Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/encyclopdiedessc02lich

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS. — TYP. TOLMER ET ISIDOR JOSEPH,
43, rue du Four Saint-Germain.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME II

BAADER-CENSURE

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX
ANNEXE
Bibl. Prov. All. Sr.
BIBLIOTHECA MAJOR

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1877

U SCIENCES REL. STUDIES O

BL
31
.E5
1877
v.2

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

B

BAADER (François), le philosophe le plus éminent qui dans ce siècle se soit élevé du sein de l'Allemagne catholique. Né à Munich en 1765, fils d'un médecin distingué et d'une mère pieuse, il s'efforça toute sa vie d'unir la religion et les sciences naturelles. Après avoir étudié la médecine, puis la minéralogie, il fit un séjour en Angleterre (1792-1796) pendant lequel il reconnut l'erreur du déisme de Rousseau et du subjectivisme de Kant. Saint-Martin et Bœhme devinrent ses guides dans la spéculation ; plus tard il y joignit l'étude de Paracelse, de saint Thomas d'Aquin et des docteurs du moyen âge. En 1797, il revint à Munich, où il exerça, jusqu'en 1820, les fonctions de conseiller des mines, puis de président de cette administration. Il se sentit attiré vers Jacobi, à cause du rôle fondamental que celui-ci attribuait à la foi dans notre vie spirituelle ; mais il s'en sépara, parce que Jacobi s'en tenait au sentiment religieux d'une manière générale et vague et statuait un antagonisme entre la science et la foi que Baader repoussa toujours, adoptant la maxime de saint Thomas : *Nemo credit contra rationem, quia veritas veritati contradicere non potest.* De même, il fut d'abord en relation intime avec Schelling, qu'il eut le bonheur d'amener du spinozisme et du système de l'identité au théisme, au christianisme historique ; mais il le combattit, quand il vit que Schelling persévérait à confondre la théogonie avec la cosmogonie. En 1826, il fut nommé professeur de philosophie et de théologie spéculative à l'université de Munich, récemment fondée ; ce fut une occasion pour lui de systématiser un peu davantage les idées qu'il avait jusqu'alors présentées dans des écrits de circonstance, d'un style concis et imagé, qu'il était parfois difficile de comprendre ; du reste, ses disciples reconnaissent qu'il n'eut pas le don d'exposer sa doctrine avec lucidité et dans son enchaînement logique. De même qu'il combattait le rationalisme en philosophie, il se crut appelé à combattre aussi l'esprit révolutionnaire en politique et le parlementarisme ; mais, conservateur loyal, il demanda aux puissances du Nord de rendre la Pologne à elle-même. Il se montra dédaigneux pour Luther et pour le protestantisme ; mais il s'éleva contre les usurpations de la hiérarchie romaine, enseigna que

la papauté n'est pas une institution essentielle du catholicisme et protesta contre les indulgences, contre la communion sous une seule espèce et d'autres abus. Dans les dernières années de sa vie, il admirait l'Eglise grecque, au sein de laquelle l'autorité est exercée par des colléges ou conseils. Il mourut en 1841. — Baader fut un théosophe; à ses yeux, le royaume de la grâce et le royaume de la nature ne sont pas seulement parallèles, mais intimement unis; chaque réalité de l'ordre physique est le symbole ou plutôt le phénomène d'une réalité spirituelle; la philosophie première, fondamentale, c'est la théologie. Notre science repose, non sur le fameux : *Cogito, ergo sum*, mais sur un principe plus complet : *Cogitor, ergo cogito et sum.* L'homme a dans sa conscience un témoignage que Dieu se rend à lui-même; témoignage confirmé par celui de la nature et de l'histoire; mais nous possédons, en vertu d'une divine nécessité, un savoir immédiat (non une croyance seulement) de Dieu; notre esprit, soit qu'il se pense lui-même ou qu'il pense Dieu et le monde, est associé à la pensée divine; comme celle-ci, il engendre, ou du moins, ce qu'elle a construit, il le reconstruit (*nach construirt*), à la condition toutefois de penser avec elle, en elle; et dans notre état de déchéance, c'est avec le secours du Logos, en nous attachant à lui par une méditation qui soit en même temps une prière, que nous rentrons dans la lumière, dans la sagesse divine; la logique est au fond la science du Logos. Dieu est le Dieu vivant, à la fois Etre et Devenir, unité d'une multiplicité, *actus purissimus et substantia perfecta.* Or la vie est une victoire incessamment remportée sur un conflit intérieur (principe de contradiction), et cela par un mouvement perpétuel, *progressus* et *regressus*, dans lequel le vivant s'engendre lui-même. Le principe divin se déploie en deux éléments impersonnels: l'idée ou sagesse (Prov. VIII, 22) ou esprit, et la nature, force productrice, *natura naturans,* qui, si elle demeurait séparée de la pensée, deviendrait *desiderium sui*, mouvement désordonné, trouble, ténèbres; mais par leur pénétration réciproque, la divinité se constitue dans sa richesse infinie, corporéité spirituelle ou idéalité substantielle, manifestation lumineuse et sereine d'un fond insondable et fécond. Le premier ternaire ou triplicité (principe, idée, nature) implique donc un quatrième terme, la conciliation du deuxième et du troisième en une union supérieure, quadruplicité dont on peut dire : « Quand on est à trois, on est à quatre, c'est-à-dire à un. » Dans cette activité ésotérique et logique de la vie divine, nous n'avons encore que l'individualité absolue, un *totum;* la personnalité se réalise dans une seconde activité, exotérique et réelle, en un second ternaire, la Trinité, que certains philosophes, Platon entre autres, ont entrevue, mais dont la formule a été donnée par l'Eglise, et notamment par saint Thomas. Adversaire énergique du panthéisme et du fatalisme, Baader enseigne que la création fut un acte libre; les deux éléments primordiaux, idée et nature, constituent l'essence intime de l'univers; le lien qui relie les êtres créés, c'est l'amour (affinité, attraction, quand il s'agit de l'ordre physique); le dynamisme, non le mécanisme ou atomisme, est l'explication légitime des phénomènes. Entre le monde des esprits ou anges

et la nature fut placé un intermédiaire, l'homme, image de Dieu par excellence, androgyne comme lui. Par suite de la chute des anges, l'homme a reçu la mission de réparer le trouble apporté dans la création ; mais il cède à la tentation. Pour empêcher l'homme et avec lui la création entière de se précipiter dans l'abîme, Dieu matérialise la nature, qui jusqu'alors n'était pas matérielle ; il l'enferme dans les limites de l'espace et du temps, et dorénavant l'intelligence égarée est obligée de reconnaître les lois de cette nature nouvelle, aussi impérieuse qu'elle avait été d'abord soumise à l'homme dans sa pureté première. Le premier chapitre de la Genèse raconte cette reconstitution, où l'homme est appelé à une deuxième œuvre de réparation : cultiver la terre (paradis, univers) pour la ramener à sa condition initiale. Mais une nouvelle chute (Gen. II) augmente la détérioration ; la création entière soupire après une délivrance (Rom. VIII). Dieu intervient par l'incarnation de son Fils, incarnation graduelle, qui, depuis la sortie d'Eden, se poursuit jusqu'au jour où elle se condense en Marie, et qui, depuis la Rédemption, recommence sous une forme nouvelle dans tous ceux qui reçoivent et conçoivent en eux le Christ. Ainsi se prépare la réintégration finale des créatures dans leur harmonie première. Toutes les sciences naturelles, tous les trésors de l'art et de l'imagination, la mythologie, le somnambulisme et la magie viennent tour à tour fournir des symboles, des explications ou des prophéties à ce drame immense, qui inspire tantôt le plus sérieux intérêt et tantôt des réserves fort graves. — Les disciples de Baader, MM. Fr. Hoffmann, Jul. Hamberger, Ant. Lutterbeck, baron d'Osten Sacken, E. A. de Schaden et Chr. Schlüter ont publié ses œuvres complètes, avec introductions et commentaires qui en facilitent l'étude, 15 vol., 1851-1860. Hoffmann, *Vorhalle der spekul. Lehre Baaders*, 1836; *Acht philos. Abhandlungen über B.*, 1857 ; Erdmann, *Entwickel. der deutsch. Spekulation seit Kant*, t. II, p. 583. A. MATTER.

BAAL, divinité phénicienne. Voyez *Phénicie*.

BAALBEK. Voyez *Balbek*.

BAASA (Baechâ, Βαασά, Bahasça), originaire de la tribu d'Issachar, fils d'Ahias, usurpa le trône d'Israël après avoir fait mourir Nadab, fils de Jéroboam, son roi, et toute la race de ce prince (1 Rois XV, 27 ss.). Il résidait à Tersa, alors la capitale des dix tribus, et fit la guerre au roi de Juda, Asa, qui le vainquit avec le secours des Syriens, ses alliés (1 Rois XV, 18 ss. ; 2 Chron. XVI, 1 ss.). Baasa pratiqua l'idolâtrie et fit tuer le prophète Jéhu qui la lui avait reprochée. Il régna pendant vingt-quatre ans, de 954 à 930 avant Jésus-Christ (1 Rois XV, 33).

BABEL (Tour de). Voyez *Babylone* et *Architecture religieuse*.

BABOLEIN (Saint) [*Babolenus*], fut établi, sous le règne de Clovis II, premier abbé du couvent de *Fossatus*, plus tard Saint-Maur-les-Fossés, près Paris. On croit qu'il avait été tiré de l'abbaye de Luxeuil. Il mourut vers 671. Ses actes, rédigés vers 1080, sont remplis de fautes et d'anachronismes (Bouquet, III ; Mabillon, *AA. SS. Ben.*, *sæc.* II ; *Boll.* 26 *Jun.* V). Voy. Lebeuf, *Dioc. de Paris*, V, p. 97.

BABYLAS (Saint), évêque d'Antioche, mourut en prison vers 250, d'après Eusèbe (VI, 29). Chrysostôme au contraire raconte son martyre dans un livre plein de déclamations (II, 536, Monfaucon), et le place sous l'empereur Philippe. Les actes de saint Babylas (*AA. SS.* 24 *Jan*. II) le font mourir en 284, sous Numérien. « Il faut avouer, dit Tillemont (vol. III), que l'histoire de ce saint évêque est embarrassée de plusieurs difficultés qui sont insurmontables à notre faiblesse. »

BABYLONE. Le nom de Babylone est rattaché, dans la Bible, aux plus antiques souvenirs de l'humanité post-diluvienne. C'est là que les *restes* peuples, issus de Noé, s'assemblèrent avec l'intention de bâtir une tour, signe de ralliement pour ne pas être dispersés. Mais, selon la légende biblique, le Seigneur descendit, frappa les peuples assemblés de confusion, et les dispersa dans tous les pays. C'est pour cela que la place dans le pays de Sennaar, où cette confusion (σύγχυσις) eut lieu, fut nommée *Babel*, du mot *Balal*, qui veut dire « confondre » (Gen. XI, 1-9). Babel, ainsi au premier plan dans l'époque primordiale de l'humanité, disparaît de la scène biblique, pour ne plus paraître qu'au temps d'Ezéchias (vers 712), et à partir de là, Babel joue un rôle prépondérant dans toute l'histoire judaïque, soit comme puissance politique de premier ordre ou comme puissance vaincue, soit comme exemple de grandeur et de déchéance dans la bouche des prophètes. Le nom de Babel vit jusque dans l'épître de saint Pierre (I, 5, 12) et dans l'Apocalypse (XVIII, 1), et c'est surtout ce rôle biblique de Babel qui lui a valu sa grande popularité parmi toutes les cités de l'antiquité. — Le nom de Babel, en grec Βαβυλών, se dit, dans la langue assyrienne, *Babilon*. La tradition juive et chrétienne a été connue dans l'antiquité païenne. L'historien chaldéen Bérose, qui vivait du temps de Ptolémée Philadelphe, et qui écrivit en grec trois livres d'histoire babylonienne, l'avait consignée dans ses écrits, et les fragments d'Abydène, d'Alexandre Polyhistor, d'Eupolème, attestent suffisamment que les Grecs connaissaient cette légende de la confusion des langues. L'évêque de Césarée, Eusèbe, se servit de ces témoignages classiques pour prouver, dans sa *Préparation évangélique*, l'authenticité des récits de la Bible. Les nouvelles découvertes, dues en partie à M. Smith, effectuées dans le domaine de l'assyriologie, ont fait connaître les récits babyloniens eux-mêmes. Nous reviendrons sur ce point. Le nom de Babylone comporte dans les textes originaux deux dérivations distinctes. Selon le mythe babylonien, Babylone avait été fondée par Bel, et exista lors de l'époque du premier roi Alorus, qui fut même un Babylonien, 432,000 ans avant le déluge. La langue *sumérienne* ou langue des inventeurs de l'écriture cunéiforme nomme la ville *Ka-dingirra*, « porte des dieux. » Plus tard, les Sémites traduisirent ce mot en *Bab-ilu*, porte du dieu, et probablement la porte de El, c'est-à-dire de la planète Saturne. L'étymologie que nous venons de citer se retrouve dans la manière même d'écrire ordinairement le nom de Babylone, en cunéiformes. Cette dérivation a prévalu et a formé le nom grec, ainsi que le nom perse de *Babirus*, et le *Babilu* des Mèdes, dans les inscriptions médiques des Achéménides. Mais il serait erroné de croire que l'étymologie biblique n'ait pas été connue

à Babylone, et qu'elle soit le résultat d'un calembour hébraïque. Au contraire, la dérivation du mot hébreu balal, est toute assyrienne, et le mot *babil* veut dire « confusion » en assyrien et non pas en hébreu, où la formation ne serait pas *babil* comme là, mais *bilbul*. D'autre part, il existe d'autres manières de désigner Babylone symboliquement ou par des idéogrammes. Ces manières d'écrire ont trait au sens, et non pas à la prononciation. L'une d'elles nomme Babylone « la ville des hordes survivantes » (*Din-tir-ki*), et cette manière graphique se trouve avant tout dans les textes de Béhistun, là où l'original perse donne Babirus. Dans ce même texte, et surtout dans les documents commerciaux du temps des Perses, Babylone est rendu par les deux lettres *è-ki* qui signifiaient « ville du langage ». Un autre idéogramme, assez obscur au point de vue du sens, peut se traduire par « ville de la main du ciel », ou « ville du jugement d'Anou » (*su-an-na-ki*). Tous ces textes prouvent que le nom sémitique de *Babel* était interprété de différentes manières, dont l'une se trouve consignée dans la Genèse.

I. *Histoire*. Le nom de Babylone, comme nous l'avons dit, se perd dans la nuit des époques mythiques. Babylone était la patrie du premier roi, Alorus, qui fut suivi par dix autres rois, très-mythiques, et qui régnèrent pendant 432,000 ans, ou 120 *sares*, époques de 3,600 ans chacune. Voici les noms de ces rois :

Alorus	10 sares ou	36,000 ans
Alaparus	3	10,800
Amelon	13	46,800
Ammenon . . .	12	43,200
Amelagarus . . .	18	64,800
Daonus	10	36,000
Enedorachus . .	18	64,800
Amempsinus . .	10	36,000
Otiartes	8	28,800
Xisuthrus . . .	18	64,800
Total . . .	120 sares ou	432,000 ans

Les quatre derniers règnes furent illustrés par l'apparition de plusieurs dieux puissants, nommés Oannes, Odacon, Annedotus, qui pendant la nuit se retiraient dans la mer Erythrée, pour enseigner pendant le jour aux humains les éléments des sciences. Jusqu'ici, à ce que nous sachions, les noms des deux derniers rois, le père et le fils, nous sont seuls connus par les textes. Le père (écrit en caractères idéogrammes *Ubara-an-tu-tu*), signifie « loi du dieu générateur » (*apsu*) : sa prononciation n'est pas encore connue. Le fils, exprimé par un idéogramme-épithète, *Ut-zi*, c'est-à-dire « éternellement vivant », se nomme *Adrahasis ;* les deux éléments retournés en *Hàsisu-adra* ont formé le grec *Xisuthrus*. Ce dernier est le Noé babylonien, le héros de la légende du déluge. Le récit, connu depuis longtemps par les fragments de Bérose, a été restitué par les textes assyriens qui traitent de ce cataclysme; la légende est conservée dans une sorte d'épopée, écrite sur douze tablettes, et dont le récit du déluge forme la

onzième. Le héros de la légende se fait raconter par Adrahasis l'histoire de cette grande catastrophe : le héros lui-même est un être mythique divin, le dieu Istubur, dont le vrai nom est encore une énigme. Les signes qui composent ce nom signifient peut-être « le Dieu à la grosse lèvre inférieure », et il paraît être un génie du feu. (Pour le récit du déluge, voy. *Déluge*.) Le cataclysme eut lieu, selon les listes de Bérose, aujourd'hui vérifiées avec une certitude mathématique, en 41,697 avant Jésus-Christ. Selon les fragments du même historien, 86 rois se succédèrent pendant 39,180 ans ; cette période mythique se décompose en douze époques dites sothiaques de 1,460 ans, et de 12 époques lunaires de 1,805 ans (22,325 lunaisons) ; en effet,

12 époques à 1,460 = 17,520 ans
12 époques à 1,805 = 21,660
39,180 ans

Les premiers rois postdiluviens de Bérose s'appellent *Evechoos* et *Chomasbélus;* ils régnèrent ensemble 5,100 ans ; ils n'ont pas encore été assimilés à des rois cités dans les textes cunéiformes. Les autres monarques, dont la durée de règne est évaluée à 9 sares (à 3,600 ans) 2 nères à 600 ans) et 8 sosses (à 60 ans), donnent un ensemble de 34,080 ans. Si fabuleuse que soit cette période, il est parfaitement certain que, vers la fin de cette époque, il régna des monarques historiques dont on possède des textes. Le seul événement certain qui également appartient à la dernière période, où la nuit devient déjà l'aube du jour, est transmis par la Genèse, et se rapporte à la domination d'un peuple issu de Chus, et portant le nom de *Nimrod*. Ce peuple, dont le nom ne désigne pas plus une individualité que les 73 autres noms de la table des nations, fut un peuple conquérant et chasseur, et établit, dans des époques très-éloignées, sa domination sur « Babel, Erech (Orchoê), Accad et Chalanné, au pays du Sennaar. » Ce nom de Nimrod, qui ne paraît plus que dans le prophète Michée (et là comme nom purement géographique opposé à l'Assyrie), était le nom d'un peuple qui habitait le bassin du bas Euphrate et l'Elymaïde. Voilà tout ce qu'on sait de Nimrod ; une légende apocryphe a rempli de fables son existence dans la bouche des juifs et des musulmans. Dans ces derniers temps, on a voulu prêter à Nimrod, contrairement à la grammaire, l'édification des cités assyriennes, Ninive, Resen et Calach, que le texte hébreu ainsi que toutes les traductions attribuent à Assur, c'est-à-dire à la personnification de l'Assyrie. Le nombre des rois donné dans les listes bérosiennes, transmises par la traduction arménienne d'Eusèbe, peut n'être pas toujours exact, mais le nombre d'années est vérifié, ainsi qu'il est évident, par des notes marginales apposées. Une dynastie médique, de 8 rois, commençant avec Zoroastre, régna depuis 2517 à 2283, pendant 224 ans, à Babylone. Elle était évidemment aryenne, et fut supplantée par une autre dynastie, nommée aussi médique, cette fois susienne, et se servant d'une langue étroitement liée à la branche vraiment médique. Cette dynastie, inaugurée par la prise de Babylone par *Kudur-Nankhundi*, 1,635 ans avant la prise de Suse par Assurbanhabal, dura pendant 234 ans.

Elle comprend un nombre plus ou moins grand de princes élamites, qui se servirent des deux langues sumérienne et assyrienne dans leurs décrets. L'un d'eux semble être le fameux Hammurabi, fils d'Ummubanit. Les listes de Bérose donnent encore une dynastie de 49 rois chaldéens pendant 458 ans ; 9 princes arabes leur succédèrent durant 245 ans. Alors l'Assyrie conquit la Babylonie, Sémiramis régna sur toute la Mésopotamie (pendant 42 ans, selon tous les auteurs), puis une dynastie assyrienne nommée le *grand empire* d'Assyrie pendant 526 ans. Une dynastie chaldéenne succéda à Babylone, comme à Ninive, et c'est là que s'arrête la liste actuelle de Bérose, qu'on peut aujourd'hui restituer ainsi, à cause d'une période donnée contenue dans les textes de Sargon, et qui constate qu'une des époques lunaires (de 185 ans) finissait en 712 avant Jésus-Christ. Ce chiffre est dans une merveilleuse coïncidence avec la date de 139 de l'ère chrétienne, donnée par Censorin : ces calculs, qui n'admettent pas la variation d'une seule année, ont été expliqués ailleurs.

10 rois antédiluviens pendant				432,000 ans.
86 rois chaldéens pendant	39.	180	ans	41697 — 2517
8 rois mèdes	»	234	»	2517 — 2285
11 rois élamites	»	224	»	2283 — 2059
49 rois chaldéens	»	458	»	2059 — 1601
9 rois arabes	»	245	»	1601 — 1356
Sémiramis	»	42	»	1356 — 1314
45 rois assyriens	»	526	»	1314 — 788
8 rois babyloniens	»	79	»	788 — 709
Sargon et les Sargonides	»	84	»	709 — 625
6 rois babyloniens	»	87	»	625 — 538
Dynastie perse	»	208	»	538 — 330
Alexandre	»	7	»	330 — 323

D'après Diodore, en parfaite conformité avec les autres données, il s'était écoulé plus de 473,000 ans depuis les temps les plus anciens jusqu'à Alexandre. Le nombre exact de cette chronologie fabuleuse est de 473,367 ans. Cette liste *ne se rapporte qu'à l'histoire de Babylone seule*, et non pas à l'Assyrie. Les textes nous ont laissé une très-grande quantité de noms royaux, qui sont, avec très-peu d'exceptions, difficiles à classer dans un ordre chronologique ; nous disons difficiles, pour ne pas dire impossibles. Un roi très-ancien et son fils, dont les noms sont inconnus et résistent encore à la lecture (*Orcham*, *Urukh*, *Urbagas*, etc., pour le père ; *Dangi*, *Sulgi*, *Edilkin* pour le fils), ont régné à Ur, d'où sortit Abraham, et y ont élevé de nombreux édifices. Mais ces monarques appartiennent-ils à la fin de la période mythique (avant 2517), ou au commencement de l'empire chaldéen ? C'est ce qu'il est impossible, à l'heure qu'il est, de dire. Les données sûres ne se rapportent qu'à la prise de Babylone par Kudurnankhundi, à l'âge d'un roi assyrien Ismidagon, peut-être pas même roi de Babylone, et puis à Hammurabi, qui, à cause d'un chiffre millésime illisible, ne peut être mis qu'en 1200 ou en 2200 ; mais 1200 étant improbable, c'est en

2200 qu'il faut le placer, il nous semble inutile de donner toute la nomenclature de ces monarques antiques dont on ignore l'ordre et la succession ; nous ne connaissons d'ailleurs d'eux presque aucune action, si ce n'est l'édification de temples, à Ur, Orchoé, Larsa, Larrak (Larancha), Sippara, Nipur, Agadè (la ville du feu éternel). Quelques-uns portent des noms élamites, tels que Sagaraktiyas, le constructeur du temple de Sippara, Purnapuriyas, et son fils Kurigalzu. Une filiation peut être établie entre Simtisi-Silhak, son fils Kudur-Mabug, qui s'établit en Phénicie, et son petit-fils, Eriaku, l'Arioch (homonyme ou identique) de la Genèse XIV, 1. Nous ne savons rien sur la dynastie dite arabe, suivie par Sémiramis qui paraît être la vraie Sémiramis historique, et celle dont parle Hérodote (I, 184). Rien non plus n'est connu d'elle ; il se peut qu'une union avec un prince assyrien rendit les Ninivites maîtres de Babylone (1314). Cette domination de 526 ans selon Bérose, de 520 selon Hérodote, inaugura le grand empire d'Assyrie qui dura jusqu'à la défection des Mèdes et la prise de Ninive par les Babyloniens. Cette dynastie, composée d'une ou de plusieurs races assyriennes, ne se put pas toujours maintenir dans la possession de la ville sacrée des Chaldéens ; nous connaissons diverses révoltes, dont l'une fomentée par Merodach-idin-akhe, réussit même à prendre Ninive, dans une guerre heureuse contre Téglathphalasar (1100). Souvent des rois indépendants pouvaient occuper le trône malgré la volonté des rois d'Assyrie, et souvent avec leur permission expresse ; mais en général Ninive eut le dessus jusqu'au règne d'Assurnirar (788), où une nouvelle dynastie remplaça les Assyriens, menacés même par des révoltes dans leur propre pays. Voici, du reste, les noms des rois connus, qui furent également monarques ou suzerains incontestés de Babylone :

Bennirar III.	959 — 936
Téglath-Sandan.	936 — 930
Assurnasirhabal	930 — 905
Salmanassar III.	905 — 870
Samas-Ben.	870 — 857
Bennirar IV.	857 — 828
Salmanassar IV.	828 — 818
Assuredil-el.	818 — 800
Assurnirar.	800 — 792
Prise de Ninive.	788

Le roi fainéant Assurnirar, d'où proviennent les fables sur le Sardanapale lâche et amolli, marque la fin de cette prépondérance de Ninive. Babylone se constitua sous des rois indigènes, et pendant 437 ans, Ninive fut réunie à la Chaldée jusqu'au règne de Téglathphalasar II (745). Jusqu'à cette époque, avaient régné en Mésopotamie Belesis (*Balasi*) et Phul (*Pûlu*), qui le premier de tous se montre dans la Bible comme ennemi menaçant de Ménachem Ir, roi d'Israël. Phul, satisfait par les présents du roi juif, ne pénètre pas dans ses pays, et retourne en Assyrie. Immédiatement après Phul, nous avons un guide dans la liste du canon de Ptolémée, puisé d'après les documents

originaux consultés à Alexandrie par des astronomes plus anciens, surtout par Hipparque. Le canon commence avec l'ère de Nabonassar (26 février 747), mais chaque quatre ans la date recule d'un jour, puisque les années sont de 365 jours seulement. Voici la dynastie indépendante maîtresse de l'Assyrie jusqu'en 747 :

Belesis	depuis	788
Phul.	vers	770
Nabonassar (Nabo-nasir). . .		747 — 733
Nadius (Nadir).		733 — 731
Kinzirus et Porus.		731 — 726
Elulœus (Ululaï).		726 — 721
Merodachbaladan.		721 — 709

Cette période de 79 ans fut signalée en 745 par la sécession de l'Assyrie sous Téglathphalasar, qui rétablit l'indépendance de Ninive, sans réussir à détruire celle de Babylone. Le roi assyrien fit des tentatives infructueuses à cet effet. Les exploits des rois sont inconnus, sauf ceux de Merodachbaladan, que ses adversaires mêmes ont illustré. Ce prince fut un monarque doué d'un grand sens politique, il noua des relations surtout avec les ennemis des Assyriens, par exemple avec le Juif Ezéchias. Attaqué par Sargon, il perdit Babylone en 709, mais il se retira en combattant dans la basse Chaldée, où il continua la lutte inégale, pendant assez longtemps. Et même après la victoire du puissant Sargon et son entrée à Babylone (printemps 709), il ne resta pas inactif en inaugurant les luttes patriotiques contre Ninive, perpétuées presque jusqu'à la chute de Ninive. Mais pendant quatre-vingt-quatre ans, l'Assyrie resta maîtresse, malgré quelques interrègnes passagers et quelques princes éphémères. Voici, d'après Bérose, les canons de Ptolémée et les textes assyriens, la liste des princes pendant la période des Sargonides :

Sargon.	709 — 704
Interrègne d'Hagisès } Merodachbaladan }	704 — 702
Bélibus, institué par Sennachérib . .	702 — 699
Asurnadin, fils de Sennachérib . . .	699 — 693
Irigebel.	693 — 692
Mesesi-Marduk	692 — 688
Interrègne, pendant lequel s'empara du pouvoir Suzub, fils de Gatul . .	688 — 680
Assarhaddon, roi d'Assyrie	680 — 667
Samul-mukin (Saosduchin-Sammughes), fils d'Assarhaddon . . .	667 — 647
Assurbanhabal (Sardanapale V), roi d'Assyrie, frère du précédent. . .	647 — 625

Rhegebelus ou Irigibelus et Mesisimordacus (*Mesesi-Marduk*) de Ptolémée nous sont inconnus; mais nous avons, par les textes de Sennachérib, des données précises sur l'anarchie qui leur succéda. Déjà,

en 688, les Babyloniens, aidés par les Elamites, avaient porté au pouvoir Suzub, fils de Gatul ; mais Sennachérib l'avait fait prisonnier et l'avait amené à Ninive. Suzub s'échappe (685), et secondé par Umman-Ménan, le roi d'Elam, il s'empare du trône, et il est de nouveau battu. Il revient une troisième fois (683), mais alors Sennachérib saccage Babylone, et y institue ses satrapes. L'anarchie finit avec l'avénement d'Assarhaddon, après l'assassinat de Sennachérib par ses propres fils. Assarhaddon se conduisit en roi de Babylone, et laissa, à son abdication (667), Ninive à son fils aîné Assurbanhabal (Sardanapale V), Babylone à son fils cadet *Samulmukin*, Sammughes de Bérose. Mais le roi de Babylone s'allia contre son frère avec les Elamites, il fut vaincu, et finit sa vie dans un incendie allumé par ses propres sujets (647). C'est alors qu'Assurbanhabal (le Chiniladal de Ptolémée) réunit pour la dernière fois Ninive et Babylone sous son sceptre, jusqu'à l'avénement du Babylonien indépendant Nabopollasar (625). Cet événement, sur lequel nous ne possédons aucun texte original, commence l'époque de la splendeur de Babylone. La dynastie, issue du pays, dure pendant 87 ans et se compose des rois suivants :

Nabopollasar.	625	— 605
Nabuchodonosor.	605	— 561
Evilmérodach.	561	— 559
Nériglissor (*Nirgal-sar-usur*). . . .	559	— 555
Labosordachus (nom mutilé), 9 mois .		— 555
Nabonid (Nabu-Nahid, fils de *Nabu-Balatsu-Iqbi*, Labynetus d'Hérodote).	555	— 538
Prise de Babylone par Cyrus. . . .		— 538

Sous le règne de Nabopollasar, la puissance de Ninive décroît ; après la mort d'Assurbanhabal, ses successeurs Assur-edilili et *Assur-Zikir-Iskun* (l'Assaracus des Grecs, et peut-être le Konosconcoborus estropié), finirent par céder à la puissance unie des Babyloniens et du Mède Cyaxarès. Après la chute de Ninive (606), l'Egyptien Néchao voulut empêcher l'agrandissement de la domination inquiétante de la Chaldée ; mais Nabuchodonosor, devenu roi, le défit à Carchemis (604). Le roi vainqueur se tourna vers la Judée, et après avoir imposé et détrôné Joachim, Jéchonia et Sédécia, il attaqua Jérusalem, prit la ville et brûla le temple de Salomon (août 587). Nabuchodonosor passa, dans l'antiquité, pour l'un des plus grands conquérants. D'après une donnée, il aurait même subjugué la Libye et l'Espagne ; en tout cas, il imposa sa volonté en Asie. Malheureusement, nous ne possédons que des textes historiques concernant la ville des Chaldéens ; les documents très-détaillés ne parlent que des édifices qu'il fit élever dans sa capitale et dans les autres villes de son empire. Il fit de Babylone la plus grande cité du monde, et les *Jardins suspendus*, les murs de Babylone qu'il acheva, étaient classés par les Grecs dans les sept merveilles de l'univers. Le livre de Daniel parle de sa folie passagère, qui a pu être réelle, et pendant cette aberration, se place peut-être le règne de Bel-Zikir-Iskun, roi de Babylone, que l'on ne peut placer ailleurs. Il laissa le

trône à son fils Evilmérodach, dont le seul fait connu est d'avoir donné la liberté au roi Jéchonia, prisonnier depuis 27 ans. Nériglissor, son frère, fils de ce Bel-Zikir-Iskun, l'assassina ; mais nous ne pouvons, non plus, signaler aucun fait de son règne, sinon que, mort après quatre ans de règne, son fils ne sut se maintenir que pendant neuf mois, pour faire place à un homme noble, mais non issu de sang royal, Nabonid. Ce roi signala son règne par de grandes constructions, telles que les quais de l'Euphrate et la restauration des temples dans toute la Chaldée. Cyrus, après avoir dominé les Lydiens et les Ioniens, n'avait trouvé debout qu'Elam et Babylone ; il devait les soumettre toutes les deux. Mais la puissance chaldéenne était trop bien établie pour la détruire d'un coup. Nabonid avait institué son fils aîné Belsazzar (Balthasar), en assyrien *Bel-sar-usur*, sur quelques parties de son royaume ; il en parle lui-même dans ses textes. Les Perses, avant de prendre Babylone, firent détruire le siége de la royauté de Balthasar par un certain Darius, dit le Mède, connu seulement par Daniel. Nulle part, il n'a été dit que ce satrape (voir Daniel IX, 1) a tué Balthasar dans Babylone même ; il semble même certain, d'après les textes perses, que Balthasar n'existait plus lors de la chute de Nabonid. Ce roi fut renvoyé en Caramanie, où il finit ses jours, après la prise de Babylone par Cyrus (538). Les Perses respectèrent les usages et les lois de la ville conquise et ne prirent jamais que le titre de rois du pays ou de rois de Babylone, jamais celui de rois de Perse. Néanmoins, dix-sept ans déjà après la prise de la ville, elle se révolta contre Darius Ier, qui venait d'arriver au trône. Nidintabel (c'est le roi perse qui le raconte dans le document célèbre de Béhistun), qui prétendait être Nabuchodonosor (second), fils de Nabonid, attendit les Perses au Tigre et à l'Euphrate, et Darius ne réussit à approcher de Babylone qu'après deux batailles livrées à six jours de distance (déc. 521). Il ressort des dates du texte perse que la donnée d'Hérodote relative aux vingt mois de siége est exacte ; ce n'est qu'en 519 que le roi perse put punir les Babyloniens de leur révolte. Mais bientôt après un autre faux Nabuchodonosor surgit dans la personne d'un Arménien, Arakha (516), et fut bientôt vaincu par les armées perses. Depuis ce temps, Babylone resta sous la domination perse ; quelques rois même en firent leur demeure ; Darius II y mourut en 404. Tous les rois, néanmoins, n'avaient pas été animés d'un pareil respect pour la grande ville ; Xerxès, à son retour de Grèce, pilla la ville et détruisit quelques temples : le luxe et la splendeur de la ville n'étaient pas anéantis, et Alexandre put encore les trouver dans tout leur développement. Le grand Macédonien avait l'intention de faire de Babylone la capitale de son vaste empire, elle ne devint que son sépulcre (juin 323). Séleucus Nicator obtint Babylone à l'assemblée de Triparadisus, mais il ne put en chasser Antigonus et son fils Démétrius Poliorcètes qu'en 312, et c'est de cette prise de Babylone que date l'ère des Séleucides (octobre 312). Le vainqueur fut encore la cause de sa ruine ; il bâtit à quelque distance de là Séleucie, sur le Tigre, et Babylone fut démolie pour servir de carrière à briques aux villes adjacentes. Les Parthes arrachèrent, en 133, Baby-

lone aux Séleucides ; ils la gardèrent malgré les tentatives de Trajan (114), de Lucius Verus (164) et de Septime Sévère (199) ; Julien (363), fut impuissant à l'enlever aux Sassanides. Les victoires du khalife Omar à Kadesia et à Nehavend sur Jesdasgard III, soumirent Babylone à l'Islam ; les khalifes fondèrent, non loin de Babylone, leur capitale Bagdad (762) ; mais elle resta habitée jusque vers le milieu du onzième siècle. Après bien des péripéties, les Turcs, sous Mourad IV, l'arrachèrent (1648) à la Perse, et depuis ce temps Babylone fait partie de la province d'Iraq, dont le chef-lieu est Bagdad. — *Langue et écriture.* Sur l'écriture voyez : *Ecriture cunéiforme.* Diverses langues furent parlées à Babylone : d'abord le *sumérien* ou la langue antique des Chaldéens, puis l'*accadien* ou l'*assyrien*, idiome sémitique qui devint la langue dominante. Simultanément s'introduisit, aux époques plus modernes, l'*araméen*, qui était déjà en usage du temps des Perses, quoique les plus récents documents assyriens descendent jusqu'à l'empire romain. — *Sciences et arts.* La science principale des Babyloniens fut, pendant des siècles, la connaissance des astres, unie à celle de prophétiser l'avenir. En dehors des nombreuses données qui nous sont parvenues par le canal de l'antiquité classique, nous possédons de nombreux fragments de textes astrologiques, oniromantiques et d'autres de la même classe. Leur science était enseignée dans diverses écoles, telles que celles de Babylone, de Borsippa, d'Orchoé et de Sippara. Leurs savants s'occupèrent de mathématiques, et Strabon nomme Cidena, Naburianus et Sudinus. Ils ont inventé la division du cercle en 360 degrés et la sous-division sexagésimale. Hérodote leur attribue le gnomon et les douze heures de la journée. Ils ont institué la plus ancienne coutume du monde, la semaine de sept jours et les noms des jours de la semaine. Ils savaient que 6,585 1/3 jours équivalent à 223 mois synodiques, 242 mois draconitiques et 239 mois anomalistiques. Cette période, qui fait revenir pendant à peu près mille ans les éclipses dans le même ordre, portait même le nom de *saros* ou *période chaldéenne.* La triple saros de 19,756 jours leur est attribuée par Geminus ; elle équivaut à 669 mois synodiques et 717 mois anomalistiques, comme période des périgées de la lune ; on les nommait évolutions exéligmes. Simplicius mentionne, d'après Porphyrius, ses observations remontant à 31,000 avant Alexandre (il faut probablement lire 41,000 ans, l'époque du déluge selon eux). Il existe encore des tables lunaires ; puis, en mathématiques, des tables des carrés et des cubes de 1 à 60. Leurs idées philosophiques sont peu connues ; ils admettaient l'éternité de la matière et la création du monde du néant ou de l'abîme vide (*apsu*), l'apason de Damascius. Leur longue civilisation est attestée par le fait qu'ils connaissaient une longue période de 1,805 ans, 22,325 mois synodiques, qui fait revenir les éclipses, et qu'ils ne pouvaient pas avoir trouvée par le calcul, mais dont la connaissance ne pouvait se baser que sur la comparaison des éclipses périodiquement réitérées. En fait de sciences politiques, ils avaient une idée assez précise sur l'Etat, l'autorité, les sujets, les castes, et des notions très-détaillées de droit civil, ainsi que le prouvent bien des textes. Leur médecine était toute empi-

rique, mêlée de pratiques superstitieuses. Parmi les textes cunéiformes se trouvent des exorcismes contre une grande quantité de maladies. Hérodote raconte qu'on portait les malades sur la rue, et que tous les passants donnaient leur avis. L'*art* des Babyloniens était très-rapproché de l'art assyrien. L'architecture remplaçait les pierres dures de Ninive par la brique cuite, avec une habileté extraordinaire ils reliaient ces briques par du bitume, fortifié par le mélange de roseaux. Ils utilisaient beaucoup de matières précieuses, de l'or, de l'argent, du verre, de l'ivoire et des essences de bois précieux. Ils excellaient surtout dans les représentations sur briques vernissées, qui avaient des couleurs d'une grande richesse, surtout pour le jaune et le bleu ; le rouge ne paraît pas autant dans les débris de Babylone. Mais surtout ils cultivaient la pierre fine, qu'ils savaient travailler avec un grand art. D'innombrables cachets en forme de cylindres démontrent l'étendue de cette fabrication artistique. Ils fondaient beaucoup d'objets en métaux, et Hérodote parle de leurs casques en cuivre faits d'une manière barbare difficile à raconter. Leurs toiles étaient célèbres ; une grande fabrique existait à Borsippa ; ils en avaient même une espèce très-dure pour en faire des cuirasses. Les tapis de Babylone étaient connus dans tout l'Occident, et pendant plusieurs siècles Babylone faisait l'intermédiaire commercial entre l'Europe d'une part et l'Inde et la Perse de l'autre. — *Mythologie* (voir *Chaldée*).

II. *Topographie*. Babylone était originairement astreinte à des limites relativement très-étroites, en comparaison avec l'étendue énorme que la ville sacrée des Chaldéens occupait dans les derniers temps de son existence. Du temps de la domination du peuple, Nimrod, la ville, faisait partie de la tétrapole Babel, Erech (ass. *Uruk, Orchoé*), Accad et Chalanné (*Nipur*) ; mais même plus tard nous trouvons à côté d'elle, comme capitale de la Chaldée, *Ur* (*Mugheïr* d'aujourd'hui), *Larsa* (Senkerch), Larrah (Larancha des Grecs) et les deux Sippara (hébreu *Sepharaïm*, au duel), c'est-à-dire la ville du Soleil (Héliopolis) et la ville de la Lune. Déjà, dans les textes de Hammurabi (peut-être vingt-deuxième siècle), de *Purnapuryas* (même époque) et d'autres, nous rencontrons le titre de « roi de Babylone » à côté de celui de « roi des quatre régions », qui sont *Accad* (sud), *Elam* (est), *Hubur* (nord) et *Aharru* (ouest). Pendant longtemps Babylone était restreinte à la partie qui plus tard s'appelait l'*Acropole*, la *Cité royale*. Cette cité rappelle les étroites limites des anciennes *Cités* de Paris et de Londres ; elle ne renfermait que 530 hectares, et comprenait quelques-uns des principaux monuments sacrés. Un roi, *Ben-habal-idin*, dont l'époque est inconnue, fonda le mur qui existe encore. C'est dans ces étroites limites que Babel vit naître sa suprématie, que Mérodachbaladan la défendit. Le premier roi qui semble avoir étendu les limites de la capitale fut un assyrien Assarhaddon, qui fonda les deux grandes enceintes continuées par Nabopollasar et achevées plus tard par Nabuchodonosor. C'est de la Babylone de Nabuchodonosor que nous parlons ; elle comprenait plusieurs villes, Babylone, Borsippe et Cutha, autrefois indépendantes l'une de l'autre, et rendues plus tard à leur isolement primitif par la

destruction, ordonnée par Darius, d'un mur extérieur qui les renfermait toutes. — 1. *Murs de Babylone.* Nabuchodonosor, ainsi que Josèphe, Abydène l'attestent, confirmés par les inscriptions, entoura la ville d'un simple système d'enceinte, comprenant six circonvallations. Deux murs concentriques entouraient toute l'étendue ; trois autres entouraient la *Cité royale*, *Babel* par excellence ; le dernier entourait Borsippa, la Tour des Langues. Le mur extérieur le plus puissant de tous, s'appelait *Imgur-Bel* (Bel bénit) ; il avait en tout 490 stades de longueur, y compris les détours occasionnés par les portes ; en ligne droite, d'un angle à l'autre, il mesurait 4 fois 120 stades (4 fois 22 k. 680 = 90 k. 720). Le carré régulier formé par cette enceinte couvrait donc une superficie de 513 kilomètres, plus grande que le département de la Seine, et sept fois plus grande que l'enceinte fortifiée de Paris. D'après la topographie actuelle, elle s'étend au nord le long du canal musulman, nommé *Nil*, est bornée au nord-est par la *ruine de l'Oheynir* (Cutta), descend de là vers le sud-sud-ouest, sur un espace de 23 kilomètres englobe par son côté sud toute la ville de Borsippa, et est bordée dans son parcours occidental par les marais de Hadiych, en passant par les ruines de Tell-Harkeh et de Tell-Ghazaïeh. L'Euphrate partageait cette surface en diagonale, en deux parties presque triangulaires. L'étendue n'est pas exagérée, car Aristote (*Polit.*, III, 8) cite Babylone comme formant plutôt un pays qu'une ville ; les rues ne formaient pas, selon lui, l'idée d'une ville, car alors on n'aurait eu qu'à entourer le Péloponèse d'une enceinte. Cette immense circonvallation avait une hauteur de 90 coudées (47 mètres 25) sur 50 coudées (26 mètres 25) de largeur, et quelques tours s'élevaient à 200 coudées (105 mètres). Cent portes donnaient accès à la ville, et pour y parvenir, il fallait franchir un fossé extérieur et intérieur. Ce double fossé a contribué à effacer presque toute trace de ce mur ; dépouillée de son revêtement de briques, la terre du noyau lavée par les inondations retombait dans les fossés dont elle avait été extraite. Darius commença à le démolir. En deçà de ce mur extérieur, nommé par Hérodote une cuirasse (θώρηξ), courait le mur intérieur (*salhû* en assyrien, en opposition au *dûr* qui désigne le mur extérieur). Son nom était *Nivit-Bel*, « demeure de Bel. » Ce grand mur avait 360 stades (68 kilom.) de pourtour ; il était encore d'une force considérable et renfermait une superficie de 290 kilom. carrés. Il comprenait toute la Babylone proprement dite, mais il laissait en dehors et Cutha et Borsippa. Les compagnons d'Alexandre ne virent plus que *Nivit-Bel*, le mur de 360 stades de pourtour, et ainsi s'explique à merveille la divergence entre eux et Hérodote, qui a encore dû voir les traces de l'ancien *Imgur-Bel*. Cette vaste superficie était en grande partie occupée par des champs cultivés qui garantissaient ce carré imprenable des dangers de la famine. En effet, 160 kilom., la moitié sud-est du carré intérieur, est absolument dénuée de traces de ruines étendues. Nous passons maintenant aux différents groupes d'habitations. — 2. La *ville babylonienne*, τὸ αστὺ, située des deux côtés de l'Euphrate. La surface centrale de la ville s'étendait en diagonale de 10 kilomètres au moins. Aujourd'hui s'élève dans la partie nord, en étendue assez restreinte,

la ville de *Hillah*, fondée au onzième siècle par Seif-ud Dauleth. Les rues de cette *urbs* étaient coupées à angle droit et étaient bordées de maisons de trois à quatre étages ; les unes allaient parallèlement à l'Euphrate, les autres y aboutissaient et y donnaient accès par des ruelles fermées par des portes en bronze. Par toute la ville, un quai bâti par Nabonid encaissa le fleuve, et probablement ce quai s'étendit-il au delà des limites de la cité des Babyloniens jusqu'au point où Cyrus entra dans la ville, au nord-ouest de la circonvallation. Un système de canaux souterrains mettait la ville à l'abri d'une inondation ; ces canaux pouvaient être fermés par des portes. Hérodote nous dit que si les Babyloniens, surpris par Cyrus, avaient fermé ces sortes d'écluses, ils auraient pu prendre les Perses comme dans un filet. Selon Hérodote, la reine Nitocris, à laquelle l'historien semble attribuer les constructions de Nabuchodonosor, construisit un pont en piles de pierre, reliées par du fer et du plomb. Les poutres qui formaient le tablier du pont étaient enlevées le soir, pour que ce passage ne devînt pas le théâtre de brigandages nocturnes. L'emplacement de ce pont, qui était au milieu de la ville, doit coïncider avec la ville actuelle de Hillah, où, en effet, a dû se trouver la porte centrale si fréquentée de Babylone. Cette cité des Babyloniens s'était formée, comme c'est le cas presque partout ailleurs, par la destination exclusivement politique qu'on donnait à l'emplacement primitif. La cité royale ne renfermant plus que des temples et des palais, la population bourgeoise se trouvait jetée au midi de celle-ci. Néanmoins, un grand nombre d'édifices et de temples s'élèvent dans la ville proprement dite. Les temples de Mérodach, le dieu spécial de Babylone, de Bel, de Sin, de Nebo se voyaient très-probablement où des mosquées musulmanes remplacent, dans la ville de Hillah, les églises primitivement chrétiennes. Le temple du Soleil, sur la rive droite, se perpétue aujourd'hui dans le nom impie de « Mosquée du Soleil », et l'emplacement du temple de Mylitta, ou de la *Vénus céleste*, se trouve sûrement à 20 minutes au nord des portes de Hillah. Le temple de Mérodach était probablement là où aujourd'hui s'élève le grand Minareth. C'est de lui que parle Arrien. On a confondu les différents documents que citent les auteurs classiques, en les identifiant mal à propos, et de manière à ne plus comprendre aucune description antique. Tous les auteurs parlent de la grande variété de monuments ; les textes cunéiformes leur donnent raison ; et il a fallu l'étude des ruines pour se convaincre très-aisément que des données transmises par Hérodote, Diodore, Strabon, Arrien, Josèphe, Quinte-Curce, Philostrate et autres se rapportent à des monuments tout différents. — 3. *Cité royale*. A. *Murs*. La vieille ville s'étendait, en grande partie, sur la rive droite de l'Euphrate : une partie minime était sur la rive arabe, vis-à-vis de la portion méridionale. Le plus grand côté était bordé par l'Euphrate, la grande partie ressemblait à un triangle. Ses deux portions étaient entourées ensemble par un mur très-fort de 60 stades (11 kilomètres) de longueur, et renfermant 530 hectares. Les restes de ce mur existent encore dans presque toute leur longueur : les Parthes le restaurèrent, en faisant de tout cet enclos un parc de

chasse. A la pointe nord de ce mur se trouvait la *Pyramide* ou le *tombeau de Bélus*. En deçà de cette circonvallation, sur une longueur de 40 stades (7 kilomètres), une seconde était construite, plus haute que la première Ctésias, dans Diodore, estime sa hauteur à 50 brasses, et dit qu'elle était ornée de représentations. Le troisième mur était plus remarquable encore, et il était embelli par des représentations en briques émaillées, dont l'expédition française a recueilli de nombreux fragments. Ce mur interne n'avait que 20 stades (près de 4 kilomètres de pourtour). B. *La Pyramide*. A la pointe nord de la circonvallation se trouve la Pyramide, le monument sacré de Babylone par excellence. L'imposante ruine qui en existe aujourd'hui, résume dans le nom de *Babil* le souvenir même de Babylone, comme c'est à elle que se rattache aussi le plus antique souvenir de la cité. L'aspect désolé qu'offre la plaine fait mieux ressortir encore la grandeur écrasante de cette masse énorme de décombres, haute encore de 40 mètres et longue de 180, sur chacun des quatre côtés. La ruine *Babil*, située du même côté que le grand Palais et les *Jardins suspendus*, ne saurait être la tour à étages d'Hérodote, sise sur la rive droite ; mais c'est bien la Pyramide, le tombeau de Bélus, dont parlent surtout Strabon et Arrien. C'était le *E-saggata* ou *Haram*, le sanctuaire de Babylone, la demeure du dieu Mérodach reposant. Xerxès la détruisit ; Alexandre, qui voulut la restaurer, employa dix mille ouvriers, pendant deux mois, à en déblayer les décombres. Mais la mort du conquérant interrompit, dit Strabon, pour toujours le rétablissement de la Pyramide. Ctésias, et d'après lui Elien, parlent également de la profanation par Xerxès du tombeau de Bélus. Diodore mentionne ce monument, en en attribuant la construction à Sémiramis. Les descriptions de Nabuchodonosor et de Nériglissor nous donnent des détails circonstanciés sur l'ornementation de cet édifice. Diodore entre dans les détails sur les trésors qui y étaient renfermés jadis, avant que les Perses ne l'eussent pillé et détruit, et dit qu'il était d'une hauteur démesurée et employé à observer les astres, justement à cause de sa grande élévation. C. *Le grand Palais*, situé au sud de *Babil*, à 2 kilomètres de distance, longeant l'Euphrate. La ruine informe du *Kasr* (aussi nommée *Mudjelibeh*) représente les restes du palais de Nabuchodonosor élevé par lui en quinze jours, selon Josèphe et les inscriptions ; 13 hectares forment la surface de cet édifice magnifique. Le centre en formait le palais principal de ce groupe. Hérodote et Diodore parlent du *palais ;* c'est là qu'expira Alexandre ; pris du mal dans le petit palais de la rive droite, il fut transporté ensuite aux Jardins suspendus, et finalement ici, où il mourut. A un kilomètre au midi, sur le fleuve, se trouvaient les fameux *Jardins suspendus*, aujourd'hui nommés le *Tell-Amran-ibn-Ali*. Les *Jardins suspendus*, qu'on appellerait plus justement jardins *aériens*, étaient composés de terrasses superposées dans les voûtes desquelles on pouvait circuler. Le tout était planté d'arbres et donnait à la construction l'air d'une montagne artificielle. Des turbines y montaient l'eau. Nabuchodonosor les construisit pour donner à son épouse, originaire de Médie, l'image d'une montagne artificielle. La ruine

des Jardins suspendus forme aujourd'hui un trapèze de 500 et de 300 mètres de longueur, et a une surface de 15 hectares. E. Entre le *Kasr* et l'*Amran-ibn-Ali* se trouvent une foule de collines, qui formaient les communs royaux, et probablement aujourd'hui les *bains* dont parle Arrien. F. D'autres temples couvraient encore la rive gauche de la cité ; il y avait aussi le grand parc. G. Sur la partie de la rive droite se trouvait le vieux palais, ou le *petit palais* dont parle Diodore. C'est là qu'habitait Alexandre et qu'il tomba malade. Le palais avait été restauré par Nériglissor ; l'enceinte de la rive droite pouvait renfermer 60 hectares. — 4. Ville du *Nord-Est* ou *Cutha*, se trouve à 14 kilomètres au nord-est de Hillah. C'est là que le monticule de l'Oheynir marque l'emplacement du sanctuaire de Nergal, ou de la planète de Mars. Cutha, située au coin nord-est, était sans doute unie à l'Euphrate par un canal ; une construction particulière porte les noms de *Tell-Bender*, l'emporium. D'autres collines témoignent de l'ancienne magnificence de l'endroit. — 5. Ville du *Sud-Ouest* ou *Borsippa*, ville de la tour de Babel. C'est à Borsif et non à Babel, dit le Talmud Babylonien, qu'eut lieu la confusion des langues ; il prétend même que *Borsif* est pour *Bulsif*, de *Balal* « confondre », et *Saphah* « lèvre ». Une inscription trouvée par l'expédition française a prouvé l'exactitude d'une opinion émise depuis longtemps, que le *Birs-Nimroud* recélait les restes de l'antique Borsippa. L'assemblage très-étendu des ruines de Borsippa se trouve à 12 kilomètres de Hillah, vers sud-sud-ouest, 26 kilomètres de l'Ohyonie ; les ruines les plus gigantesques sont le *Birs-Nimroud* et l'*Ibrahim-el-Hahl*, où, selon les Arabes, Abraham, le premier musulman, fut jeté par Nimrod dans la fournaise ardente. Le Birs-Nimroud est la ruine de la *Tour à étages* d'Hérodote. Le monument, surtout édifié par Nabuchodonosor, s'éleva là où la légende plaçait la dispersion des langues. Les huit tours superposées que mentionne le père de l'histoire se composent d'un soubassement et de sept tours étagées. Chaque étage était consacré à une planète, et colorié de la couleur attribuée à cet astre. Dans le soubassement, se trouve le temple de Sin, le dieu de la lune. Il y eut les dispositions suivantes, et le classement ne peut avoir eu lieu que selon l'ordre des jours de la semaine :

	Planète	Couleur	Larg.	Haut. (en pieds).
1er étage. Soubassement.	. . . . .	. .	600	75
2e —	Saturne.	Noir.	180	75
3e —	Vénus.	Blanc.	156	75
4e —	Jupiter.	Orange.	132	75
5e —	Mercure.	Bleu.	108	75
6e —	Mars.	Ecarlate.	84	75
7e —	Lune.	Argent.	60	75
8e —	Soleil.	Or.	36	75

On montait par des rampes extérieures ménagées dans le corps même des tours ainsi superposées. Dans la dernière tour se trouvait le sanctuaire du dieu Nébo, l'inspecteur des légions célestes. C'est là probablement qu'une femme désignée par le dieu devait seule passer la

nuit. Le père de l'histoire avait surtout été frappé par l'existence des deux grands centres d'habitations et de merveilles architectoniques, situées sur les deux rives opposées de l'Euphrate (Hér. I, 68). L'un était la cité royale comprenant la pyramide, dont Hérodote ne parle pas, puisqu'elle était détruite, l'autre, Borsippa avec la Tour existant encore de son temps (εἰς εμὲ τοῦτο ἔτι ἔν), comme il le dit expressément. Hérodote décrit d'une plume de maître la Tour à étages, et le sanctuaire qui se trouvait en bas. Ces deux parties de la ville se reconnaissent aux textes des rois, surtout de Nabuchodonosor qui fit imprimer sur toutes les briques la légende suivante : « Nabuchodonosor, roi de Babylone, restaurateur de la pyramide et de la Tour, fils aîné de Nabopollasar, roi de Babylone, moi ! » Le sanctuaire de Borsippa, le *E-Zoida*, « la maison de la droite »' peut-être la maison éternelle, contenait aussi le temple des *sept sphères*. Strabon ne parle pas de la Tour à étages, comme étant située à Babylone, mais comme Nabuchodonosor lui-même, il la place à Borsippa, en mentionnant un sanctuaire consacré à Apollon et à Arténus, c'est-à-dire au soleil et à la lune. Il y avait à Borsippa encore les temples de Ben, le dieu des orages, et le triple sanctuaire de la grande déesse, le temple *de la Vie*, le temple *de l'Ame* et le temple *de l'Ame vivante*, puis un autre consacré à Ninip, l'Hercule babylonien. Borsippa était fortifiée ; Sargon avait agrandi ses circonvallations avant que Nabuchodonosor ne la renfermât dans le grand carré babylonien. Démétrius défendit contre Séleucus les deux forts, la cité royale et Borsippa. Aujourd'hui la tour de Babel est encore représentée par la ruine de *Birs-Nimroud*, dont l'aspect puissant a frappé tous les voyageurs. Un pan de mur énorme s'élève encore à 11 mètres de hauteur sur la colline qui est vue à huit lieues d'étendue. Rien n'égale le spectacle qu'offre la ruine, quand, cachée par les brouillards du matin, elle surgit soudain par la disparition de ce rideau de nuages déchiré. La légende de la *Tour de Babel* est babylonienne ; elle se retrouvera un jour parmi les restes de la littérature chaldéenne ; un fragment la mentionne peut-être, mais cela est encore douteux. La légende elle-même s'est perpétuée dans l'écriture sumérienne : Borsippa est désignée par un idéogramme qui l'intitule la ville de *la Tour ruinée*, et le souvenir atteste, par lui seul, la persistance de l'antique tradition transmise par la Genèse. J. Oppert.

BACCHIDES, général des troupes de Démétrius Soter, roi de Syrie, dont il avait toute la confiance. Il était en même temps gouverneur de la Mésopotamie (ἐν τῶ πέραν τοῦ ποταμοῦ, c'est-à-dire au-delà de l'Euphrate, 1 Mach. VII, 8). Bacchides, appuyé sur le parti syrien de Jérusalem, livra plusieurs batailles à Judas Machabée et à Jonathan, qui s'étaient mis à la tête du parti des patriotes ; il occupa même pendant quelque temps la capitale qu'il avait fait fortifier. Mais ayant été battu à son tour, il dut conclure la paix et reconnaître le pouvoir des Machabées, sous l'autorité des princes syriens (1 Mach. VII, 10 ss., 28 ss.; IX, 18, 50, 60 ss.).

BACH (Jean-Sébastien). La famille des Bach a été la famille la plus féconde en musiciens que l'on connaisse. Le don musical, héréditaire

par nature, ne s'est jamais maintenu d'une manière aussi persistante et aussi caractérisée de père en fils. Pendant plus de deux cents ans, du seizième au dix-huitième siècle, cette famille n'a cessé de produire des artistes hors ligne. Son ancêtre Veit Bach, boulanger à Presbourg et chassé de sa ville natale comme protestant, se retira dans le duché de Saxe-Gotha. Dans ses loisirs il ne faisait que chanter en s'accompagnant de la guitare. Il transmit ce goût à ses deux fils dont les descendants inondèrent la Saxe et la Thuringe de musique et d'enfants musiciens. Un fait intéressant est que l'entente patriarcale qui unissait cette famille subsista pendant près de deux siècles, et que la musique fut son lien constant. Très-nombreux et dispersés, les Bach convinrent de se réunir une fois par an à jour fixe. Cet usage se perpétua jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, et plusieurs fois l'on vit jusqu'à cent vingt personnes du nom de Bach réunies au même endroit. Leurs divertissements consistaient en exercices de musique. Ils débutaient par un hymme religieux chanté en chœur et prenaient ensuite pour thèmes des chansons populaires à quatre, cinq et six parties. Cette famille est la plus remarquable incarnation de la musique protestante proprement dite. Elle représente assez bien le peuple improvisant, musiquant et chantant de son propre élan. — Son membre le plus distingué devait cependant dépasser de beaucoup cette sphère, et devint le plus grand des compositeurs religieux de l'Allemagne. Jean-Sébastien Bach naquit le 21 mars 1685, à Eisenach, où son père Jean-Ambroise était musicien de cour et de ville (*Hof-und Stadtmusiker*). Orphelin à dix ans et sans ressources, il dut se réfugier auprès de son frère aîné, Jean-Christophe Bach, organiste à Ordruff, qui lui donna les premières leçons de clavecin. Bientôt l'élève surpassa le maître. Dévoré du désir de posséder certaines partitions que son frère lui refusait obstinément, et ne pouvant se les procurer autrement, il se mit à les copier de nuit au clair de lune ; car il n'avait même point de chandelle à sa disposition. Ce travail dura six mois et affaiblit tellement sa vue, qu'il en resta myope pour la vie. A la mort de son frère en 1704, il devint d'abord choriste d'église, puis violoniste à la cour de Weimar, puis organiste à l'église d'Arnstedt. Dès lors il fut reconnu comme le premier organiste de l'Allemagne ; nombre de villes et de princes se le disputaient. Après avoir été successivement maître de concerts du duc de Weimar (1717), maître de chapelle du prince Léopold d'Anhalt-Kœthen (1721), il fut enfin nommé directeur de musique à l'école de Saint-Thomas, à Leipzig (1733), et garda cette place jusqu'à sa mort. En 1736, il reçut le titre honorifique de compositeur du roi de Pologne. A cette époque son deuxième fils Charles-Philippe-Emmanuel entra au service de Frédéric II de Prusse, qui voulut voir le vieux Bach et le fit venir à Potsdam pour essayer ses pianos et ses orgues, sur lesquels il fit merveille. Ce fut son dernier voyage. Dans les dernières années de sa vie, il perdit la vue ; l'opération qu'il subit ne fit qu'aggraver son état et hâter sa fin. Il mourut le 30 juillet 1750, à l'âge de 66 ans. Marié deux fois, il eut sept enfants de sa première femme et treize de la seconde, dont dix fils tous plus ou moins musi-

ciens. — La vie de Sébastien Bach n'offre aucun incident remarquable. Son caractère fut celui d'un bon pasteur de campagne et n'eut rien de la fière indépendance, de l'originalité capricieuse d'un Mozart ou d'un Beethoven. Ses biographes sont unanimes à louer ses qualités d'époux, de père, d'ami, son naturel bienveillant, égal et facile, ses habitudes hospitalières. Peu soucieux des richesses et dédaignant les succès populaires, il n'estimait que les éloges des connaisseurs et préférait à tout les douceurs d'une vie retirée et laborieuse. Sa modestie était si grande qu'il faisait peu de cas de son génie et n'attribuait ses succès qu'à son travail. A quelqu'un qui lui demandait comment il avait acquis son talent prodigieux, il répondit naïvement : « En travaillant beaucoup ; tous ceux qui voudront travailler de la même manière y parviendront comme moi. » Bach jouit de son vivant d'une grande renommée, mais son génie ne fut vraiment apprécié qu'après sa mort. Ses œuvres les plus originales, celles pour piano et celles pour clavecin, ne furent imprimées et connues que longtemps après sa mort. Il les composait pour un petit cercle d'amis, et une fois jouées, les entassait dans une armoire. On dut les y repêcher quarante ans après sa mort, et ce fut toute une découverte. L'attention publique fut d'abord mise en éveil par Mozart. Celui-ci passait à Leipzig sur la fin de sa vie. Doles, directeur de musique à l'école Saint-Thomas, lui fit entendre un motet de Bach, qui produisit une vive impression sur l'auteur de *Don Juan*. Il s'écria : « Dieu merci, voilà du nouveau ; ici j'apprends quelque chose. » Cette anecdote fit le tour de l'Allemagne, et à partir de ce jour on se mit à déterrer et à publier les œuvres inédites du maître. Une société se forma en 1850 pour la publication de ses œuvres complètes, et aujourd'hui encore Bach a ses adorateurs, ses fanatiques, son école, ses fêtes et sa petite église qui, pour être en dehors du mouvement musical actuel, n'en est pas moins fervente. Bach a été tout d'abord le premier organiste du monde et l'inventeur du style fugué qu'il a poussé jusqu'à son dernier degré de perfection et même jusqu'au formalisme abstrait. Les caractères distinctifs de son style sont une originalité foncière, une élévation soutenue, une teinte mélancolique mêlée de bizarrerie. Les thèmes ingrats et baroques lui plaisent ; il a l'air de s'en amuser et de les manier pour le plaisir de la difficulté vaincue. Bach marque dans l'histoire de la musique allemande la fin de la période hiératique et y occupe une place semblable à celle de Giotto dans l'histoire de la peinture italienne. Sa musique est essentiellement de la musique sacrée et de la musique d'église. S'il a clos une période, il a préparé aussi la période nouvelle ; car, en élaborant le monde de l'harmonie jusque dans ses dernières profondeurs, il a fourni à ses successeurs des ressources infinies pour l'orchestre comme pour les voix. Beethoven, qui lui ressemble si peu, en fit son bréviaire, et conserva pour lui un véritable culte jusqu'à la fin de sa vie. Le nombre de ses œuvres : motets, cantates, fugues, préludes, etc., est prodigieux. L'expression la plus complète et la plus haute de son génie se trouve dans son oratorio : *La Passion selon saint Matthieu*. Elle est écrite à deux chœurs et à deux orchestres, avec récitatifs, airs,

chœurs et chorals harmonisés. Les idées hardies, les combinaisons compliquées, les effets inattendus s'y succèdent, sans que tous ces motifs répartis sur de grandes masses vocales et instrumentales nuisent à l'unité de l'œuvre. Bach se montre à nous dans son chef-d'œuvre comme le représentant le plus élevé et le plus parfait de la musique protestante confessionnelle. Cette musique est à celle de Palestrina ce que la religion de Luther est à la métaphysique et au mysticisme transcendant d'un saint Augustin. Cet oratorio de la Passion nous représente le genre d'édification propre à la communauté croyante, renfermée dans son dogme, mais dégagée dans une certaine mesure par le sentiment. Enoncer ce fait, c'est dire quelle fut l'excellence de Bach, et c'est aussi marquer sa limite. Nous trouvons ici l'âme humaine qui, dans le cercle de la foi de Luther et dans une chaste contrainte, s'élève aux plus hauts mystères de la religion et se répand en effusions intimes devant la grandeur du Crucifié. Ce n'est pas, comme dans Beethoven, l'homme libre qui, à travers tous les combats, tous les doutes et toutes les angoisses de la vie, arrive à l'affirmation d'une foi qui est au-dessus de toutes les confessions, de tous les temps et de tous les climats. Mais dans son genre et sur son domaine Bach est un maître inimitable. E. Schuré.

BACON (Roger) [1214-1294], surnommé *doctor mirabilis*, est l'un des savants les plus originaux qu'ait produits le moyen âge. Né à Ilchester, dans le comté de Sommerset, il fit ses études à Oxford et à Paris, subit l'influence de Robert Grosshead, évêque de Lincoln, esprit vraiment éclairé et libéral, qui le détermina à entrer dans l'ordre des franciscains dont il attendait de grandes choses (1240). Fixé à Oxford, où il continua à étudier et à enseigner, il ne tarda pas à scandaliser par ses libres opinions les moines, ses collègues, dont il censurait d'ailleurs avec une courageuse franchise les mœurs dissolues. Roger Bacon passa en prison la majeure partie de sa vie, et ce ne fut que sous le pontificat de Clément IV qu'il jouit de quelque liberté. C'est à ce pape, ami des lumières, qu'il dédia son *Opus majus* (1265), dont il a présenté successivement deux réductions dans son *Opus minus* et dans son *Opus tertium*. Une édition incomplète du premier a été donnée en 1733 à Londres par Sam. Jebb; ce n'est que de nos jours, et grâce aux découvertes faites par V. Cousin, qu'une édition complète en a été donnée par J.-S. Brewer, *Rogeri Bacon opera quædam hactenus inedita*, Londres, 1859. On ne connaissait pendant longtemps de Bacon que son *Epistola de secretis operibus artis et naturæ et de nullitate magiæ*, éditée par J. Dee, à Paris, en 1542, et traduite en français, en 1557, par Girard de Tournus, sous le titre : *De l'admirable pouvoir de l'art et de la nature*, ainsi qu'un *Speculum alchemicum*, également traduit en français. Usser, dans son *Historia dogmatica de scripturis*, ed. Wharton, Lond., 1690, a inséré des fragments d'un ouvrage de Bacon, *De laude Scripturæ sacræ*. Un grand nombre d'ouvrages manuscrits sur la grammaire, les mathématiques, la physique, la géographie, la chimie, la logique, la philologie, etc., se trouvent à la bibliothèque de l'université d'Oxford. — L'importance de Roger Bacon est dans l'opposition énergique qu'il fit à la méthode

scolastique dont il dénonça avec courage le formalisme et les subtilités. Il ébranla sans hésiter les autorités insuffisantes sur lesquelles, en matière scientifique, on ne cessait de s'appuyer, à savoir Aristote, dont il déclara un jour avoir envie de brûler tous les ouvrages pour ouvrir une carrière nouvelle à la curiosité de l'esprit humain, comme les Pères de l'Eglise, dont il combattait l'infaillibilité en montrant qu'ils s'étaient maintes fois corrigés et divisés, et dont il dit : *Quod si vixissent usque nunc, multa plura correxissent et mutassent* (*Op. magn.*, p. 17). A ces autorités caduques, dont l'unique force consiste dans la prescription que leur a donnée l'habitude, Bacon oppose d'abord la rigueur des démonstrations que présentent les mathématiques, qu'il proclame la première des sciences parce que la quantité est la première catégorie après la substance et que nous ne reconnaissons les choses spirituelles et éternelles que par les choses corporelles et temporelles. Mais si la méthode d'induction propre aux mathématiques séduit l'esprit de Bacon, il ne tarde pas à donner la préférence à l'expérience qui en est le complément indispensable et le critère même de la vérité. La preuve abstraite, en effet, ne suffit pas ; seule, la vue de la réalité peut calmer la raison. L'expérience est la maîtresse de toutes les sciences spéculatives : *Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Argumentum concludit, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiæ. Hæc sola scientiarum domina speculativarum* (*Op. magn.*, p. 465). En matière religieuse, Bacon ajoute à la démonstration mathématique et à la méthode expérimentale un nouveau complément : il l'appelle la foi, qui est une expérience aussi, mais des choses invisibles. Pour posséder la vérité divine, il faut s'élever d'un degré : *Oportet primo credulitatem fieri, donec secundo sequitur experientia, ut tertio ratio comitetur.* Notre auteur a admirablement entrevu le caractère propre de la théologie et le but pratique qu'elle doit poursuivre, lorsque, la plaçant au-dessus de la spéculation pure, il disait que l'*intellectus practicus* était plus noble que l'*intellectus speculativus* (*l. c.*, p. 47). Bacon assignait le rang le plus éminent à la Bible dont il disait : *Tota sapientia est ibi principaliter contenta et fontaliter* (p. 421); le droit canonique et la philosophie, qui n'en sont que le développement, doivent toujours y être ramenés. Les laïques sont exhortés à lire la Bible dans le texte original, à cause des fautes nombreuses dont fourmillent les versions. — Bacon a porté son esprit curieux et investigateur dans les domaines les plus divers, et un grand nombre d'inventions et de découvertes modernes ont été, sinon faites, du moins entrevues par lui. Citons seulement son projet de réforme du calendrier, ses observations sur la réfraction de la lumière, son explication de l'arc-en-ciel, sa description de la chambre noire, des verres grossissants, du télescope, de la pompe à air, de la poudre à canon, des véhicules par eau et par terre au moyen de la vapeur ; il recommandait des études philologiques sérieuses aux jeunes gens placés sous sa direction, et démontrait aux missionnaires l'utilité des connaissances géographiques et ethnographiques ; mais, fortement engagé dans les illusions superstitieuses de son temps, il avait une

prédilection particulière pour l'alchimie et l'astrologie : il espérait trouver le secret de faire de l'or au moyen de la pierre philosophale et déclarait qu'il était indispensable de consulter les étoiles avant de s'engager dans une entreprise. Aussi ce grand esprit, si jaloux d'affranchir ses contemporains de la servitude de la routine, fut-il accusé par eux de sorcellerie. — Voyez : Ritter, *Gesch. der christl. Philosophie*, IV, p. 473 ss.; Neander, *Kirchengesch.*, V, p. 565 ss.; *Protest. Monatsblætter*, 1866, H. 2; Charles, *R. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Bord., 1862. F. LICHTENBERGER.

BACON (François), né à Londres en 1561, montra de bonne heure une merveilleuse aptitude pour toutes les sciences. Sous le règne d'Elisabeth, il ne put, malgré ses talents oratoires, sa renommée de jurisconsulte et sa complaisance servile, obtenir un poste qui satisfît son ambition. Il se concilia la faveur de Jacques Ier et fut nommé successivement garde des sceaux, lord grand-chancelier, baron de Verulam, vicomte de Saint-Alban; mais des actes de vénalité dont il dut se reconnaître coupable, l'obligèrent de se démettre de ses charges (1621), et jusqu'à sa mort (1626) il se consacra plus librement aux travaux scientifiques qu'il reconnaissait comme sa vraie vocation. Dès sa jeunesse, il avait conçu le plan d'une réforme des sciences; il exposa ses pensées dans un ouvrage intitulé *Instauratio magna scientiarum*, 1620, qui était formé pour la plus grande partie de deux traités publiés auparavant, le *De dignitate et augmentis scientiarum* et le *Novum organum*. Bacon partage le sentiment de Telesius, de Ramus, de Campanella sur la méthode scolastique et sur les sciences qu'elle a produites. « *Instauratio facienda est ab imis fundamentis.* » (*Org.*, I, 31.) A cet effet, il faut abandonner les hypothèses, les concepts abstraits, ainsi que la déduction, le syllogisme aristotélicien, et observer la réalité, c'est-à-dire la nature. Aussi son *Organum* a reçu un sous-titre : *sive indicia vera de interpretatione naturæ*, et l'esprit pratique, utilitaire du philosophe anglais se manifeste dans l'addition : *et regno hominis.* « *Meta scientiarum vera et legitima non alia est quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis* » (*Org.*, I, 81). Bacon reconnaît d'autres sciences, la logique, les mathématiques, l'histoire; mais il les subordonne à la philosophie de la nature : « *Pro magna matre scientiarum haberi debet.* » (*Org.*, I, 79). L'observation fournit seulement les matériaux de cette philosophie; c'est par l'induction qu'on s'élève des phénomènes aux lois, aux formes nécessaires des êtres. Bacon décrit avec beaucoup de soin les règles de cette méthode nouvelle; il aurait voulu en écarter l'emploi de tout principe général, mais dans le cours de ses indications il est obligé de recourir à quelques notions initiales, sans se prononcer toutefois sur le nombre et la teneur de ces principes premiers. Du reste c'est généralement la théologie qui lui en garantit la vérité, par exemple pour l'axiôme que la quantité de la matière n'augmente ni ne diminue (*De dign.*, I). Car à ses yeux le monde de la connaissance est partagé en deux domaines distincts : l'un profane, objet de nos libres investigations, l'autre sacré, révélé dans la parole divine. Il admet bien une théologie naturelle,

mais il la juge tout au plus capable de réfuter l'athéisme et non de nous faire connaître la volonté de Dieu et le culte légitime (*De dign.*, III, 2). C'est la révélation qui nous fournit les vérités suprêmes, qui sont des mystères, et « *quanto mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris Deo et fit victoria fidei nobilior.* » (*De dign.*, IX, 1.) Le champ de cette théologie sacrée est très-étendu; c'est elle qui nous instruit au sujet de notre âme rationnelle (*ibid.*, IV, 3), elle qui nous dit nos devoirs et fonde un système éthique (*ibid.*, IX, 1). Le rôle de la philosophie en cette matière est celui d'une prudente domestique, d'une suivante fidèle et toujours prête à obéir au moindre signe (*ibid.*, VII, 3). Bacon avait débuté (1597) par un ouvrage de morale, des *Essais*, une imitation de Montaigne, où l'on trouve nombre de pensées ingénieuses (par ex. : *leves gustus in philosophia movent fortasse in atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducunt*, XVI), mais qui ne veulent être que des réflexions détachées. Divers écrits religieux de Bacon montrent qu'il était sincère dans son orthodoxie rigoureuse; un ouvrage posthume, *Christian paradoxes* (1645), qui énumère les contradictions du christianisme, ne peut s'expliquer que par une crise momentanée de ses croyances. Mais ce dualisme d'un domaine sacré et d'un domaine profane montre que Bacon ne s'est pas élevé vers les problèmes supérieurs de la méditation. Une pareille mutilation de la pensée, autorisée par l'exemple d'un si brillant esprit, devait exercer une influence fâcheuse sur les travaux des savants, en les encourageant à se désintéresser, plus ou moins respectueusement, des questions religieuses et morales. A ce titre, Bacon fut, contre son gré, un des promoteurs de l'empirisme moderne qui ne veut connaître d'autres sciences que celles de la nature. — Ses œuvres complètes, précédées de sa vie par Mallet, ont paru à Londres, 1740; ses écrits philosophiques ont été publiés par M. Bouillet, 1834; en français, par M. Riaux, 1842. En 1799, l'abbé Eymery, dans son ouvrage *le Christianisme de Bacon*, opposait la foi de ce philosophe à l'incrédulité des savants du dix-huitième siècle. — Voy. Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, 1857; Macaulay, *Bacon*, Revue d'Edimbourg, juil. 1837. A. Matter.

BADE (Colloque de). Les promoteurs du colloque de Bade furent Jean Faber, vicaire général de l'évêché de Constance, et le docteur Eck, le champion attitré de Rome. Dès le 13 août 1524, ce dernier, dans une lettre aux confédérés, s'offrit à convaincre Zwingle d'hérésie, dans une disputation publique. Ce n'est cependant que le 13 mars 1526 que le colloque fut convoqué à Bade, « dans le but, disait-on, d'empêcher Zwingle et consorts de répandre dans la confédération leurs doctrines dangereuses, de ramener de l'erreur et d'apaiser le commun peuple. » Zwingle, craignant pour sa sécurité, refusa de se rendre à ce colloque, dont, du reste, il ne se promettait pas de bons résultats. « *Istud unum caveo*, écrit-il à Vadian, *ne optima plebs helvetica horum nebulonum, Fabri videlicet et Ecciorum, strophis committatur, id autem oligarcharum perfidia.* » Ce refus déjà fut considéré par les catholiques comme une victoire, et les amis mêmes du réformateur l'en blâmèrent. Œcolampade

y vint de Bâle et Berthold Haller de Berne. Le colloque fut solennellement ouvert le 21 mai. On discuta sur le sacrement de l'autel, le sacrifice de la messe, le culte de la Vierge, des saints et des images, le purgatoire, le péché originel et le baptême. La science et la douceur évangélique d'Œcolampade firent une profonde impression : « Plût à Dieu, disait-on, que ce grand homme pâle fût des nôtres. » Chaque parti désigna deux secrétaires; il fut défendu à tout autre de prendre des notes. Les catholiques s'attribuèrent la victoire; ils voulurent cependant empêcher la publication des actes, et, quand ceux-ci furent enfin publiés, ils n'en envoyèrent qu'un seul exemplaire à chaque commune, avec la défense de le communiquer à personne. Les conséquences du colloque furent très-graves; il consomma la scission religieuse de la Suisse. Avant le colloque, les populations des Waldstettes (Lucerne, Uri, Schwitz, Unterwalden) étaient inquiètes, agitées; leur confiance dans la cause papale avait été fortement ébranlée. Ayant vu cette cause défendue avec tant d'éclat, et jugeant les partisans de Zwingle convaincus d'erreur, elles montrèrent dès ce moment une antipathie croissante contre les doctrines nouvelles et contre le réformateur de Zurich, et l'on dut renoncer à l'espoir de gagner à la réforme la Suisse tout entière. Dans les villes au contraire, la Réforme l'emporta définitivement. — Voy. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, vol. 3; Mörikofer, *Leben Zwingli's*, vol. 2. CH. PFENDER.

BADE (Histoire religieuse). Le pays qui constitue aujourd'hui le grand-duché de Bade était découpé, au temps de la Réforme, en une quantité de territoires indépendants ou relevant de juridictions diverses. L'autorité ecclésiastique se partageait entre les évêques de Spire, Wurtzbourg, Mayence, Strasbourg, Constance et Bâle. Deux universités y étaient devenues des foyers de lumières: celle de Heidelberg, fondée en 1386, et qu'illustrèrent Mélanchthon, Bucer, Brenz, Billican, Schnepf, etc.; et celle de Fribourg (1456), d'où sortirent Capiton, Urbain Rhegius, Hédion et autres. Luther vint à Heidelberg en avril 1518; il y défendit la théologie augustinienne et biblique dans une disputation publique, et démontra dans une série de thèses que l'homme ne peut acquérir la justice par les œuvres de la loi et que, sans la doctrine de la croix, la connaissance de Dieu et de la loi ne peut lui être que nuisible. Les professeurs de l'université prirent part à cette disputation, dont Luther rend ainsi compte à Spalatin (18 mai 1518) : « *Quanquam enim peregrina illis videbatur theologia, nihilominus tamen et argute et pulchre adversus eam velitabantur, excepto uno, qui erat quintus et junior doctor; qui risum toti movebat auditorio, quando dicebat, si rustici hæc audirent, certe lapidibus vos obrucerent et interficerent.* » Et il ajoute : « *Eximia spes mihi est, ut, sicut Christus ad gentes migravit rejectus a Judæis, ita et nunc quoque vera ejus theologia, quam rejiciunt opiniosi illi senes, ad juventutem se transferat.* » Cette espérance fut justifiée; la réformation fit des progrès rapides sur la rive droite du Rhin, et gagna les savants, la noblesse et le peuple; mais elle subit les fluctuations de la politique de l'empire, étant alternativement tolérée, favorisée ou comprimée. Après l'édit de Worms, les évêques de Mayence, de Wurtzbourg et de Spire firent une

guerre acharnée aux nouvelles doctrines. A Fribourg on brûla, par la main du bourreau, 2,000 écrits évangéliques. « *Friburgi Brisgoiæ*, écrit Luther à Spalatin (sept. 1523), *nomen meum ne per viam quidem licet meminisse.* » — Ne pouvant suivre les destinées de la Réforme dans tous les territoires particuliers, nous devons nous borner aux plus importants. Au sud, sur la frontière de la Suisse, nous trouvons d'abord la cité qui reçut dans son sein le deuxième concile réformateur et vit se dresser le bûcher de Jean Huss. Constance accueillit favorablement la Réforme ; la bourgeoisie s'opposa à l'exécution de l'édit de Worms ; à l'archiduc Ferdinand qui réclamait l'expulsion des prédicateurs, le conseil répondit : « Nous ne voulons autre chose que l'Evangile affranchi des traditions humaines, pour la gloire de Dieu et la paix des consciences. » Les principaux réformateurs de Constance furent Jean Wanner, Jean Zwick et Ambroise Blaurer. A partir de 1525 on abolit les tribunaux ecclésiastiques ; l'évêque dut se transporter, avec son chapitre, à Meersbourg. La ville de Constance se joignit aux *Protestants* de Spire en 1529, et en 1530, à la diète d'Augsbourg, elle présenta, avec Strasbourg, Ulm et Memmingen, la *Confession tétrapolitaine ;* elle entra ensuite dans la ligue de Smalkalde, mais l'issue malheureuse de la guerre de Smalkalde amena pour elle la ruine de la Réforme. Ayant refusé de se soumettre à l'Intérim, Constance fut mis au ban de l'empire (1548) et pris par les Impériaux, après une courageuse résistance ; le culte catholique y fut rétabli ; beaucoup de bourgeois émigrèrent avec leurs pasteurs ; en 1555, la ville fut exclue de la paix d'Augsbourg, et bientôt les jésuites et les capucins y firent disparaître les derniers vestiges de l'Eglise évangélique. Dans le Haut-Rhin la domination autrichienne empêcha la Réforme de prendre racine ; la persécution l'étouffa là où elle tentait de s'établir. Dans les margraviats de Baden-Baden et de Baden-Durlach, elle fit d'abord de grands progrès. Le margrave Philippe se rendant (1526) à la diète de Spire, emmena son prédicateur, François Irenicus, qui y prêcha l'Evangile. Après la paix d'Augsbourg, les margraves Charles II et Philibert réorganisèrent dans leurs Etats le culte évangélique, avec l'aide de Christophe de Wurtemberg et de Jacques Andreæ. Mais sous l'influence d'Albert de Bavière, tuteur du margrave Philippe de Baden-Baden, les jésuites purent rétablir le culte catholique, de sorte que le nombre des protestants diminua considérablement. Dans le Palatinat, la Réforme fut d'abord tolérée par Louis V, qui pourtant resta lui-même attaché à l'Eglise romaine. Mais Frédéric II et surtout Othon-Henri établirent et organisèrent le culte luthérien. Othon-Henri appela à Heidelberg le théologien strasbourgeois Jean Marbach, et, le 4 avril 1556, il donna à l'Eglise une agende évangélique (*Kurpfälzische Kirchenordnung*). Pour réformer l'université, il fit venir, sur le conseil de Mélanchthon, Tielmann Heshus de Rostock, luthérien fougueux et passionné, qui eut bientôt les plus violentes disputes avec son diacre Guillaume Klebitz. Ce dernier ayant ouvertement attaqué la cène luthérienne, la querelle occasionna des conflits scandaleux jusque sur les marches de l'autel. Frédéric III expulsa les deux fanatiques, en 1559, et, ayant embrassé la foi réformée en 1560, il ap-

pela à l'université des théologiens calvinistes. Au grand déplaisir du peuple, on supprima dans les églises les orgues, les autels et les images, et l'hostie fut remplacée par du pain. Frédéric III fit faire par Zacharias Ursinus et Gaspard Olevianus le *Catéchisme de Heidelberg*, qui supplanta ceux de Luther et de Brenz. Il établit aussi la discipline calviniste de Genève dans toute sa rigueur; le professeur de médecine Thomas Eraste, membre du conseil d'Eglise, ayant protesté contre ce despotisme nouveau qu'on imposait aux consciences, fut accusé d'arianisme et excommunié; plusieurs pasteurs luthériens furent plus maltraités encore; Sylvan, emprisonné d'abord, fut accusé de blasphème, condamné sans jugement régulier, et décapité à Heidelberg, le 23 décembre 1572. Louis VI (1576-1583), fervent adhérent de la Formule de Concorde, rétablit le luthéranisme et destitua les pasteurs et professeurs réformés. Mais Jean-Casimir, tuteur de Frédéric IV, chassa de nouveau les luthériens et éleva son pupille dans le plus strict calvinisme. Frédéric V, devenu roi de Bohême, attira par son ambition et son incapacité les plus grandes calamités sur le Palatinat, que les troupes impériales occupèrent et dévastèrent, et qui resta jusqu'à la paix de Westphalie sous la domination catholique. En 1685, il échut à la ligue catholique du Palatinat-Neubourg, et dès lors l'Eglise réformée y fut opprimée: ce n'est qu'en 1705 que les réformés recouvrèrent leurs droits, par la médiation de la Prusse et du Brunswick. — En 1821 l'union des deux Eglises (luthérienne et réformée) fut établie dans le grand-duché de Bade. On reconnut comme règle de la foi la confession d'Augsbourg et les catéchismes de Luther et de Heidelberg, « en tant qu'ils réclament et appliquent la libre étude de l'Ecriture, seule source de la foi chrétienne. » En 1834 un synode pourvut l'Eglise unie d'une agende, d'un recueil de cantiques et d'un catéchisme passablement rationalistes. Comme après 1850 il y eut, en bien des endroits, un réveil de la foi luthérienne, on le réprima par les gendarmes, on infligea des amendes et la prison. Les pasteurs Eichhorn et Ludwig durent abandonner leurs troupeaux, et ce n'est qu'en 1854 qu'on accorda aux luthériens séparés le choix d'un pasteur. Dans aucun pays on n'a appliqué, autant que dans le Palatinat, ce funeste principe : *Cujus regio, illius religio*. C'est peut-être à ces fréquents changements de confession, plus encore qu'à l'enseignement dissolvant du professeur Paulus de Heidelberg, qu'il faut attribuer l'indifférence du protestantisme badois pour toute tradition religieuse et ecclésiastique. Aujourd'hui le grand-duché de Bade est, avec le Palatinat de la rive gauche, le champ d'expériences (*Experimentirwinkel*) où le *Protestantenverein* essaye les réformes les plus radicales, sur le terrain de l'Eglise aussi bien que de l'école (Vierordt, *Gesch. der Ref. im Grossherz. Baden*). CH. PFENDER.

BADE (Statistique religieuse). Le grand-duché de Bade comptait, au 1er décembre 1875, 1,507,179 habitants, savoir : 517,851 protestants, 958,907 catholiques, 3,842 chrétiens d'autres confessions, 26,492 israélites, 87 adhérents d'autres cultes. Les protestants habitent surtout les anciennes possessions héréditaires de la maison de Bade; les catholiques, les territoires annexés plus récemment au grand-duché. — 1° Les

deux confessions protestantes sont fondues en une seule depuis le synode général de 1821. L'autorité suprême réside à la fois dans le synode général élu par les paroisses et dans le conseil supérieur évangélique, composé d'un président et de dix conseillers nommés par le gouvernement et de quatre délégués du synode. Les paroisses sont groupées en 35 décanats; chaque décanat a son synode particulier, chaque paroisse son conseil d'Eglise. Les biens d'Eglise, assez considérables, sont administrés par des autorités assez diverses, sous la surveillance du conseil supérieur. La Faculté de théologie et le séminaire de Heidelberg forment les pasteurs. Cette Faculté, longtemps florissante, est tombée aujourd'hui, sous l'influence de ses chefs actuels, à avoir (été de 1876) 9 étudiants pour 9 professeurs. — 2° L'Eglise catholique forme l'archidiocèse de Fribourg, érigé le 16 août 1821. Les biens ecclésiastiques sont administrés par une commission d'Etat composée d'un président et de six conseillers. Le pays est partagé en 82 décanats, 729 paroisses, 114 chapellenies et 224 vicariats. Les prêtres sont instruits au séminaire et à la Faculté de théologie de Fribourg : (été de 1876) 7 professeurs, 47 étudiants. — 3° Les vieux-catholiques sont au nombre de 17,203, formant 44 paroisses et sociétés (Rapport de M. de Schulte au synode des vieux-catholiques à Bonn, le 7 mai 1876). — 4° Parmi les chrétiens d'autres confessions, il y a environ 1,500 mennonites. — 5° Les israélites sont régis par une conférence administrative, composée d'un délégué grand-ducal, de 4 membres laïques et d'un rabbin. Dans les questions de doctrine, on appelle à siéger 2 rabbins de plus. Le territoire est divisé en 15 rabbinats de district. Les juifs ne jouissent de tous les droits de citoyens que depuis 1849. La constitution de 1818 n'admettait à ces droits que les membres des confessions chrétiennes. Les biens d'Eglise suffisent à peu près aux dépenses des cultes. La part contributive de l'Etat n'est, au budget de 1876, que de 215,522 marcs. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1877 ; *Hof-und Staats-Handbuch des Grossherzogthums*, Baden, 1876, etc. E. VAUCHER.

BADUEL (Claude), humaniste, professeur et pasteur, naquit à Nîmes au commencement du seizième siècle, d'une famille obscure, s'adonna avec ardeur à l'étude et s'éprit d'une vive passion pour le mouvement littéraire de la Renaissance. Cette passion le conduisit de Nîmes à Paris, de Paris à Louvain où il connut Jean Sturm, de Louvain à Wittemberg où il visita Mélanchthon, en 1534. Il s'ouvrit dès lors aux idées de la Réforme qui lui sembla la conclusion légitime et la sauvegarde nécessaire de la Renaissance. Recommandé par Mélanchthon à la reine de Navarre, Marguerite de Valois, et soutenu dans ses études par les libéralités de cette princesse, il séjourna à Strasbourg en 1538, dans la maison de Bucer, fit la connaissance de Calvin, dont il resta l'ami, et assista aux débuts du gymnase fondé par Jean Sturm. Professeur ensuite à Paris, il fut désigné par sa royale protectrice pour diriger le collége et l'université des arts que la municipalité de Nîmes venait de fonder, sur autorisation et lettres patentes de François Ier. Ouvert en 1540, cet établissement ne tarda pas à fleurir ; mais de déplorables querelles avec Guillaume Bigot, que Baduel avait appelé pour enseigner la philosophie à

côté de lui, et qui était l'adversaire déclaré des études littéraires, troublèrent l'ordre du collége et le repos de Baduel. Il chercha en vain la tranquillité dans les écoles de Carpentras (1544) et de Montpellier (1546) où il enseigna quelque temps. Revenu à Nîmes, mais dénoncé comme luthérien, pressé d'ailleurs par sa conscience de professer le nouveau culte auquel il adhérait intérieurement, il quitta Nîmes vers la fin de 1550, séjourna quelques mois à Lyon, où il encouragea comme pasteur le zèle des protestants secrets de cette ville, et trouva enfin à Genève (1551) la pleine liberté de conscience à laquelle il aspirait depuis si longtemps. Il y collabora aux grands ouvrages de Crespin et de Robert Estienne, fut reçu bourgeois de la ville en 1556, nommé pasteur à Russin la même année, et un peu plus tard à Vandœuvres. Il fut enfin appelé à l'Académie de Genève en 1560 et y professa la philosophie et les mathématiques jusqu'à sa mort, arrivée en 1561. Lettré éminent, chrétien conséquent, il avait toujours subordonné ses intérêts personnels à ceux des études, et l'intérêt des études à celui de sa foi. — Baduel a laissé plusieurs écrits parmi lesquels nous citerons : une *Lettre à Sadolet* sur la marche à suivre dans l'éducation de la jeunesse ; un *Traité sur le mariage des gens de lettres*, où il combat le préjugé qui vouait les professeurs au célibat ; des *Annotations* sur quelques discours de Cicéron ; divers *Discours* scolaires ou de circonstances ; des *Traductions* en latin de traités d'Isocrate et de sermons de Calvin ; enfin des *Lettres*, inédites, dont une copie se trouve à la bibliothèque de la ville d'Avignon. Tous ces ouvrages sont écrits en un latin très-pur et modelé sur celui de Cicéron. M.-J. GAUFRÈS.

BAHRDT (Charles-Frédéric) [1741-1793] est le représentant le plus avancé du rationalisme vulgaire, et l'un des types les plus laids de la théologie allemande à la fin du dernier siècle. Elevé dans la savante école de Schulpforta, où il se distingua par ses talents non moins que par sa légèreté, Bahrdt fit ses études en théologie à Leipzig, sous la direction de Crusius, dont il adopta l'orthodoxie confuse et bizarre. Nommé professeur à l'université d'Erfurt, il jeta le masque dont il avait jusque-là couvert ses hérésies, et enseigna le rationalisme le plus superficiel. A la platitude de la doctrine, Bahrdt ajouta le cynisme de la conduite. Obligé de quitter l'Allemagne, en présence de la réprobation universelle dont il était l'objet, il passa quelque temps en qualité de pédagogue au gymnase de Marschlintz, dans le canton des Grisons ; puis, ayant eu l'autorisation de revenir dans son pays natal, il fonda près de Worms, d'après les principes de Basedow, un établissement d'éducation auquel il donna le nom prétentieux de *philanthropinum*. Plus tard, nous le trouvons établi à Halle, sous la protection du ministre prussien Zedlitz, favorable aux nouvelles doctrines, vivant du produit de souscriptions recueillies à Berlin et de l'exploitation d'une auberge fréquentée par les étudiants que Bahrdt façonnait à ses idées. Bahrdt se vit, à la fin de ses jours, impliqué dans des poursuites pour affiliation à une société secrète, et fut condamné à un an de prison pour un pamphlet qu'il avait publié contre le gouvernement à l'occasion de l'édit de religion de 1787. Dans son *Autobiographie* (Berlin, 1790, 4 vol.), Bahrdt

indique les titres de 126 ouvrages dont il est l'auteur. Nous citerons dans le nombre ses *Neueste Offenbarungen Gottes in Briefen u. Erzæhlungen*, Riga, 1772, 4 vol., sorte de paraphrase du Nouveau Testament, remplie des opinions et des conjectures les plus étranges; ses *Briefe über die Bibel im Volkston*, 1783-1791, 12 vol., et son *Ausführung des Plans u. Zwecks Jesu in Briefen*, 1784. Pour expliquer naturellement l'origine du christianisme, Bahrdt imagine un roman très-compliqué sur le développement de la jeunesse du Christ, dressé par une société secrète à son rôle messianique et pourvu par elle de connaissances médicales et de remèdes inconnus jusqu'alors. On peut dire que tout l'effort de Bahrdt consistait à traduire les idées chrétiennes dans un rationalisme affranchi de tout sérieux et de toute retenue. Le succès que ces ouvrages ont eu auprès d'une grande partie du public éclairé de l'Allemagne est l'un des plus tristes symptômes de l'affaiblissement du sentiment religieux à la fin du dernier siècle. — Voyez : Tholuck dans ses *Vermischte Schriften*, II, p. 110 ss., et Prutz, *K. Fr. Bahrdt, Beiträge zur Geschichte seiner Zeit u. seines Lebens*, dans Raumer, *Histor. Taschenbuch*, 1850.

BAIER (Jean-Guillaume) [1647-1695], savant théologien luthérien qui professa à Iéna et à Halle. Par sa tendance il se rattache à l'école qui forme la transition entre l'orthodoxie stricte et le piétisme dont Baier subit fortement l'influence. Dans la christologie, il rejeta la doctrine de l'ubiquité; dans la théorie du sacrement, il nia la présence d'une *materia cœlestis* comme élément constitutif; il demanda que l'exorcisme, lors du baptême, fût considéré comme un ἀδιάφορον, et distingua, dans le recueil canonique du Nouveau Testament, des *libri primi et secundi ordinis*. La science de Baier avait un caractère véritablement encyclopédique. C'est ce que prouve son vaste *Compendium theologiæ positivæ, homileticæ, historicæ, moralis et exegeticæ* (1673-1694), qui embrasse toutes les branches de la théologie. Baier, suivant l'impulsion donnée par Calixte, traita avec prédilection la symbolique et chercha avec une ardeur infatigable les moyens de réconcilier les catholiques et les protestants, comme aussi d'unir en un même faisceau les diverses branches du protestantisme. De ces efforts sont nés ses deux ouvrages : *Collatio doctrinæ pontificiorum et protestantium*, 1692, et *Collatio doctrinæ quakerorum et protestantium*, 1694.

BAINS chez les Hébreux. La chaleur et la poussière propres aux pays de l'Orient nécessitent l'usage fréquent des bains, reconnu d'ailleurs comme indispensable pour se préserver contre les maladies de la peau. Chez les Hébreux, les bains étaient prescrits comme un devoir élémentaire (Néh. IV, 23), et même, dans certains cas, ordonnés par la loi et placés sous la sanction de Dieu (Lév. IV, 8 ss.; XV, 5, 18; XVII, 16; XX, 6; Nomb. XIX, 19; Deut. XXIII, 11). On ne se baignait pas seulement dans les rivières (Lév. XV, 13; 2 Rois V, 10), mais aussi dans les maisons, qui avaient parfois un bassin spécial disposé à cet effet (2 Sam. XI, 2; Suzanne XV; cf. Josèphe, *Antiq.*, XIV, 15, 13). Plus tard, les villes de la Palestine empruntèrent aux Grecs et aux Romains l'usage des bains publics (Jos., *Antiq.*, XIX, 7, 5). Les historiens postérieurs à l'exil

mentionnent, comme possédant certaines vertus curatives, les thermes de Tibériade, de Gadara et de Kalirrhon (Pline, V, 15; Jos., *B. J.*, I, 33, 5).

BAIUS (Michel), en français *de Bay*, naquit en 1513 à Melin, petite localité du Hainaut. Disciple de l'université de Louvain, il fut nommé en 1540 surintendant d'une institution de bienfaisance. En 1551, nous le retrouvons docteur en théologie et professeur suppléant à Louvain, où, de concert avec J. Hessels, il remplaçait les théologiens Tapper et Ravenstein, envoyés par cette université au concile de Trente. Il donna dès lors à son enseignement une tendance augustinienne qui scandalisa beaucoup ces derniers à leur retour. Une vive controverse s'éleva. Les franciscains jetèrent feu et flamme contre cet augustinisme ressuscité, qui niait la capacité de l'homme naturel pour faire le bien ainsi que le mérite des œuvres. On surprit à la Sorbonne, grâce à d'habiles manœuvres, la condamnation de dix-huit thèses tirées des écrits de Baïus. Cependant Baïus et Cornelius Jansen (V. l'art. *Jansénisme*) furent envoyés en 1563 par Granvelle au concile de Trente. A leur retour, la controverse reprit de plus belle à propos des écrits de Baïus sur le libre arbitre, le mérite des œuvres, les vertus des impies, et les adversaires de Baïus finirent en 1567 par obtenir du pape Pie V la bulle *Ex omnibus afflictionibus* qui réprouvait 76 thèses extraites de ces traités, et, sans nommer Baïus, chargeait Granvelle d'étouffer toute nouvelle dispute au sujet des doctrines condamnées. Baïus insistait surtout sur la profondeur de l'état de péché qui a suivi la chute, état tel que nul n'échappe à cette triste condition, ni les régénérés eux-mêmes, ni les saints, ni même la Vierge Marie. Aucune œuvre de satisfaction, mais uniquement l'imputation du mérite du Christ, nos bonnes œuvres toutefois entrant en ligne de compte, peut nous procurer le salut. Baïus se soumit au décret pontifical, et dans ses leçons combattit les doctrines condamnées, mais en déclarant que ce n'étaient pas les siennes et qu'on les lui avait imputées à tort. Cependant un certain levain d'indépendance augustinienne ne cessait de se faire voir dans ses leçons. Par exemple il soutenait que les évêques tenaient leur pouvoir, non du pape, mais immédiatement de Dieu. En 1577 il devint chancelier de l'université et par cela même inquisiteur général des Pays-Bas. En 1588 Sixte-Quint dut encore intervenir pour imposer silence aux deux partis qui, malgré la bulle de Pie V, avaient repris les armes de la controverse. Ses efforts échouèrent de la même manière, et bientôt le jansénisme, dont Baïus est à vrai dire le père spirituel, développa les germes qu'il avait semés d'une main discrète, ferme à la fois et timide. Baïus mourut le 16 septembre 1589. L'intérêt qu'il inspire provient uniquement de ce qu'il est le premier théologien marquant de cette tendance dite janséniste qui, rétive à la réforme hardie du seizième siècle, ayant horreur du schisme et de toute révolte contre l'autorité de l'Eglise, essaya de concilier avec la tradition catholique les doctrines de la grâce, de l'élection et de la nullité intrinsèque des œuvres, enseignées par Augustin, se rattachant à la prédication de Paul et qui ont toujours plu aux esprits mystiques en même temps que désireux de vie commune

immédiate, avec Dieu. C'est à l'histoire du jansénisme même de nous apprendre si Baïus, que le jansénisme a continué, n'a pas condamné lui-même à l'avortement son timide essai de retour à l'augustinisme en s'inclinant d'avance devant les décrets d'une autorité trop intéressée à une manière pélagienne d'envisager la vie chrétienne pour jamais tolérer un augustinisme quelque peu conséquent. Les écrits de Baïus forment deux in-quarto édités en 1596 par le bénédictin Gerbéron. Outre les traités à couleur augustinienne dont nous avons parlé, on y voit des livres de controverse contre les adversaires de l'Eglise romaine, en particulier contre le célèbre Marnix de Sainte-Aldegonde. Comp. aussi Bayle, *Dictionnaire hist. et crit.*, les histoires ecclésiastiques et celles du jansénisme. ALBERT RÉVILLE.

BALAAM [Bileâm, Βαλαάμ, Βάλαμος], prophète originaire de Pethor, en Mésopotamie, engagé au service de Balac, roi des Moabites, pour prononcer des malédictions sur les Israélites qui pénétraient en Palestine, mais qui, sur l'ordre de Jéhova, les bénit par trois fois (Nomb. XXII-XXIV; Deut. XXIII, 5 ss.). Dans le récit biblique, en particulier dans celui du Deutéronome, Balaam se montre strictement soumis aux inspirations divines, et pourtant il est dit que Jéhova se mit en colère contre lui et l'arrêta en chemin par un ange. Pour faire disparaître cette contradiction, plusieurs commentateurs ont considéré le passage, Nomb. XXII, 22 ss., comme interpolé; mais il est plus simple d'attribuer la colère de Jéhova à la circonstance que le Voyant s'est laissé persuader par des présents à exécuter les ordres de Balac, au lieu de renvoyer ses messagers sans leur prêter l'oreille. Les circonstances étranges qui accompagnent la bénédiction de Balaam ont déterminé un certain nombre d'exégètes à regarder comme légendaire, sinon le récit entier (de Wette), malgré l'importance qu'Israël attachait à cette bénédiction involontaire prononcée par un Voyant étranger (Jos. XXIV, 9; Mich. VI, 5; Néh. XIII, 2), flétri dans la tradition juive comme réprouvé (Jos., *Antiq.*, IV, 6-3; cf. 2 Pierre II, 15 ss.; Jude 11; Apoc. II, 14), du moins la partie du récit ayant trait à l'ânesse qui parle (Michaelis, Herder, Jahn), présentée parfois aussi comme une vision ou un songe du prophète (Steudel). La répugnance naturelle qu'inspire ce miracle est très-ancienne. Philon déjà le passe sous silence, et Sam. Bochart n'hésite pas à y voir un mythe poétique (*Hieroz.*, I, 161 ss.). L'exégèse rationaliste a imaginé un dialogue mental entre Balaam et son ânesse, dans lequel le Voyant a prêté à l'animal impatient les paroles qui, dans le récit, sont présentées comme ayant été réellement prononcées (Lesse, Bauer, etc.). — Voyez Hilliger, *Bileamus ejusque asina loquens*, Viteb., 1673; Mœbig, *Hist. Bileami*, L., 1676; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*; de Geer, *Dissert. de Bileamo, ej. historia et vatic.*, Traj. a Rh., 1816.

BALAC [Bâlâq], roi des Moabites. Voyez *Balaam*.

BALBEK, en grec Héliopolis, ville de Syrie, célèbre dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et fameuse encore aujourd'hui par ses ruines. Balbek est située à 75 kilom. nord-ouest de Damas, entre le Liban et l'Anti-Liban, sur la ligne de séparation des eaux du Leontes et de l'Oronte, au centre de la Beqa'a, c'est-à-dire de

la grande « vallée, » à laquelle les Grecs ont donné le nom de Cœlé-Syrie. Balbek n'est connue dans l'histoire que sous son nom grec Héliopolis, qu'elle partage avec une ville de la Basse-Egypte; mais, comme cette dernière, elle a dû s'appeler antérieurement On. Ce fait est établi par Robinson (*Lat. bibl. res.*, p. 519 s.) et par M. Renan (*Miss. de Phénicie*, p. 320). Amos (I, 5) cite, en effet, à côté de Damas, un endroit du nom de *Biqe'at Aven*, qu'il faut sans doute corriger, d'accord avec les LXX, en *Biqe'at-On*, « la Beqa'a, » c'est-à-dire « la vallée d'On. » Cette hypothèse est pleinement confirmée par les inscriptions phéniciennes d'Abydos. En effet, sur un de ces graffiti qui ont été tracés, soit par des mercenaires, soit par des pèlerins phéniciens, l'un d'eux s'intitule : *Yocheb On Micrayim*, « habitant d'On en Egypte. » M. Renan suppose donc qu'il y avait probablement deux villes d'On répondant aux deux Héliopolis : l'On d'Egypte et l'On de la Beqa'a, aujourd'hui Balbek. Dès lors, on ne saurait hésiter à attribuer à cette dernière ville les monnaies si nombreuses des Séleucides à légende phénicienne, que M. Lenormant nous signale dans la collection du duc de Luynes et qui portent les lettres *alef*, *noun*. Elles sont un témoignage de l'importance qu'a eue la ville de Balbek dans l'antiquité. La parenté de nom de l'On de Syrie avec l'On d'Egypte implique, sinon une parenté de race, du moins des rapports fort anciens entre les deux villes. Plusieurs des grandes villes de Phénicie étaient dans le même cas. Le souvenir de cette parenté s'est conservé sous la forme d'une légende religieuse. L'auteur du *De Dea Syria* (n° 5) raconte qu'on adorait dans le grand temple d'Héliopolis un *hieron* antique, qui y avait été apporté d'Egypte; Macrobe (l. I, 23) rapporte la même chose de l'image du Jupiter Heliopolitanus. Balbek est le nom actuel d'Héliopolis; on serait tenté d'y retrouver encore la Beqa'a; il n'y a qu'un obstacle à cela : c'est que Balbek s'écrit en arabe par un *kaph*; M. Renan néanmoins ne considère pas comme impossible que Balbek soit une altération de la forme Baal-Beqa'a. Quoi qu'il en soit, la première partie du mot, « Baal, » semble bien lui assigner une origine sémitique ancienne. C'est seulement à dater des Romains que Balbek a été ville de premier ordre; elle devint colonie romaine sous le nom de *Colonia Julia Augusta Felix Heliopolitana*, et les empereurs de la fin du deuxième et du troisième siècle y élevèrent les deux temples dont on voit encore les ruines. On peut en reconstituer en partie l'histoire à l'aide des monnaies. Le grand temple avait dix colonnes de façade; il était entouré d'une enceinte ou *temenos;* sur le devant se trouvaient une cour, un grand vestibule et un péristyle de douze colonnes qui est figuré sur les monnaies. Ce temple, une des merveilles de l'ancien monde, a été presque entièrement détruit; il n'en reste que six colonnes qui ont près de 40 mètres d'élévation. Le mur de soubassement était formé de blocs immenses, quelques-uns atteignent des dimensions dont aucun autre monument ne peut donner l'idée. Trois de ces pierres (d'où le nom de *trilithon* que l'on a donné au temple) forment une masse de 65 mètres de long sur 10 de haut et 5 de large. Le petit temple était un peu en retraite sur le grand, auquel le rattachait

un escalier coudé. Il est conservé presque en entier. Les colonnades, les murs, les sculptures intérieures n'ont presque pas souffert. L'élévation en est encore assez grande et le style élégant, mais il est un peu surchargé et sent la décadence. Les masses de pierre mises en œuvre dans ces temples sont en général plus considérables que dans les édifices romains, et dénotent encore les habitudes de l'architecture orientale. Certaines parties doivent remonter à l'époque phénicienne. On est assez peu d'accord sur l'attribution de ces temples soit à un dieu, soit à un autre; en général, on appelle le petit temple le temple du Soleil, et le grand, le temple de Jupiter Heliopolitanus. D'après M. de Saulcy (*Ac. des Insc.*, 19 janvier 1877), il faudrait renverser ces appellations; elles n'ont, du reste, d'importance pour nous qu'autant qu'elles peuvent servir à nous éclairer sur l'ancienne religion de Balbek; mais ce dernier point est encore très-obscur. Nous savons par des inscriptions que le grand dieu d'Héliopolis s'appelait Zeus-Balanios. M. de Saulcy corrige ce nom en *Baal-Hélios*, « le Baal-Soleil; » M. Renan préfère y voir le nom de *Baal-Oni*, « le Baal d'On. » C'est sans doute une représentation de ce dieu que porte un bas-relief dédié au Jupiter Opt. Max. Heliopolitanus, qu'on a retrouvé dans la fontaine de Nîmes (Lenormant, *Gaz. archéol.*, 1876, fasc. 4). D'après Macrobe, le culte qu'on lui rendait était purement sémitique; mais ses origines n'étaient pas sans quelque attache avec l'Egypte (voyez plus haut). Certains passages des auteurs anciens qu'il est difficile de mettre d'accord feraient même croire qu'on adorait à Balbek, avant l'arrivée des Romains, deux divinités distinctes, auxquelles répondirent dans la suite les deux temples élevés par les empereurs. M. de Saulcy n'admet pas cette manière de voir. D'après ce savant, le grand temple avait été bâti par Antonin le Pieux, sans doute sur l'emplacement de l'ancien. Le plus petit fut construit par Septime Sévère (193-197) et muni d'un escalier coudé et d'une enceinte par Philippe l'Arabe; le grand vestibule et le temenos furent commencés par Caracalla, et terminés probablement par Philippe. Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, Balbek fut le théâtre de plusieurs persécutions; Théodose renversa le grand temple et éleva en sa place une basilique (375-379). Dès lors il y eut des évêques d'Héliopolis (jusqu'en 458; par la suite le siége épiscopal fut transporté à Zahleh). Ils comptaient parmi les évêques de Phénicie; néanmoins le souvenir de l'ancien culte est resté vivant jusqu'à la prise de Balbek par les Arabes sous Abou-Obeida. — Les ruines de Balbek ont été explorées et décrites par un grand nombre de voyageurs à partir du dix-septième siècle; celui qui voudra s'en faire une idée devra consulter principalement Wood : *Les ruines de Balbek, autrement dite Héliopolis, dans la Cœlesyrie*, Londres, 1757, grand in-fol., et la restitution qui en a été faite tout récemment à l'Ecole des Beaux-Arts par M. Joyau, architecte pensionnaire de l'Ecole de Rome.

PH. BERGER.

BALDE (Jacques), jésuite, professeur, prédicateur et poëte, né à Ensisheim en 1603, mort à Neubourg en 1668. Si la versification est l'essence de la poésie, Balde, selon le surnom qu'on lui donna de son

vivant, fut l'Horace germain comme le jésuite Vanière, avec son *Prædium rusticum*, fut le Virgile français. A l'imitation de l'Horace latin, l'Horace latinisant a écrit quatre livres d'odes et un d'épodes, sans parler de neuf livres de sylves, de satires et d'une infinité de pièces héroïques, religieuses et burlesques. Il fit, en dialecte osque, un drame rustique à la manière des anciennes Atellanes, production étonnante d'érudition oiseuse. Son *Urania victrix*, ou les *Combats de l'âme chrétienne contre les tentations des cinq sens du corps*, enthousiasma Alexandre VII, qui lui envoya une médaille d'or. Balde fut aussi mauvais poëte allemand qu'habile versificateur latin. Outre la collection complète de ses œuvres (Cologne, 1660, 2 vol. in-12), on a une édition de pièces choisies (Turin, 1805, in-8°).

BALE (Concile de). Le concile de Bâle (1431-1449) est le troisième des conciles appelés *réformateurs*. Comme ceux de Pise et de Constance, il proclama la suprématie des conciles sur le pape, et tenta une réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. A Constance on avait décidé qu'un autre concile serait réuni, après cinq ans, à Pavie. Cette convocation eut lieu en effet, en 1423, mais le concile, à peine ouvert, fut d'abord transféré à Sienne, à cause de la *mort noire* qui régnait à Pavie, puis dissous après quelques séances, sous prétexte qu'il n'était pas en nombre. On convint cependant qu'après sept ans on convoquerait un nouveau concile à Bâle, ce qui fut fait (1431) par Martin V, qui chargea le cardinal Césarini de l'ouvrir. Martin V mourut peu de jours après, et eut pour successeur Eugène IV. Césarini se trouvait alors en Bohême où il était chargé de mettre fin à l'hérésie hussite, soit par la persuasion soit par la force ; il n'allait pas volontiers à Bâle, parce qu'il craignait de nouveaux conflits entre le pape et le concile (*propter multa quæ tunc verebar posse accidere, quæ jam experiri incipio. Epist. Juliani ad Eugenium IV*). Cependant Eugène lui ayant renouvelé l'ordre de se rendre à son poste, le cardinal y envoya en attendant, à sa place, deux ecclésiastiques, Jean de Bilombar et Jean de Raguse. Mais ayant dû s'enfuir ignominieusement de la Bohême et ayant traversé l'Allemagne, il reconnut que l'hérésie hussite ne pourrait être que difficilement vaincue par la force, et qu'un concile était nécessaire pour cette pacification ; que, de plus, la corruption du clergé allemand exigeait des réformes promptes et sérieuses ; car Césarini désirait sincèrement une réforme des abus et des mœurs du clergé. Il se rendit donc au plus vite à Bâle. (*Incitavit etiam me huc venire deformitas et dissolutio cleri Alemaniæ, ex qua laici supra modum irritantur adversus statum ecclesiasticum. Propter quod valde timendum est, nisi se emendent, ne laici more Hussitarum in totum clerum irruant, ut publice dicunt.*) Peu de prélats s'y trouvaient à ce moment ; on craignait d'y aller en pure perte, car on avait peu de confiance dans la bonne volonté de la curie romaine. Mais après l'arrivée de Césarini on vint en foule, si bien qu'en 1434 il y eut à Bâle environ 800 personnes appartenant à l'assemblée, mais dont la moitié seulement étaient des *Pères* du concile. On comptait 7-11 cardinaux et environ 100 évêques. Les autres étaient des docteurs, des membres du bas clergé et des moines, auxquels on ac-

corda des droits que nul autre concile ne leur avait jamais concédés, c'est là sans doute ce qui fit dire à Æneas Sylvius que le droit de vote fut donné à des cuisiniers et à des palefreniers. Le concile fut constitué et devint aussitôt une puissance avec laquelle le pape et les cardinaux durent compter. Aussi Eugène eut-il peur qu'il n'entrât dans les errements de son prédécesseur de Constance et ne voulût réformer trop sérieusement la vigne du Seigneur; craignant son indépendance au milieu d'un peuple libre, il ordonna son transfert à Bologne. Mais il n'était pas facile de faire accepter cette décision aux pères du concile. Il y avait là beaucoup d'esprits indépendants, membres du bas clergé, docteurs en théologie et en droit canon, tels que Nicolas de Cusa, qui jouissait d'une grande autorité dans toute l'Europe. Le cardinal Julien fut du reste le premier à s'opposer au pape, auquel il adressa une longue lettre qui caractérise bien la situation et l'état des esprits : « Que diront les hérétiques, écrit-il entre autres, si le concile est dissous? L'Eglise n'avouera-t-elle pas ainsi qu'elle est vaincue, qu'elle n'a pas osé attendre ceux qu'elle a cités (les hussites)? Quelle honte pour la foi chrétienne! On dira : Les armées ont succombé; maintenant l'Eglise aussi lâche pied; les hussites ne peuvent donc être vaincus ni par les armes, ni par des raisons. Qu'en dira le monde? Que le clergé est incorrigible et ne veut pas sortir de sa crasse... On dira que nous nous jouons de Dieu et des hommes, et les laïques auront raison de nous courir sus. Ils croiront offrir à Dieu un sacrifice agréable en tuant et dépouillant les prêtres. Et quel honneur en retirera la curie romaine? Toute la faute, toute la haine et toute la honte retomberont sur elle. C'est à vous, ô Saint-Père, que tout le sang versé sera redemandé; vous aurez à rendre compte de tout, et que pourrez-vous répondre ? On dira : Nous avons été trompés à Sienne et nous le sommes encore ici. Chaque jour les abus du clergé occasionnent de nouveaux scandales, et l'on renvoie à plus tard le remède au mal!... » Le cardinal supplia donc le pape de revenir sur sa décision; l'empereur Sigismond fit des démarches dans le même sens. Quant au concile, il ne semblait aucunement disposé à se laisser dissoudre; bien au contraire, le 14 février 1432, il se déclara le continuateur du concile de Constance, c'est-à-dire un concile œcuménique, représentant l'Eglise universelle, tenant son pouvoir de Dieu même, placé au-dessus du pape et ne pouvant être dissous que de sa libre volonté. Comme dans ce même temps des troubles à Rome donnaient de l'inquiétude au pape, celui-ci dut enfin céder. Il se réconcilia avec l'assemblée (oct. 1433) et ses légats eurent la présidence du concile. L'assemblée avait été placée sous la protection du conseil de la ville de Bâle, qui était chargé de la police des séances. Le concile se subdivisa en quatre *députations* dont les membres étaient pris dans tous les rangs de la hiérarchie; la première fut chargée des questions concernant la foi; la deuxième de la paix de l'Eglise; la troisième de la réforme; la quatrième des affaires générales. Pour qu'une décision fût valable, il fallait qu'elle réunît l'adhésion de trois des députations, et qu'elle fût ensuite promulguée en assemblée générale. Césarini voulait surtout

travailler à la réconciliation des hussites avec l'Eglise. Sur l'invitation du concile, ceux-ci envoyèrent une députation à Bâle. Procope, « la terreur de la chrétienté, » et le savant théologien hussite Jean Rokyczana, y firent leur entrée le 4 janvier 1433, à la tête de trois cents hommes; ils se présentèrent fièrement et non comme des hérétiques repentants. Dans les conférences qu'on eut avec eux, il fallut toute la douceur et la dignité de Césarini pour empêcher une rupture. On s'accorda enfin sur un certain nombre d'articles (*compactata*) par lesquels on accordait aux hussites leurs principales demandes, entre autres la Cène sous les deux espèces. Pour tout le reste, les Bohêmes devaient se soumettre à l'Eglise, ce que les Taborites ne firent jamais, de sorte que les successeurs d'Eugène IV refusèrent de reconnaître la convention. Malgré cela, cette réconciliation, si peu réelle qu'elle fût, donna quelque prestige au concile. — On s'occupa ensuite de la réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres; les prélats et les clercs censurèrent tout ce qu'il était possible de censurer; mais toutes les décisions du concile trahissaient la passion et la haine de la curie romaine. On abolit successivement la plus grande partie des réserves, les grâces expectatives, les annates et autres exactions des papes; la liberté des appels en cour de Rome fut pareillement circonscrite : c'était couper les vivres au pape dans un moment où il avait besoin de toutes ses ressources; c'était léser en même temps les intérêts des cardinaux et de toute la légion des fonctionnaires de la curie. Même des hommes modérés comme Césarini, qui voulaient le bien de l'Eglise, mais sans trop amoindrir le pape, sentirent se refroidir leur sympathie pour le concile. Eugène, profitant de ces dispositions, transféra le concile, après sa vingt-sixième séance, à Ferrare, le 18 septembre 1437. Il avait du reste trouvé un prétexte à ce transfert; c'étaient les négociations avec l'Eglise grecque. Jean VII Paléologue, pressé par les Turcs et ayant besoin du secours de l'Eglise romaine, s'était adressé en même temps au pape et au concile pour traiter de la réunion des deux Eglises; le pape et les pères du concile se disputaient la gloire de ce grand acte. Il y eut alors à Bâle des séances très-orageuses, surtout celles du 6 et du 7 mars 1437; on criait, on vociférait et l'on en venait aux mains, lorsque les citoyens de Bâle intervinrent en armes pour empêcher au moins l'effusion du sang. Pour avoir la majorité, chacun des deux partis s'adjoignit des membres nouveaux, qui n'avaient aucune qualité pour voter; les partisans de Rome l'emportèrent, mais la minorité refusa de reconnaître la légalité de cette décision et prétendit imposer sa propre volonté. Césarini et la plupart des prélats quittèrent alors Bâle. Eugène IV transféra alors le concile de Ferrare à Florence, où il se trouvait lui-même, depuis qu'il avait été forcé par le peuple de quitter Rome. Dans ce concile il excommunia la « synagogue de Satan » réunie à Bâle. Ayant réussi à stipuler la réunion des schismatiques avec Rome, quoique cette réunion fût plus illusoire encore que celle des hussites, il en rejaillit quelque honneur sur le concile de Florence. — Cependant l'assemblée de Bâle ne s'effraya point de ces anathèmes. Elle se réorganisa sous la présidence du cardinal

Louis d'Allemand, archevêque d'Arles, un homme saint, d'une énergie indomptable, et d'un amour passionné pour la liberté ; il était en outre animé d'une haine ardente contre Rome, dont la rapacité et les intrigues le révoltaient : sur les siéges des prélats absents, on plaça les reliques de Bâle. Le concile mit en accusation le pape et ses cardinaux, et, le 25 juin 1439, Eugène IV fut destitué comme simoniaque, hérétique relaps et incorrigible et perturbateur de la paix. La France inclinait vers le concile de Bâle ; le roi Charles VII avait défendu à tous les prélats d'aller ou d'envoyer à Ferrare. En 1438 il réunit à Bourges un concile national pour examiner l'ensemble des canons du concile de Bâle, envoyés en France par cette assemblée. Malgré les efforts des légats romains, le concile gallican de Bourges, d'accord avec le parlement et le conseil du roi, ratifia, sauf quelques modifications, la plupart des décrets du concile, qui furent promulgués sous forme d'ordonnance royale et sous le titre de *Pragmatique Sanction*. La Pragmatique Sanction fut accueillie en France avec le plus grand enthousiasme ; elle consacrait les libertés du clergé gallican, et le peuple conçut l'espoir que l'or de la France cesserait de s'écouler vers Rome. La plupart des autres puissances de l'Europe se prononcèrent pour Eugène ; l'empire resta neutre, ne voulant reconnaître les décrets ni du pape ni du concile. Entraîné par le cardinal d'Allemand, le concile poussa la lutte jusqu'aux dernières extrémités. 32 électeurs pris dans son sein (11 évêques, 7 abbés, 5 théologiens et 9 docteurs) se constituèrent en conclave sous la présidence du cardinal, et, après cinq tours de scrutin, ils élurent un nouveau pape, le 4 novembre 1439 ; c'était Amédée VIII, duc de Savoie, qui avait depuis peu abdiqué en faveur de son fils, pour se retirer avec quelques amis dans un riant ermitage, à Ripaille, où il paraît avoir mené une vie plus épicurienne qu'ascétique : « Et se faisoient, dit Monstrelet, lui et ses gens, servir, au lieu de racines et d'eau de fontaine, du meilleur vin et des meilleures viandes qu'on pouvait rencontrer. » Amédée accepta la tiare et prit le nom de Félix V. Le cardinal d'Allemand procéda à son couronnement, le 24 juillet 1440, sur la grande place de la cathédrale, en présence, dit-on, de 50,000 spectateurs. Félix V éleva au cardinalat les membres les plus influents du concile ; celui-ci par contre lui vota la dîme, pour pourvoir à son entretien et à celui de sa curie. Mais la France ne suivit pas le concile dans cette voie extrême. La deuxième assemblée de Bourges, après avoir entendu les deux partis (sept. 1440), refusa d'adhérer à la déposition d'Eugène IV ; le roi et le concile gallican déclarèrent que le concile de Bâle ne leur paraissait plus « assez certainement universel » pour procéder à une mesure aussi grande et aussi périlleuse ; ils demandèrent la dissolution des deux assemblées de Bâle et de Florence, et la convocation d'un nouveau concile œcuménique en France, pour l'année suivante. En attendant, une ordonnance royale du 2 septembre signifia que la France ne reconnaîtrait pas les suspensions, dépositions et excommunications fulminées par les deux partis l'un contre l'autre, et qu'elle entendait rester en paix. Félix V ne fut reconnu que par la Savoie, les rois d'Aragon et de Hongrie, quelques

princes allemands, les Suisses et la plupart des universités. Il n'eut pas pour lui l'opinion publique, qui avait fait la force des conciles précédents; on ne voulait plus de schisme. L'empire garda quelque temps encore sa neutralité. Frédéric III ayant passé par Bâle, lors de son couronnement, fut reçu avec de grands honneurs par les pères du concile; il fléchit le genou devant Félix V, mais ne lui baisa que la main et non le pied. Dans les diètes germaniques, les cardinaux nommés par Félix étaient contraints de déposer les insignes de leur dignité. Mais l'habile Æneas Sylvius Piccolomini, qui avait été l'un des secrétaires du concile, finit par se rallier aux intérêts de Rome, et réussit à gagner aussi l'empire. Eugène IV en reçut la nouvelle sur son lit de mort († 7 février 1447). Le roi de France envoya alors une ambassade à Félix V, pour le presser de renoncer à la tiare, moyennant une transaction honorable. Mais le nouveau pape de Rome, Nicolas V, déclara Amédée de Savoie et ses adhérents déchus de leurs biens et honneurs. D'un autre côté l'empereur contraignit la ville de Bâle à retirer au concile son sauf-conduit. Le concile, réduit par la peste, amoindri de jour en jour, se transporta à Lausanne, où résidait Félix V. Cinq cents Bâlois lui donnèrent la conduite le 4 juillet 1448. Le roi de France fit une nouvelle tentative de conciliation, en envoyant à Rome une brillante ambassade. Nicolas V se résigna alors à accorder à son adversaire des conditions très-avantageuses. Félix V, de son côté, après avoir rétabli tous les ecclésiastiques déposés par Eugène IV et Nicolas V, révoqué les anathèmes qu'il avait lui-même lancés contre ces deux pontifes et confirmé les actes de son propre pontificat, déposa la tiare. Les pères du concile, fatigués de la lutte, *élurent* Nicolas V, et prononcèrent, le 7 mai 1449, la dissolution du concile. Ils n'avaient pas réussi mieux que leurs devanciers à réformer l'Eglise.—Mansi, t. XXIX-XXXI, *Monumenta concil. gen.* 3, XV, t. 1 [*Conc. Bas. scriptores*], Vien., 1857; Æneæ Sylv. *Commtr. de gestis Bas. Conc.* [1439]; Augustini Patricii *Summa Concil. Basil. Florentini, etc.*; Lenfant, *Hist. de la guerre des Hussites et du Concile de Basle,* Amst., 1731, 2 vol.; J.-H. v. Wessenberg, *Die grossen Kirchenversammlungen des* 15 *u.* 16 *ten Jahrh.*, Const., 1840, 4 vol. CH. PFENDER.

BALE (Réformation et Confession de). On connaît peu les origines du christianisme à Bâle; on le fait remonter au temps des Romains et de *Augusta Rauracorum*. C'est en 616 qu'il est fait mention pour la première fois d'un évêque « d'Augst et de Bâle », du nom de Ragnacaire, En 1061, sous l'épiscopat de Beringer, il y eut à Bâle un premier concile, auquel prirent part un grand nombre d'évêques et de princes allemands et lombards. L'impératrice Agnès, mère et tutrice d'Henri IV, avait convoqué cette assemblée pour opposer au pape Alexandre II, élu sans sa participation, un anti-pape de son choix, Honorius II. De 1431 à 1448, Bâle fut le siége du troisième concile réformateur, et c'est à la suite de ce concile que fut fondée l'université. Jusqu'à ce moment Bâle ne s'était point distingué par la science, et avait été fort pauvre en productions littéraires. Æneas Sylvius, qui avait longtemps séjourné dans cette ville lors du concile, dépeint ainsi les Bâlois: « Ils vénèrent beau-

coup d'images, mais se soucient fort peu de la science, et ne cherchent pas à connaître la littérature païenne ; jamais ils n'ont entendu parler de Cicéron ou d'un autre orateur, et la poésie ne leur offre aucun intérêt ; ils ne s'occupent que de grammaire et de dialectique » (ce qui veut dire, sans doute, des connaissances élémentaires). C'est ce même Æneas Sylvius qui, devenu le pape Pie II, donna, le 12 novembre 1459, la bulle de fondation de l'université ; celle-ci fut solennellement inaugurée dans le chœur de la cathédrale (4 avril 1460) et dotée par le pape et le conseil de la cité de tous les priviléges et franchises désirables. En 1482, il y eut une nouvelle tentative de réunir dans cette ville un concile opposé au pape ; elle fut faite par un personnage énigmatique, André, archevêque de Krain. Le pape lança l'interdit contre la cité ; le conseil fit alors saisir l'aventureux prélat, mais lorsqu'on voulut lui faire son procès, on le trouva pendu dans sa prison (1484). — C'est en 1501 que Bâle entra dans la confédération helvétique. La Réforme pénétra et se développa lentement dans la ville de Bâle. Le siége épiscopal était alors occupé par un ami d'Erasme, Christophe d'Utenheim, homme d'un caractère évangélique et de mœurs irréprochables ; sa devise était : *Spes mea crux Christi : gratiam non opera quæro.* Il aimait la science, mais répugnait à toute mesure précipitée et violente. Son coadjuteur Jean de Diesbach était animé du même esprit. L'université fut d'abord peu favorable aux doctrines nouvelles ; le recteur Romanus Wonnecker, professeur de médecine, se faisait fort de confondre à lui seul tout le luthéranisme dans une disputation publique. Erasme prit vis-à-vis de la réformation à Bâle la même position que vis-à-vis de la réformation en général. A Bâle, du reste, la Réforme eut, plus que partout ailleurs en Suisse, un caractère révolutionnaire et fut mêlée à un mouvement politique. Les principaux réformateurs de Bâle furent Jean Œcolampade, Wolfgang-Fabricius Capiton, Gaspard Hédion, Conrad Pellican (voir, pour les détails, ces biographies). A la grande procession de la Fête-Dieu (1521), le curé de Saint-Alban, Guillaume Roublin, porta, au lieu de reliques, une Bible avec cette inscription : « *Biblia*, la seule vraie relique ; tout le reste n'est qu'ossements de morts. » Obligé de quitter la ville, malgré l'agitation du peuple en sa faveur, Roublin se perdit dans l'anabaptisme. Il fut avantageusement remplacé par Wolfgang Wyssenburger, prédicateur à l'hôpital. En 1524, Farel, réfugié à Bâle, défendit, dans une disputation publique à l'université, treize thèses contre le jeûne, le mérite des œuvres, l'invocation des saints, etc. « Il en résulta beaucoup de bien, dit un contemporain, et la Parole de Dieu fit de grands progrès. » Le gouvernement de Bâle ne s'était pas prononcé pour la Réforme ; mais le parti évangélique reconnut un jour qu'il était en majorité dans la commune. En janvier 1529, dans une assemblée populaire, il ne se trouva que 800 catholiques contre 3,000 évangéliques. On profita de cette majorité pour changer la constitution et rendre leur ancienne autonomie aux corporations ; elles reprirent le droit de faire entrer soixante membres dans le Grand Conseil ; les membres du Petit Conseil ne furent plus nommés que sur la proposition du Grand

Conseil. Aussi tous les catholiques sortirent-ils du Petit Conseil. La victoire appartenait dès lors à la Réforme ; on chanta les psaumes allemands et le culte fut organisé comme à Zurich. — La confession de Bâle fut probablement l'œuvre de Myconius, qui prit pour base de son travail la courte confession de foi qu'Œcolampade composa, peu avant sa mort, et intercala dans son discours d'ouverture au synode de 1531. La confession de Bâle fut publiée le 21 janvier 1534, et envoyée peu après à Strasbourg, « pour montrer aux théologiens de cette ville que les Bâlois n'ont point une communion sans Christ. » La première édition a pour titre : *Bekanntnus unsers heyligen christlichen gloubens, wie er die Kylch zu Basel haldt.* On y ajouta des notes marginales latines, qui cependant disparurent de nouveau à partir de 1547. La ville de Mulhouse ayant aussi adopté la confession de Bâle, celle-ci fut parfois appelée *confessio mulhusana.* Elle a enfin porté, tantôt le nom de *première confession helvétique*, tantôt celui de *deuxième confession de Bâle.* Elle comprend douze articles : 1° de Dieu ; 2° de l'homme ; 3° de la Providence de Dieu (*Sorg Gottes über uns*); 4° de Christ, vrai Dieu et vrai homme ; 5° de l'Eglise ; 6° de la Cène de Notre-Seigneur ; 7° de la discipline (*Von dem Brauch des Bannes*) ; 8° de l'autorité ; 9° de la foi et des œuvres ; 10° du dernier jour ; 11° de ce qui est commandement et de ce qui ne l'est pas (*Von Gebott u. nicht Gebott*) ; 12° contre l'erreur des anabaptistes. La confession de Bâle, insérée dans l'agende de l'Eglise, est accompagnée de cette ordonnance : « Après le service de préparation du jeudi saint, on lira du haut de la chaire la confession de Bâle. Dans la campagne elle sera lue deux fois, le dimanche avant la Pentecôte et le dimanche avant Noël. » La confession de Bâle est très-courte, d'une rédaction sobre et modérée, quoique manquant souvent de précision dogmatique. Dans l'article de la Cène elle nous semble se rapprocher de Zwingle plutôt que de Calvin. Il y est dit que dans le pain et le vin, « le vrai corps et le vrai sang de Christ nous est représenté (*fürgebildet*) et offert par le ministre. » Puis, après avoir affirmé que « Christ lui-même est la nourriture de l'âme et la vie éternelle, et qu'il est présent dans la Cène pour tous ceux qui croient véritablement, » on ajoute : « Mais le corps naturel, vrai et essentiel de Christ, qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert pour nous et est monté aux cieux, n'est point, selon nous, enfermé dans le pain et le vin du Seigneur. Aussi n'adorons-nous point Christ dans ces signes du pain et du vin (qu'on appelle d'ordinaire sacrement du corps et du sang de Christ), mais dans les cieux, à la droite de Dieu le Père, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts. » — Voyez Ochs, *Gesch. der Stadt u. Landschaft Basel;* Hagenbach, *Krit. Gesch. d. Entstehung u. d. Schicksale d. ersten Basler Confession*, Basel, 1827 ; Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reformation*, vol. III. CH. PFENDER.

BALE (Eglise française de). Par sa situation, son importance et son histoire, Bâle était prédestinée, au milieu des troubles du seizième siècle, à servir de lieu de retraite passager ou définitif à de nombreux persécutés ; nous y voyons Farel en 1524, Calvin en 1536, Pierre Ramus en 1568 ; Jean Bauhin, souche d'une lignée remarquable de

naturalistes et de médecins, s'y établit en 1541, Castellion en 1544, François Hotmann vers 1579; des réfugiés italiens s'y rencontrent, entre autres Curione (1546) et la famille Socin (1559), ainsi que des exilés des Pays-Bas. L'un de ces derniers, Marc Perez, d'Anvers, ayant dans sa manufacture de soie de nombreux ouvriers français, italiens et espagnols, demanda en 1569 la permission d'établir à Bâle un culte français, demande qui échoua devant l'opposition d'un des pasteurs de la ville. La Saint-Barthélemy amena un nouveau flot de réfugiés français, et parmi eux trois enfants de l'amiral Coligny, ainsi que sa belle-sœur et son neveu; ces illustres proscrits demandèrent en novembre 1572 la permission de demeurer à Bâle et d'y professer publiquement leur culte, ce qui leur fut accordé. Après un an de séjour, cette intéressante famille quitta la ville, mais l'Eglise fondée par elle subsista; en 1574, Henri de Condé, le chef général des réformés de France depuis la mort de Coligny, vint résider pendant un an à Bâle avec une nombreuse suite et se joignit naturellement à la nouvelle Eglise. Telles sont les origines de la plus ancienne des Eglises du refuge en Suisse; ce ne fut pas sans difficultés d'abord qu'elle continua à exister, les pasteurs de la ville surveillant d'un œil craintif cette congrégation étrangère. Cependant les mesures vexatoires ne durèrent pas; dès 1588 la cène, les baptêmes et les mariages purent être célébrés au culte français; la même année, à la demande des magistrats, l'université cédait pour ce culte une salle de collége, la maison particulière (chez une réfugiée du nom de Faulny) qui avait abrité jusque-là la congrégation, n'étant plus disponible. En 1591 l'Eglise comptait 300 membres, augmentés les jours de fête surtout de nombreux réfugiés des environs et du pays de Montbéliard, ce qui rendit bientôt le nouveau local tout à fait insuffisant; aussi les magistrats accordèrent-ils en 1614 le temple des dominicains, sans emploi depuis la Réformation, temple qui réunit l'Eglise française jusqu'en 1868 où elle fit construire un lieu de culte spécial. Le dix-septième siècle amena constamment de nouvelles recrues à l'Eglise par les émigrations des Grisons, de l'Italie, des vallées vaudoises et surtout de la France; la révocation de l'édit de Nantes (1685) fit affluer à Bâle plus de 2,500 réfugiés, mais dont un bon nombre passèrent en d'autres pays; il en resta cependant suffisamment, malgré quelques difficultés qui leur furent faites dans les commencements de leur établissement, pour que Bâle soit de toutes les villes de la Suisse allemande celle qui compte parmi ses bourgeois la plus forte proportion de réfugiés. Dans l'origine, les membres de l'Eglise se cotisaient pour subvenir à l'entretien des pasteurs; en 1688, ces cotisations cessèrent, les revenus des legs et dons faits pour l'Eglise à partir de 1592, et fort augmentés depuis, étant désormais suffisants. Notons aussi que l'État de Bâle assista l'Eglise française à partir du dix-huitième siècle en faisant un supplément de traitement à ses pasteurs, comme aussi en lui venant en aide pour des dépenses exceptionnelles. Quant à son organisation, l'Eglise se rattachait aux Eglises réformées de France, dont elle avait adopté la confession de foi et la discipline; sa constitution était presbytérienne; le consistoire, composé des pasteurs,

des anciens, et, pendant un temps, de diacres, administrait l'Eglise dès 1588. Dans le commencement, les pères de famille choisissaient leurs pasteurs ; un peu plus tard, l'élection fut remise au consistoire, et les pères de famille étaient appelés à la confirmer ; en 1682 le sénat décida que désormais les pasteurs seraient nommés par un corps nouveau et spécial, le grand consistoire, composé, outre le consistoire de l'Eglise française, de l'*antistes* ou premier pasteur de la ville et des quatre scholarques ; ce mode d'élection a subsisté avec quelques modifications jusqu'à nos jours. Le premier pasteur dont nous trouvions le nom mentionné (en 1577) est Virel ; dans la suite il y eut ordinairement deux pasteurs, ce qui devint la règle générale à la fin du dix-septième siècle ; les plus connus parmi les pasteurs furent : Jacques Couet, de Paris, mort en 1608 ; Daniel Toussaint, de Montbéliard (1630-1647) ; Jean de La Faye, du Vivarais (1661-1675) ; Jean de Tournes, de Genève (1672-1699) ; Paul Reboulet, de Privas (1699-1710) ; Jean-Rod. Ostervald, fils du traducteur de la Bible, de Neuchâtel (1710-1759) ; Pierre Roques, du Languedoc (1710-1748) ; Alex.-Cés. Chavannes, de Vevey (1759-1763) ; Philippe-Cyriaque Bridel, appelé dans la suite le doyen Bridel (1786-1796) ; Frédéric Mestrezat, de Genève (1795-1803) ; Jean-Louis Bridel (1803-1808), etc. Quant aux anciens, au nombre de six ou sept, ils étaient d'abord nommés à vie par le consistoire ; à partir de 1724 ils furent élus par le sort, enfin depuis 1853 les anciens sont nommés pour six ans par l'autorité ecclésiastique de Bâle sur une double présentation du consistoire. La charge d'ancien a été remplie par des hommes appartenant souvent aux premières familles de la ville, et dont plusieurs ont acquis un nom illustre dans les lettres, les sciences ou la magistrature, tels que les Battier, les Sarasin, les Raillard, les Passavant, les Bernouilli, les Werenfels, les Christ, les Frey, les Bourcard, les Legrand, etc. Les descendants des réfugiés se sont assez promptement fondus dans la population bâloise, plus promptement même que dans le reste de la Suisse ; il en résulte qu'actuellement l'Eglise française de Bâle ne compte plus qu'un très-petit nombre de familles du refuge ; elle s'est recrutée par contre de bien des familles bâloises, comme aussi de Français et de Suisses français établis plus récemment. — Sources : les archives de l'Eglise française de Bâle, contenant entre autres deux essais d'histoire de cette Eglise, l'un de Pierre Roques, l'autre d'Ostervald et de A.-H. Petitpierre ; *Die französischen Religionsflüchtlinge in Basel*, von L.-A. Burckhardt, dans les *Beitræge zur vaterlændischen Geschichte*, Basel, 1860, VII, p. 301-333 ; *Bulletin de la Soc. de l'hist. du protest. franç.*, XII ss., 1863, p. 264 ; *Histoire de l'Egl. franç. de Bâle*, par L. Junod ; dans le *Chrétien évangélique*, mars-juin 1868 ; *Gesch. der evangel. Flüchtlinge in der Schweiz*, von J.-C. Mœrikofer, Leipz., 1876. A. Bernus.

BALE (Statistique religieuse). Population (1870) : Bâle ville, 47,760 : protestants, 34,457 ; catholiques, 12,301 ; sectes chrétiennes, 496 ; israélites, 506. Bâle campagne, 54,127 : protestants, 43,523 ; catholiques, 10,245 ; sectes chrétiennes, 228 ; israélites, 131. — Dispositions constitutionnelles : 1° Bâle ville (8 avril 1847) : Art. 16. La religion de

l'État est la religion évangélique réformée ; l'exercice de tout autre culte chrétien est garanti en se conformant à la loi. L'abjuration d'un culte chrétien et la profession d'un autre culte chrétien et les mariages mixtes n'entraînent aucune restriction dans les droits politiques ou communaux (la Constitution fédérale accorde les mêmes droits aux cultes non chrétiens). 2° Bâle campagne (25 décembre 1850) : Art. 11. La liberté de croyance est inviolable. Les droits de l'Eglise évangélique réformée et de l'Eglise romaine catholique, actuellement existantes dans les communes qui en font profession, sont garantis, et les ministres de ces deux cultes sont seuls salariés. — Organisation. Bâle ville : L'autorité suprême de l'Eglise réformée bâloise est le conseil d'Eglise (*Kirchenrath*, jusqu'en 1834 *Kirchenconvent*), composé de l'*antistes*, premier pasteur de la cathédrale, président de droit, de 2 conseillers d'Etat, de 2 professeurs de théologie, de 3 membres laïques et de 3 pasteurs. Tous les membres, à l'exception de l'*antistes*, sont nommés pour six ans et se renouvellent par moitié tous les trois ans. Le clergé bâlois se compose de 23 membres ainsi répartis : 4 paroisses urbaines : 1° la cathédrale avec l'*antistes*, premier pasteur, l'archidiacre et quatre pasteurs adjoints, qui desservent en même temps les annexes de Saint-Martin, Saint-Alban, Sainte-Elisabeth et Saint-Jacques ; 2° Saint-Pierre, et 3° Saint-Léonard, avec chacune un pasteur et 2 adjoints ; 4° Saint-Théodore, un pasteur et 3 adjoints. Les deux paroisses rurales de Riehen et de Petit-Huningue ont chacune leur pasteur. Trois aumôniers desservent les prisons, l'hôpital et l'orphelinat. L'Eglise française a 2 pasteurs, mais le clergé bâlois est beaucoup plus nombreux. Il comptait en outre, en 1872, 3 pasteurs retirés, 13 ministres remplissant des fonctions scolaires, 44 pasteurs en fonctions hors du canton et 21 ministres sans fonctions. Il y a à Bâle une Faculté de théologie avec 5 professeurs, 3 agrégés et (été de 1876) 50 étudiants. Bâle est le siége d'un grand nombre de sociétés religieuses, dont les plus importantes sont : la Société biblique (1804), la Société des Missions (1816), l'Association des Amis d'Israël (1820), l'Etablissement missionnaire de Chrischona (1839), etc. Les catholiques du canton dépendent de l'évêché de Bâle, dont le titulaire réside à Soleure depuis la Réformation. Une communauté morave, quelques anabaptistes, baptistes, darbystes et irvingiens représentent à Bâle les sectes chrétiennes. — Bâle campagne. Eglise réformée : 30 paroisses avec 33 pasteurs et auxiliaires (1876). Autorités centrales : le directeur des cultes et de l'instruction publique ; la commission d'examen des pasteurs et les conseils paroissiaux. Les catholiques sont répartis dans 10 paroisses, qui font partie du diocèse de Bâle-Soleure. — Bibliographie : G. Finsler, *Kirchliche Statistik der ref. Schweiz*, 1856 ; *Almanach de Gotha*, 1877 ; *Verzeichniss der Behœrden und Beamten des Kantons Basel-Stadt*, 1872 ; *Kalender fur Basel-Land*, 1876. E. VAUCHER.

BALGUY (Jean), théologien anglais, né en 1686 à Sheffield, dans le comté d'York, mort en 1748. Les divers écrits qu'il a publiés, et qui traitent surtout d'apologétique chrétienne, se distinguent par un esprit libéral. C'est à la raison qu'il en appelle le plus souvent dans ses

discussions religieuses, et il essaye de prouver que la révélation chrétienne ne renferme rien qui lui soit contraire. En 1766, il fit paraître une *Lettre à un déiste sur la beauté et l'excellence des vertus morales, et l'appui qu'elles trouvent dans la révélation chrétienne.* En 1728, il donna un traité intitulé : *le Fondement de la bonté morale, ou Recherche approfondie de l'origine de nos idées sur la vertu*, et, en 1730, des *Recherches sur les perfections morales de Dieu, particulièrement en ce qui est relatif à la création et à la Providence.* Balguy fut aussi un prédicateur estimé, et ses deux volumes de *Sermons sur différents sujets* ont en Angleterre une certaine réputation. Malgré ses talents, il dut se contenter de l'humble poste de vicaire à North-Allerton, dans le comté d'York. Il fut trop indépendant de caractère pour arriver à une position plus éminente. Citons aussi de lui un estimable *Essai sur la Rédemption*, paru en 1741.

BALLANCHE (Pierre-Simon) [1776 1847], écrivain estimé sous la Restauration et philosophe mystique, s'est surtout attaché, comme l'auteur des *Idées*, Herder, en Allemagne, et comme Vico, en Italie, dans sa *Science nouvelle*, à l'étude de la philosophie de l'histoire. Une longue maladie qu'il eut dans sa jeunesse, à Lyod, sa ville natale, ne fit que développer en lui cette disposition naturelle au mysticisme qu'on trouve dejà dans son premier livre : *Du sentiment dans ses rapports avec la littérature*, publié en 1802, et dans ses *Fragments* (1808). Mais ce ne fut qu'en 1814, après avoir fixé sa demeure à Paris, suivant le conseil de Mme Récamier, qu'il trouva réellement sa philosophie, exposée bientôt après dans l'*Essai sur les Institutions* (1818), et surtout dans le plus important de ses ouvrages, la *Palingénésie sociale* (1830). Charles Bonnet avait déjà écrit la *Palingénésie philosophique* pour montrer comment, dès le temps même de son existence passagère, l'être mortel peut manifester en lui l'être immortel. Ce qu'on avait essayé ainsi pour l'homme individuel, Ballanche le tente à son tour pour l'homme collectif. Il part de l'hypothèse d'une révélation primitive. Les idées préexistaient en Dieu, comme le veut Platon, et le monde existait dans sa pensée, non manifesté. Pour le manifester, il a parlé, et aussitôt l'essence ayant revêtu le temps, l'espace, la forme, le monde idéal est devenu le monde plastique, et l'intelligence humaine un reflet affaibli de l'intelligence divine. Pour comprendre le développement historique de l'homme collectif, l'humanité, il n'y aura donc qu'à bien connaître le développement moral de l'homme individuel. Il y a trois époques dans le développement intellectuel de l'homme : 1° l'individu, apparaissant dans la société, en reçoit le langage ; 2° il agit sur le fonds commun ; 3° il se l'approprie et devient un être moral et intelligent. Et la société de même traverse trois périodes : dans la première, elle a une poésie, une religion : dans la seconde, elle prend couleur de raison ; dans la troisième, elle se fait estimer par la science. Il n'y a pas séparation, œuvre et but différents entre les hommes des diverses époques, mais l'unité et l'homogénéité sont évidentes dans le genre humain. Mais comment, avec ces données, expliquer le mal qui est dans le monde ? Par la déchéance de l'homme. Dieu voulut que

les destinées humaines fussent une suite d'initiations mystérieuses et pénibles, pour qu'elles fussent méritoires comme foi et comme labeur. Ainsi il y a eu chute de l'homme et par suite expiation nécessaire. Seulement cette déchéance, cause des épreuves successives par lesquelles passent l'homme et l'humanité, n'a été qu'un mal passager; en effet, du moment où elle s'est produite date pour eux la conquête de la conscience et de la liberté. Chaque partie de la *Palingénésie sociale* est destinée à prouver l'une de ces affirmations. *Orphée*, c'est la déchéance. Dans la *Formule générale de l'Histoire de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain*, l'humanité subit l'épreuve, et l'initiation pénible s'incarne dans la lutte du plébéianisme et du patriciat. La *Ville des expiations* nous mène aux temps modernes où l'homme est enfin réhabilité. Ainsi la substance intelligente doit finir nécessairement par être bonne, mais d'une bonté acquise, la chrysalide humaine n'ayant pas reçu, mais s'étant donné à elle-même, les ailes brillantes sur lesquelles elle doit s'élever, de région en région, jusqu'au séjour de l'immutabilité et de la gloire éternelle. Le style de Ballanche est pur et harmonieux, l'écrivain allie sans peine la profondeur à la grâce, et cependant il est souvent obscur, parce qu'il divise mal ses ouvrages faits de fragments qui ne sont rattachés les uns aux autres que par des analogies secrètes, trop difficiles à saisir, et parce qu'il abuse du symbolisme, remontant toujours jusqu'à l'antiquité reculée, jusqu'à Orphée, jusqu'aux Romains, quand il veut passer à l'application après avoir exposé ses principes. C'est un simple épisode détaché de la *Ville des expiations*, la *vision d'Hébal*, qui donne la plus exacte idée de sa doctrine. Au point de vue philosophique, quand paraît la *Palingénésie*, l'école sensualiste reproche à Ballanche de poser toujours, à la place de principes évidents, des croyances traditionnelles, et le renvoie à l'école théologique; celle-ci, à son tour, l'école des de Maistre, de Bonald, d'Eckstein, de Lamennais, le repousse, ne le trouvant pas assez hardi dans l'affirmation, et c'est dans son sein qu'il rencontre les moins indulgents de ses critiques et les plus dédaigneux de ses adversaires. Mais ce qui provoque leur blâme, est à nos yeux ce qu'il faut louer le plus chez l'écrivain. Il aime l'état présent et il aspire à l'améliorer au lieu de le haïr et de le combattre, à leur exemple. Aussi est-il resté sous la Restauration le théoricien écouté, non du parti ultramontain, mais des jeunes légitimistes. A sa mort, selon le vœu qu'il avait exprimé, il a été déposé le premier dans le caveau qui devait bientôt recevoir Mme Récamier, sa fidèle amie. — Voyez Damiron, *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1834; Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, I; d'Eckstein, *le Catholique*, 1828, février; Chateaubriand, *Etudes;* de Loménie, *Galerie des contempor. illustres;* J.-J. Ampère, *Ballanche*, P., 1848.

JULES ARBOUX.

BALLERINI (Pierre et son frère Jérôme), prêtres, de Vérone. Elevés chez les jésuites au commencement du dix-huitième siècle, ils travaillèrent en commun aux éditions savantes qui portent leur nom. Ce sont : les *Œuvres du cardinal Noris* (Vérone, 1732, 4 vol. in-fol.),

dont Jérôme fit seul les trois premiers volumes ; les *Œuvres de J.-M. Gibert*, évêque de Vérone (in-4°) ; les *Sermons de S. Zénon*, évêque de la même ville au quatrième siècle (1739, in-4°) ; la *Somme théologique de S. Antonin de Florence* (1740-41, 2 vol. in-fol.), et la *Somme de S. Raymond de Pennafort* (1744, in-fol.). Les deux frères donnèrent, à la requête du pape, une édition des *Œuvres de S. Léon* (Venise, 1755-56, 2 vol. in-fol.) destinée à remplacer celle de Quesnel condamnée par le saint-siége. On doit à Pierre un traité sur la *Méthode d'étudier, tirée de S. Augustin*, traduit de l'italien en français par l'abbé Nicolle (Paris, 1760, in-12). Ses nombreux écrits contre l'usure et la querelle sur le probabilisme dont il fut l'historien et le défenseur, l'engagèrent dans une vive polémique qui ne put heureusement le distraire de ses études d'érudit.

BALMES (Jaime), né à Vich (Catalogne) le 28 août 1810, fit ses premières études au séminaire de cette petite ville, puis il se rendit à l'université de Cervera, où il reçut en 1833 le titre de docteur. Balmes débuta en 1840 dans sa carrière de publiciste par l'ouvrage qui porte le titre de *Observaciones sociales, politicas y economicas sobre los bienes del clero*. Deux ans plus tard parut le livre qui l'a rendu célèbre : *El protestantismo comparado con el catolicismo, en sus relaciones con la civilizacion europea*. Il n'est pas nécessaire de lire beaucoup de pages de cette œuvre de polémique pour voir que l'auteur s'adresse à un public qui ne connaît le protestantisme que d'ouï dire et qui n'a jamais eu l'occasion d'expérimenter la valeur de cette doctrine au point de vue religieux, moral et intellectuel. Les arguments philosophiques ou historiques employés par Balmes pour démontrer la supériorité du catholicisme dans l'œuvre de la civilisation sont très-faibles et portent presque tous à faux. Il a été plus heureux dans ses attaques contre certains dogmes des premiers réformateurs. Malgré ses faiblesses et ses défauts, ce livre mérite d'être lu, surtout à cause de la très-grande influence qu'il a exercée en Espagne. Le parti de l'unité religieuse y trouve de nombreuses armes pour la défense de son principe, et le parti libéral, trop peu religieux pour vouloir substituer au catholicisme une autre religion positive et trop ignorant pour pouvoir apprécier l'influence du protestantisme sur la civilisation européenne, en accepte sans protestation les conclusions relativement modérées. Balmes se mêla vers la même époque à la politique militante, en conseillant dans plusieurs articles du journal *El pensamiento de la nacion* le mariage d'Isabelle de Bourbon avec le comte de Montemolin. Ses autres ouvrages, *El criterio* (1845), *Cartas a un escéptico en materias de religion* (1845) et deux manuels de philosophie, quoique très-lus et estimés en Espagne, n'ont qu'une médiocre importance. Balmes est mort le 9 juillet 1848.

MOREL-FATIO.

BALSAMON (Théodore), né à Constantinople vers le milieu du douzième siècle, mort probablement en 1204, fut diacre, chancelier (νομοφύλαξ) et archiviste (χαρτοφύλαξ) du patriarcat de Constantinople. Vers l'année 1190 il fut créé patriarche d'Antioche, après la mort du patriarche Jean : mais les croisés, maîtres d'Antioche, y ayant établi

un patriarche, ainsi qu'à Jérusalem, Balsamon ne put prendre possession de son siége. C'était un homme savant et très-versé dans la science des lois. Il écrivit des réponses aux questions à lui posées par Marc, patriarche d'Alexandrie (chez Leunclavius, *Jus græco-romanum*, t. I, p. 442-478), ainsi qu'un *Commentaire sur le Nomokanon et le Syntagma* de Photius, d'après l'ordre de l'empereur Manuel Comnène. Dans ces écrits il réfute entre autres les nouveautés de l'Eglise latine. Le *Commentaire sur le Nomokanon* fut imprimé en grec et en latin, à Paris, 1615, in-4° ; puis en 1661, dans la *Bibliotheca jur. can. vet.* de Vœllus et Justellus, t. II, p. 789. Le *Commentaire sur le Syntagma* se trouve dans le *Synodicon* de Beveregius, t. I. On attribuait longtemps à Balsamon une *Collectio canon. eccles.* en trois livres (Justel. et Vœl., *Biblioth. jur. canon. vet.*, t. II, p. 1217), mais il est certain maintenant que cet écrit est beaucoup plus ancien.

BALTHASAR [Bélchâçar, Βαλτάσαρ], dernier roi de Babylone de la race des Chaldéens, connu aussi sous les noms de Nabonnède (Bérose), de Nabonadius (Ptolémée), de Nabonnidoque (Mégasthènes), de Labynète (Hérodote), de Naboandel (Josèphe). Il fut tué, dans la dix-septième année de son règne, lors de la prise de Babylone par Cyrus, au milieu des débauches d'une fête qu'il donnait à sa cour, et dans laquelle il s'était servi des vases d'or et d'argent que son aïeul avait enlevés du temple de Jérusalem. Le prophète Daniel raconte les détails épouvantables de sa mort (V, 1, 30 ; VII, 1 ss.; cf. Hérod. I, 191 ; Xénoph., *Cyrop.*, VI, 5, 15 ss. ; Esaïe XXI, 5 ss. ; XIII, 14 ss.).

BALTUS (Jean-François), né à Metz en 1667, mort à Reims en 1743, entra dans la Société de Jésus dès l'âge de quinze ans et se distingua dans les divers travaux littéraires et théologiques de son ordre. Le premier et le plus connu de ses ouvrages est sa *Réponse à l'histoire des Oracles, de Fontenelle* (Strasb., 1707, in-8°). L'académicien ne voulait voir dans les oracles antiques que l'effet de pieuses fourberies ; Baltus maintint que l'intervention du démon s'y était souvent exercée. L'érudition qu'il étale dans cet ouvrage n'était pas, dit-on, toute à lui ; il y joignit en tout cas un tel emportement que, soit prudence, soit dédain, Fontenelle trouva plus à propos « que le diable passât pour prophète » que de se mesurer avec son contradicteur. Baltus s'appliqua ensuite, dans sa *Défense des saints Pères accusés de platonisme* (Paris, 1711, in-4°), à justifier les Pères de tout emprunt aux conceptions des anciens philosophes. Mais il dépassa le but, oubliant que l'antiquité païenne a souvent fourni aux Pères sinon des théories et des systèmes, du moins des idées et des réminiscences. L'écrit intitulé *Jugement des saints Pères sur la morale des philosophes païens* (Strasb., 1719, in-4°) est comme la contre-partie du premier. On a de Baltus une autre série d'ouvrages apologétiques sur l'accord des prophéties et du christianisme, et une foule de traités détachés sur les sujets ordinaires de ses études.

BALUZE (Etienne), de Tulle (1630-1718). La protection éclairée de M. de Marca, archevêque de Toulouse puis de Paris, fournit à son goût pour l'histoire ecclésiastique l'occasion de se développer. A vingt-deux ans, il publia l'*Antifrizonius*, critique de la *Gallia purpurata* de Frizon. M. de

Marca lui ayant confié en mourant ses manuscrits, il édita, en ajoutant un supplément à chacun d'eux, la *Marca hispanica* (marche ou limite d'Espagne), et le livre excellent, souvent réimprimé, *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ libri octo.* La dédicace de Baluze à Séguier est de 1663. En 1670, le roi créa pour lui une chaire de droit canon au collége royal. Bibliothécaire de Colbert, puis de ses fils, il travailla trente-trois ans à enrichir cette collection devenue si fameuse. C'est pendant cette période (1667-1700) qu'il publia ses grands ouvrages. En 1677, il donna ses *Regum francorum capitularia*, augmentés d'une foule de pièces inédites (2 vol. in-fol.), réimprimés en 1780 par M. de Chiniac dans le même format et d'après l'exemplaire de la première édition que Baluze lui-même avait chargé de notes et de variantes. En 1682 parurent les *Epistolæ Innocentii papæ III* (in-fol., 2 vol.), collection aussi complète que le permettaient les documents que l'éditeur avait pu réunir. Les *Vies des papes d'Avignon* (1793, 2 vol. in-4°), ouvrage qui fait justice de la prétendue captivité de Babylone et qui démontre le droit des papes d'établir leur siége en quelque pays que ce soit, lui valurent une pension de Louis XIV. Baluze n'avait pas plus cherché à plaire au roi par cette publication qu'il ne chercha à lui déplaire en insérant dans son *Histoire généalogique de la maison d'Auvergne* (1708) les titres qui prouvaient l'indépendance des Bouillon, descendants directs des anciens comtes d'Auvergne. Louis XIV le punit de n'avoir pas méconnu les droits historiques des Bouillon, comme il avait puni Mézeray d'avoir osé douter de Pharamond ; il lui retira ses pensions et ses places et l'exila plus de cinq ans. Les principales des 45 publications de Baluze sont par ordre de dates : Editions de Salvien et de Vincent de Lérins, 1663 ; de Loup de Ferrières, 1664 ; Agobard, Amolon, Leidrade et un traité du diacre Florus, 1666 ; quatorze homélies de Césaire d'Arles, 1669 ; Réginon, 1671 ; Antoninus Augustinus, 1678 ; *Nouvelle collection des Conciles*, 1683, dont il ne parut que le premier volume et qui s'arrête au concile de Chalcédoine Marius Mercator, 1684 ; les *Conciles de la Gaule Narbonnaise*, 1688. En 1717, il publia une histoire de Tulle, *Historia tutellensis* (2 vol. in-4°). La mort le surprit à quatre-vingt-huit ans, au milieu de l'impression des œuvres de saint Cyprien que continua dom Marand. Il laissait cent quinze ouvrages annotés de sa main en vue d'éditions nouvelles. On les déposa à la bibliothèque royale avec plus de quinze cents manuscrits. Baluze fut le type de l'érudition consciencieuse et de la probité scientifique.

P. Rouffet.

BAN DE LA ROCHE. Ce district accidenté des Vosges, si intéressant au point de vue religieux, s'adosse au Champ-du-Feu et mesure environ six lieues de circonférence. Des vallons étroits descendent de ce haut plateau déboisé, couvert de tourbières. De ses flancs garnis de sapins, de hêtres ou de genêts, jaillissent des sources nombreuses qui se jettent dans la Bruche, après avoir arrosé de maigres pâturages. Le climat est rude, le sol ingrat et pierreux, les communications difficiles. Les habitants, originaires de divers pays, Italiens, Suisses, Français, Allemands, parlaient un patois roman informe, où les sons gutturaux

de la Suisse se mêlaient à l'accent traînant du pays de Montbéliard. La féodalité fut très-dure pour eux; les seigneurs du château de la Roche étaient redoutés pour leur amour du brigandage et leurs mœurs féroces. Détruit une première fois, en 1099, par les seigneurs voisins de Schirmeck et de Colleroy-la-Roche, il fut rebâti sitôt après, et les rapines et les violences reprirent leur cours. Au treizième siècle, les princes de la maison de Rappolstein, de Girsberg et de Rathsamhausen acquirent la seigneurie, sans toutefois mettre un terme aux souffrances des populations. Le château de la Roche (*zum Stein*) continua à être un foyer de terreur pour tout le pays. Ce ne fut qu'en 1469, après un bombardement de huit jours, qu'il tomba sous les efforts réunis des troupes de la ville impériale de Strasbourg et de celles du duc de Lorraine. La religion, pendant tout le cours du moyen âge, avait été impuissante à conjurer les maux des pauvres habitants de cet âpre district et à les affranchir de la triple servitude de la force, de l'ignorance et de la misère. Les princes palatins de la maison de Valdence, ayant hérité au quinzième siècle de la seigneurie, y introduisirent la réforme en 1570, mais sans qu'elle portât tout d'abord les fruits que l'on eût été en droit d'attendre. Le jovial curé de Rothau, Papellier, s'était prêté sans difficultés à remplacer la messe par le prêche, mais il n'avait guère changé ses mœurs dissolues ni réussi à exercer une action sérieuse sur ses paroissiens. Les superstitions les plus grossières étaient demeurées extrêmement vivaces dans ces vallons reculés, sans communication avec la plaine. Le pasteur Nicolas Mermet, en 1632, faillit être jeté dans la Bruche par les femmes de Fouday pour avoir enlevé de l'autel une tête en bois de Jean-Baptiste, à laquelle elles avaient l'habitude d'adresser leurs dévotions. Les procès de sorcellerie se succédaient sans relâche. Le prince de Valdence, désireux d'y mettre fin, fit donner la question au bourreau qui confessa avoir décapité soixante-dix personnes, en une seule année, sur la Bærhœh qui sépare Rothau de Fouday. Pendant la guerre de Trente Ans, la maladie et la famine moissonnèrent impitoyablement les habitants qui s'étaient réfugiés dans les bois par crainte des bandes des partisans. Il en resta au plus quatre cents, disséminés dans les cinq villages et dans les nombreuses fermes de la montagne. Par le traité de Westphalie, le Ban de la Roche passa à la France avec la garantie de la liberté religieuse pour ses habitants protestants. Il formait alors deux paroisses, celle de Waldersbach avec les annexes de Belmont, de Bellefosse, de Fouday et de Solbach, et celle de Rothau avec les annexes de Neuvillers et de Wildersbach; mais ce n'est qu'en 1700 qu'elles furent pourvues toutes deux de pasteurs qui, pour la plupart, étaient originaires du pays de Montbéliard. Toutefois, depuis 1726, on ne rencontre plus au Ban de la Roche que des pasteurs alsaciens, ignorant la langue du pays et relégués, le plus souvent, pour cause d'indignité, dans ces postes perdus dont nul ne voulait. Des réunions de *réveillés* eurent lieu, à cette époque, dans les villages : le sentiment religieux, qui ne peut être refoulé ou contrarié impunément à la longue, demanda à la Parole de Dieu interprétée par de simples paysans la nourriture qu'il ne trouvait point

dans l'Eglise officielle. A l'extinction de la maison de Valdence, la seigneurie fut donnée par Louis XV à M. d'Argenvillers, intendant de la province d'Alsace (1723), puis elle passa au président du parlement, de Maisons; en 1762, elle fut érigée en comté et donnée au marquis Voyer d'Argenson; enfin, en 1771, elle échut en partage au baron de Dietrich, ammeister de Strasbourg. Ces fréquents changements n'avaient guère été avantageux pour le Ban de la Roche, les seigneurs qui s'étaient succédé n'ayant pas eu le temps de s'occuper des intérêts matériels et moraux de leurs sujets. Leurs champs restaient en friche, leurs prés livrés à l'incurie de la vaine pâture; eux-mêmes croupissaient dans l'ignorance et dans la misère, se nourrissant de fruits sauvages et d'herbes cuites dans du lait. C'est de la philanthropie chrétienne que devait leur venir le secours. Nous raconterons ailleurs la vie et les travaux du pasteur Jean-Georges Stuber et de son successeur, Jean-Frédéric Oberlin (voy. ces mots). Qu'il nous suffise de dire ici que c'est grâce à leurs efforts, inspirés par le plus pur zèle évangélique, que le Ban de la Roche se transforma comme par enchantement, que des chemins le relièrent à la plaine, que le sol fut cultivé et les prés irrigués, que l'industrie du tissage s'introduisit, que des maisons d'école s'élevèrent dans chaque village, que la misère disparut avec l'ignorance, que la moralité se développa avec la piété, que les habitants du Ban de la Roche, par leur probité, leur amour de l'ordre et du travail, leur esprit cultivé et naturellement porté aux méditations religieuses, conquirent une réputation qu'ils ont conservée jusqu'à ce jour. — La Révolution de 1789 fut accueillie avec enthousiasme dans ce petit pays, administrativement réuni, depuis lors, par une assez bizarre anomalie, pour moitié au département du Bas-Rhin, pour moitié à celui des Vosges. Au point de vue ecclésiastique, il releva, à partir de 1802, du consistoire luthérien de Barr. En 1814 et 1815 les corps francs du Ban de la Roche, sous la direction de leur chef Wolf, arrêtèrent pendant plusieurs jours la marche des armées alliées. Le retour de la paix ramena l'attention de ses habitants sur les œuvres plus utiles de propagande religieuse et d'amélioration sociale. Sous la puissante impulsion d'Oberlin, les habitants du Ban de la Roche prirent la part la plus active à la diffusion de la Bible et des traités religieux, ainsi qu'à la mission parmi les païens. Les dons de ces paysans peu aisés faisaient souvent honte aux souscriptions des riches, d'autant plus qu'ils ne se bornaient pas à des offrandes en argent, mais qu'ils envoyaient aussi des missionnaires. A partir de 1813, Oberlin fut secondé dans son œuvre par une famille d'industriels, originaire de Bâle, qu était venue s'établir à Fouday. Daniel Legrand (1783-1859) déploya un zèle infatigable pour créer des écoles enfantines, pour supprimer ou régler le travail des enfants dans les manufactures, pour améliorer la condition des ouvriers par une loi internationale. Chrétien convaincu, plein d'amabilité et de largeur, il avait trouvé, sans avoir jamais étudié la théologie, la meilleure définition de l'Evangile. Sur la couverture des petits traités qu'il faisait distribuer il avait fait imprimer ces simples mots : « Qu'est-ce que le christianisme? Jésus-Christ. » (Voy. F. Mon-

nier, *Notice sur Daniel Legrand*, Paris, 1859). Le Ban de la Roche eut la bonne fortune de voir se perpétuer les traditions d'Oberlin dans une série de dignes pasteurs et d'industriels éminents, parmi lesquels il suffira de nommer M. Gustave Steinheil, si connu par ses publications religieuses, où la séve chrétienne la plus féconde se mêle à une pensée vigoureuse et souvent originale, par sa participation à l'œuvre des Amis de la Paix et de la solution évangélique de la question sociale, par les paroles vaillantes et généreuses qu'il a fait entendre, au lendemain de nos désastres, à l'Assemblée nationale de Versailles ; M. Louis Fallot, si zélé pour tout ce qui touche à l'œuvre des écoles, de l'évangélisation et de la mission ; Christophe Dieterlen enfin (1818-1875), apôtre encore plus que fabricant, chrétien simple, sobre et vrai, ennemi des formes et des phrases, de l'ostentation et du bruit, auteur des meilleurs traités populaires de langue française (voyez le recueil : *l'Ami chrétien des familles*, 2 vol. ; *la Religion pure et sans tache*, etc.), visiteur infatigable et discret des chaumières des pauvres, qui définissait Jésus-Christ « un homme qui a eu pitié », et qui aimait les malheureux avec une respectueuse sollicitude, comme le Sauveur les avait aimés. Exilé volontaire du Ban de la Roche par suite de la conquête allemande, après avoir élevé une noble et chrétienne protestation dans une lettre adressée à son ami et admirateur, M. Bethmann-Hollweg, mais le cœur brisé par cet arrachement, Dieterlen vint se dévouer à l'œuvre de l'évangélisation des ouvriers de Paris et parler avec cette sobre puissance qui le caractérisait dans les réunions d'appel des faubourgs. Il ne résista pas longtemps aux fatigues de cette vie dévorante, et suivant le sévère exemple d'Oberlin, il rendit le dernier soupir en prononçant ces mots : « Point de raffinements. » Grâce à ces hommes de Dieu, dont la semence n'est pas épuisée, le Ban de la Roche mérite d'occuper une place importante dans l'histoire de la vie religieuse contemporaine. Administrativement, il forme depuis 1852 un consistoire spécial rattaché à l'Eglise de la confession d'Augsbourg d'Alsace-Lorraine, et dont le siége est à Rothau. En 1845 une cure officielle a été créée à Neuvillers, en 1861 à Fouday, en 1875 à Wildersbach. La consistoriale comptait, en 1868, 4 pasteurs, 7 temples, 23 écoles et 4,557 habitants. — Pour la bibliographie, voir l'article *Oberlin*.

F. Lichtenberger.

BANAIAS [Benaiâh, Benaja], fils de Joïada et capitaine des gardes de David (2 Sam. VIII, 18). Il tua deux célèbres guerriers (Luther traduit, d'après la Vulgate, deux lions) de Moab, un géant égyptien armé de pied en cap et un lion tombé dans une citerne (2 Sam. XXIII, 20 ss.).

BANGOR, ancien couvent près de Chester, en Angleterre, célèbre par le grand nombre de moines qu'il abritait. On fait remonter sa fondation à une époque antérieure à l'arrivée de Germain d'Auxerre en Bretagne, vers 429. A la fin du onzième siècle, ce couvent fut érigé en archevêché. Il ne faut pas le confondre avec un autre couvent du même nom, fondé vers 550 par saint Comogell dans la province d'Ulster, en Irlande, d'où sortirent Colomban, Luan et d'autres moines à

l'esprit entreprenant et missionnaire (voy. Bède, *Hist. eccl.*, liv. II, ch. 2).

BANIER (Antoine) [1673-1741], né à Dalet, en Auvergne, mort à Paris. Après de brillantes études chez les jésuites de Clermont, réduit, par la modicité de ses ressources, à accepter un préceptorat, il trouva sa voie en expliquant avec son élève les poëtes anciens. L'*Explication historique des Fables* (1711, 2 vol. in-12) lui ouvrit l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dont il fut l'un des membres les plus actifs. Banier ne cessa de remanier ce premier travail, qui reparut complétement transformé en 1715, et dont l'édition définitive (Paris, 1738, 3 vol. in-4°) eut pour titre : *la Mythologie et les Fables expliquées par l'Histoire*. Sauf la révision de quelques éditions de Voyages et d'Histoire littéraire, entreprise à la demande des libraires, il ne s'écarta jamais de ses études mythologiques. Il donna en 1732 une traduction plus exacte que poétique des *Métamorphoses* d'Ovide, dont les magnifiques éditions se succédèrent jusqu'en 1807 sous divers formats. Il publia enfin, avec l'abbé Le Mascrier, les *Cérémonies et Coutumes religieuses des différents peuples du monde* (Paris, 1741, 7 vol. in-fol.), ouvrage qu'il emprunta presque en entier à T.-F. Bernard, mais sans lui prendre son irrévérence pour les cérémonies de l'Eglise romaine.

BANNEZ (*Bannesius*, Banès), Dominique, né à Valladolid en 1527, mort en 1604, entra en 1544 chez les dominicains de Salamanque. Il professa à Valladolid, à Alcala et à Avila, où il soutint la réforme de sainte Thérèse, qui le prit pour son confesseur. Disciple zélé de saint Thomas, il contribua puissamment à la condamnation des doctrines de Molina par l'inquisition espagnole. On a de lui des *Commentaires sur la Somme théologique de saint Thomas*, des *Traités de la Foi, de l'Espérance et de la Charité*, etc., etc.

BAPTÊME, l'un des sacrements en usage dans les Eglises chrétiennes. — I. *Doctrine biblique*. Selon toutes les probabilités, le baptême était chose inconnue aux contemporains de Jean, lorsqu'il commença à prêcher la repentance et à baptiser sur les bords du Jourdain. C'est ce que semble prouver le surnom de *Baptiste* qui lui fut donné à cette occasion. Le baptême n'est pourtant pas sans analogie avec les lustrations employées comme moyen de purification dans la plupart des religions. Il est question dans l'Ancien Testament de lustrations de ce genre (Lévit. XIV, 7; Nomb. XXXI, 21-24), de bains de purification dans le Jourdain (2 Rois V, 10). L'eau est un symbole de purification qui devait se présenter naturellement à l'esprit, et il n'est pas étonnant que plusieurs prophètes aient employé cette image pour dépeindre le changement de conduite qui devait s'opérer en Israël (Es. I, 16; Zachar. XIII, 1; Ezéch. XXXVI, 24-30). Ce sont probablement ces passages de l'Ancien Testament qui ont donné à Jean-Baptiste l'idée du rite qu'il inaugura sur les bords du Jourdain. D'après les Evangiles synoptiques (Matth. III, 1-12; Marc I, 1-8; Luc III, 3-18), il annonçait l'approche du royaume des cieux, prêchait la repentance en vue du jugement que le Messie devait exercer, et, comme symbole de cette repentance, il baptisait dans le Jourdain ceux qui venaient à lui con-

fessant leurs péchés. Βαπτίζειν veut dire plonger dans l'eau ; βαπτίζεσθαι et βαπτίσμος se disaient des ablutions ordonnées par la loi (Marc VII, 4, 8 ; Luc XI, 38 ; Hébr. IX, 10). Βαπτίζεσθαι (Matth. XX, 22, 23 ; Marc X, 38, 39 ; Luc XII, 50) signifie *être submergé* par une calamité, et a pour synonyme dans les deux premiers passages πιεῖν τὸ ποτήριον. Ce baptême était donc une simple immersion dans le fleuve, et cette immersion elle-même n'était qu'un symbole de la purification intérieure qui devait aboutir au pardon des péchés. Rien ne prouve que Jean-Baptiste ni ses auditeurs aient attaché au baptême une autre idée, et en aient attendu d'autres effets. On s'est beaucoup occupé du rapport à établir entre le baptême de Jean et le baptême chrétien tel qu'il a été établi postérieurement. Jean lui-même, au rapport des Synoptiques, a touché cette question : Pour moi, dit-il, je vous baptise d'eau, mais celui qui viendra après moi vous baptisera d'Esprit saint et de feu (Matth. III, 11 ; Marc I, 7 ; Luc III, 16), voulant indiquer par là qu'il ne faisait qu'en appeler à la conscience et provoquer la repentance, tandis que le Messie communiquerait aux hommes une force nouvelle (comp. Act. I, 5 ; XI, 16 ; XIII, 24). Cette antithèse fut le point de départ des différences qu'on établit ensuite entre l'ancienne et la nouvelle alliance. En développant la doctrine du baptême chrétien, les Pères de l'Eglise furent naturellement amenés à chercher en quoi le baptême de Jean en différait. D'après Tertullien, il pouvait conduire à la repentance, mais non produire le pardon des péchés ou la communication du Saint-Esprit. Le baptême administré par les apôtres du vivant de Jésus-Christ n'avait pas d'autre effet. Ce n'est qu'après la mort et la résurrection de Jésus-Christ que le baptême chrétien exista véritablement avec toutes les grâces qu'il confère à ceux qui le reçoivent (*de Baptismo*, c. 10 et 11). Saint Augustin s'élève contre ceux qui pensaient de son temps que le baptême de Jean conférait le pardon des péchés, sans toutefois communiquer le Saint-Esprit, et déclare que ceux qui furent baptisés par Jean n'eurent qu'en espérance le pardon de leurs péchés. Cette doctrine fut professée généralement dans l'Eglise, et adoptée par le concile de Trente (sess. VII, can. 11). Les Eglises protestantes au contraire, sauf les sociniens et les arminiens, attribuèrent au baptême de Jean la même efficacité qu'au baptême chrétien. La solution de cette question, aujourd'hui du reste sans importance, dépend surtout de l'idée qu'on se fait du baptême chrétien lui-même. — Pendant que Jean prêchait ainsi la repentance, Jésus vint se faire baptiser par lui. Ce fait, rapporté par les trois Synoptiques (Matth. III, 13, 17 ; Marc I, 9-11 ; Luc II, 21-22), n'est pas sans offrir de grandes difficultés. Ceux qui venaient se faire baptiser par Jean confessaient leurs péchés. Jésus a-t-il fait, et a-t-il eu besoin de faire une confession semblable ? Ce fait serait en contradiction avec la sainteté parfaite que de bonne heure on attribua à la personne de Jésus. Ou le baptême aurait-il eu pour lui, dans la pensée des rédacteurs des Synoptiques, une autre signification que pour le peuple qui venait se faire baptiser ? Matthieu et surtout Luc mettent le baptême de Jésus sur la même ligne que celui des autres personnes qui l'avaient reçu. De

plus, le baptême était administré en vue de la prochaine venue du Christ : Jésus ignorait-il qu'il était le Christ? Le rédacteur du premier évangile a dû déjà pressentir ces objections et ces difficultés, car, d'après lui, Jean refusa d'abord son ministère à Jésus (Matth. III, 14, passage qui se trouve en contradiction avec Jean I, 33). Enfin, c'est à cette occasion que le Saint-Esprit descendit sur Jésus : y avait-il été jusque-là étranger? Ces difficultés, il est vrai, n'existaient probablement pas pour ceux qui ont recueilli les premières traditions chrétiennes, et viennent surtout de l'idée que la spéculation postérieure s'est faite de la personne de Jésus. Tant qu'on s'en tient à l'idée de la divinité de Jésus-Christ et de sa sainteté parfaite, on peut, jusqu'à un certain point, expliquer les circonstances accessoires qui ont accompagné son baptême, en considérant la descente du Saint-Esprit et la voix qui se fait entendre du ciel comme une vision qu'aurait eue Jésus lui-même, d'après Matthieu et Marc, ou Jean, d'après le quatrième évangile (I, 32-34), encore faut-il remarquer que la relation de Luc s'oppose formellement à une pareille interprétation ; mais le fait même du baptême de Jésus demeure inexplicable et incompréhensible (Eck, *Le bapt. de Jésus*. Revue de théol., 3e sér., vol. 2, p. 150). C'est pour cela que beaucoup de théologiens modernes admettent de préférence la version du quatrième évangile, et ne voient dans toute cette scène qu'une vision de Jean-Baptiste destinée à lui faire connaître Jésus comme le Messie, ce qui fait disparaître la difficulté, le quatrième évangile ne disant pas un mot du baptême de Jésus. Si on se met, au contraire, au point de vue de la première tradition chrétienne, les principales difficultés du récit des Synoptiques disparaissent : le baptême de Jésus a pour but de l'introduire dignement et puissamment dans le ministère qu'il va commencer ; c'est pour lui comme une consécration spéciale au service de Dieu dont il sent désormais la puissante influence au dedans de lui (voy. Reuss, *Hist. évangél.*, p. 170). Quelques Pères de l'Eglise et l'Eglise catholique elle-même admettent que Jésus, lors de son baptême, a sanctifié l'eau par le contact de son corps, et l'a rendue ainsi propre à produire les merveilleux effets du sacrement (Jérôme, *Com. in* 3 *cap. Matth.;* August., *sermo* 36, *de Templ.; Catech. Rom.*, *de Baptismo*, § 20). — Il n'y a pas dans le Nouveau Testament de doctrine systématique concernant le baptême. Il n'en est question dans le livre des Actes que lorsque le récit des événements amène naturellement la mention du baptême ; les auteurs des épîtres n'y font que des allusions qui ne nous renseignent pas suffisamment sur l'idée que s'en faisaient les contemporains, et dont quelques-unes présentent de grandes difficultés d'interprétation. D'après Jean III, 22, 26, Jésus administra le baptême, ou plutôt le fit administrer par ses disciples (Jean IV, 2), comme Jean l'avait fait pendant son ministère. Les Synoptiques ne font pas mention de ce fait. Ce n'est qu'à la fin des derniers chapitres que les deux premiers évangiles relatent la recommandation de Jésus à ses apôtres, au moment de les quitter : Allez et baptisez toutes les nations (Matth. XXVIII, 19 ; Marc XVI, 16). Rien ne prouve même que les apôtres eux-mêmes aient été baptisés. La réalisation de la parole de Jean-Baptiste : Celui qui vient après moi vous baptisera d'Esprit

saint et de feu, semble d'après Act. I, 5, être restreinte aux seuls apôtres, et ne concerner que les événements qui eurent lieu le jour de la première Pentecôte. A partir de ce jour-là, cependant, le baptême devient habituel dans l'Eglise, mais il ne semble pas que ce baptême ait été à l'origine autre chose que le baptême institué et administré par Jean-Baptiste. Il fut certainement considéré dès cette époque comme un rite d'introduction dans l'Eglise : les trois mille personnes qui furent baptisées ce jour-là furent admises (προσετέθησαν, Act. II, 41; cf. V, 14) par le fait même de leur baptême dans la nouvelle communauté. Mais on ne peut établir avec la même certitude l'idée que les apôtres et les fidèles se faisaient de la portée et de l'efficacité du baptême. L'idée du pardon des péchés est étroitement rattachée à celle du baptême (Act. II, 38; XXII, 16), mais le considérait-on comme un simple symbole, ou comme une condition de ce pardon? Cette dernière idée n'aurait rien eu que de très-naturel à une époque où bien des idées superstitieuses avaient cours, et ce pouvoir attribué à un rite religieux n'aurait froissé personne. Mais rien ne prouve que les chrétiens de l'âge apostolique aient eu cette idée-là. Les passages comme 1 Cor. VI, 11; Ephés. V, 26; Hébr. X, 22; Jean III, 5, peuvent sans doute être considérés comme se rapportant au baptême, mais on peut fort bien ne voir dans les mots ἀπελούσασθε, τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος, ῥεραντισμένοι, etc., que des expressions figurées; l'expression διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (Tit. III, 5) peut être également entendue dans le sens propre et dans un sens figuré. Ce qui est certain, c'est que l'apôtre Paul fait souvent allusion au baptême dans un sens figuré : Vous tous qui avez été plongés (ἐβαπτίσθητε, Gal. III, 27) en Christ, vous avez revêtu Christ; et ailleurs : Nous sommes ensevelis en sa mort par le baptême (Rom. VI, 3, 4). Dans un autre passage l'image est plus complète : L'immersion dans l'eau du baptême est l'ensevelissement avec Christ (ensevelissement du vieil homme), et la sortie de l'eau est la résurrection avec Christ (résurrection du nouvel homme; Col. II, 12). Toutes ces expressions sont si bien des images dans la pensée de l'apôtre que, dans le verset précédent, il emploie pour exprimer sa pensée une autre image, celle de la circoncision (Col. II, 11). Tous ces passages tendent à nous faire considérer le baptême apostolique comme un pur symbole, comme une image de la régénération intérieure produite par la repentance et la foi. Un autre fait, la communication du Saint-Esprit, semble, d'après certains passages des Actes, dépendre du baptême. Que chacun de vous, dit Pierre le jour de la Pentecôte, soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir la rémission des péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit (Act. II, 38). Un autre récit semble encore plus significatif. Paul rencontre à Ephèse des disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean, et qui n'avaient pas même entendu dire qu'il y eût un Saint-Esprit. Quel baptême avez-vous donc reçu? leur dit-il. Ils furent alors baptisés au nom de Jésus-Christ, et après que Paul leur eut imposé les mains, ils reçurent le Saint-Esprit (Act. XIX, 1-7). Ce passage semble prouver que les manifestations extraordinaires (ib. vers. 6) qui constataient la présence du Saint-Esprit, accompagnaient habituellement le

baptême ou plutôt l'imposition des mains qui suivait le baptême. Mais il résulte d'autres passages du livre des Actes que la communication du Saint-Esprit ne dépendait pas absolument du baptême. Pendant que Pierre annonçait l'Evangile à Corneille et aux personnes qui se trouvaient avec lui, le Saint-Esprit descendit sur ses auditeurs, avant qu'ils eussent été baptisés (Act. X, 44 ss.). Ailleurs nous lisons que Philippe avait baptisé les Samaritains au nom du Seigneur Jésus, sans qu'aucun d'eux reçût le Saint-Esprit. Ce n'est qu'à l'arrivée de Pierre et de Jean, et après que les apôtres eurent prié et leur eurent imposé les mains, que le Saint-Esprit leur fut communiqué (Act. VIII, 14-17). Il serait téméraire de rien conclure de positif à cet égard, et si nous trouvons quelque lumière sur cette question, ce n'est pas dans les passages qui précèdent, c'est dans l'esprit général des écrits du Nouveau Testament. Or il ressort de l'ensemble de la prédication apostolique que c'est la foi en Jésus-Christ qui produit et le pardon des péchés et la communication du Saint-Esprit, et que la pensée générale, à l'égard du baptême, était celle qu'exprimait l'apôtre Pierre : le baptême qui sauve n'est pas celui qui ôte les souillures du corps, mais l'aspiration d'une bonne conscience vers Dieu (1 Pierre III, 21). Un seul passage des épîtres de saint Paul semblerait en contradiction avec cette interprétation. C'est le fameux passage 1 Cor. XV, 29 : Que feraient, ou que gagneraient ceux qui se font baptiser pour les morts, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, si les morts ne ressuscitent pas? Ce verset, qui a été interprété de tant de façons, semble signifier que le baptême était alors conféré à des vivants au bénéfice de chrétiens morts sans avoir pu recevoir le rite sacré, que cette coutume était assez générale, dans l'Eglise de Corinthe du moins, pour que la simple allusion de l'apôtre fût facilement comprise, et qu'il ne la désapprouvait pas, puisqu'il en fait un argument en faveur de la résurrection. Une pareille coutume a existé en effet chez quelques sectes hérétiques (Tertull., *adv. Marc.*, V, 10 ; Epiph., *Hær.*, XXVIII, ch. 6) ; mais on n'a aucune autre preuve qu'un baptême par procuration de ce genre ait existé dans l'Eglise elle-même. En tout cas, ce fut de bonne heure une règle dans l'Eglise de ne baptiser que des vivants. Les autres explications qu'on a données de ce texte sont invraisemblables, ou forcées, ou inacceptables pour des raisons purement grammaticales. Le baptême administré sur le tombeau des martyrs, usage qui a existé plus tard, n'était pas possible à cette époque. Le texte ne peut signifier ni se faire baptiser en confessant le dogme de la résurrection, ni être baptisé au nom des morts, ni pour la mort, en vue de l'approche de la mort, ni à l'avantage des morts, c'est-à-dire pour rapprocher le moment de la parousie en augmentant le nombre des chrétiens, etc. Si l'interprétation que nous avons donnée en premier lieu, et qui est la seule qui s'accorde avec le texte, est la bonne, il en résulterait qu'on attribuait déjà du temps de l'apôtre Paul, et de son aveu, une importance assez grande au rite extérieur du baptême, pour chercher les moyens de faire jouir les chrétiens morts non baptisés des prérogatives qu'on y attribuait, et ce seul fait, à moins qu'il n'ait été particulier à une ou à quelques Eglises locales, suffirait pour modifier les

idées que nous avons émises sur le baptême des temps apostoliques. Nous devons faire remarquer toutefois que si cette explication est la plus vraisemblable, elle n'est pas nécessairement vraie, et qu'on ne peut guère tirer de conclusions fondées d'un passage aussi obscur et aussi énigmatique. A l'époque apostolique, le baptême était administré par immersion et était suivi de l'imposition des mains (Act. VIII, 17; XIX, 5, 6). Il est très-probable qu'il n'était conféré qu'aux adultes. Jean baptisait après une confession des péchés, et les apôtres eux-mêmes n'administraient le baptême qu'à ceux qui se repentaient de leurs péchés ou chez lesquels le désir du baptême faisait supposer la repentance (Act. II, 38). Le passage 1 Cor. I, 16 : « J'ai baptisé la famille Stéphanas, » ne prouve pas qu'il y ait eu des enfants dans cette famille, ni, s'il y en avait, qu'ils aient été aussi baptisés. Il en est de même des passages Act. XV, 15, 32, 33, qui ne font pas expressément mention que de petits enfants aient reçu le baptême, et qu'on ne saurait invoquer en faveur de l'origine apostolique du pédobaptisme. L'idée de baptiser des enfants ne pouvait venir à une époque où la repentance et la foi jouaient encore le grand rôle dans l'affaire du salut. L'apôtre Paul suppose d'ailleurs que les enfants des chrétiens sont purs sans qu'il soit nécessaire de les baptiser, par le fait même de leur origine (1 Cor. VII, 14), et qu'ils appartiennent à l'Eglise avant même d'y avoir été introduits officiellement par le rite initiateur. Quant à la formule employée, les écrits apostoliques sont unanimes à dire qu'on administrait le baptême au nom de Jésus-Christ (ἐπί τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, Act. II, 38; εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, Act. VIII, 16 ; ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου, X, 48, etc.). La formule εἰς Χριστὸν (Rom. VI, 3) est plutôt une interprétation particulière du baptême qu'une formule qui aurait été employée dans l'administration du rite. On trouve Matth. XXVIII, 19, la formule plus complète εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, donnée par Jésus-Christ lui-même au moment où il institua le baptême. Comment se fait-il, si cette formule a été donnée par Jésus-Christ lui-même dans une circonstance aussi solennelle, qu'on n'en retrouve pas trace dans tous les récits de baptêmes du Nouveau Testament? La première formule est-elle, comme on l'a supposé, non une formule de baptême, mais une simple manière de désigner le baptême chrétien pour le distinguer du baptême de Jean? Cela est peu probable, et cette tentative d'explication ne fait pas disparaître la difficulté. Les Pères de l'Eglise ont déjà remarqué cette différence, et Cyprien, entre autres, a cherché à l'expliquer en disant que la formule simple était usitée seulement chez les Juifs, parce qu'ils connaissaient déjà le Père, et qu'il n'était pas nécessaire de les baptiser en son nom (*Ep.* LXXIII, cap. 17, 18). L'Eglise catholique, tout en mettant en doute que les apôtres aient réellement baptisé au nom de Jésus-Christ, explique pourtant qu'ils ont pu le faire, sous l'inspiration du Saint-Esprit, pour donner, dans les premiers temps de l'Eglise, plus d'éclat au nom et à la personne de Jésus-Christ (*Cat. Rom.*, *de Baptismo*, §§ 15, 16). Il est probable que la formule plus complète n'a été usitée que plus tard, et que c'est seulement alors qu'elle a passé dans le texte du premier évangile. L'admi-

nistration du baptême ne paraît pas avoir été l'objet d'une fonction spéciale au temps apostolique. Nulle part nous ne voyons que les apôtres ou les diacres seuls aient été chargés de ce soin. L'apôtre Paul se félicite d'avoir baptisé peu de personnes à Corinthe, Jésus l'ayant envoyé non pour baptiser, mais pour prêcher l'Evangile (1 Cor. I, 14). Probablement les apôtres baptisaient dans leurs voyages de mission les premiers convertis, et ceux-ci baptisaient les autres. Il n'est pas non plus impossible que, dès que les Eglises furent organisées et eurent à leur tête des anciens, ceux-ci n'aient été, par mesure d'ordre, spécialement chargés de baptiser les nouveaux convertis.

II. *Doctrine catholique.* — Ces idées saines ne persistèrent pas longtemps dans l'Eglise, et on ne tarda pas à attribuer au baptême un pouvoir magique et à le considérer comme une condition essentielle du salut. Le premier de ces effets merveilleux fut le pardon des péchés commis auparavant. D'après Barnabas, le néophyte entre dans l'eau tout couvert de péchés et en sort riche en fruits de justice (*Ep.*, cap. 11). Hermas dit que l'eau du baptême purifie (*Past.*, lib. I, Vis. III, c. 3). Pour Justin, être baptisé est synonyme d'être régénéré. Tertullien représente les chrétiens comme des poissons qui sont nés dans l'eau, qui nagent à la suite du grand poisson, et qui ne peuvent être sauvés qu'en restant dans l'eau (*de Bapt.*, c. 1). Un autre résultat du baptême est la communication du Saint-Esprit (*per baptisma Spiritus Sanctus accipitur*, Cyprien, *Epist.* LXVIII; Justin, *Dial.*, c. 29). Enfin l'effet le plus merveilleux est que l'âme, mortelle par sa nature, acquiert l'immortalité par le baptême. Cette singulière idée se trouve déjà chez Hermas : Echus à la mort, dit-il, les hommes entrent dans l'eau du baptême; ils en sortent destinés à la vie (lib. III, simil. IX, c. 16-18). L'homme reçoit de nouveau l'Esprit de Dieu, reçu une première fois du souffle de sa bouche et perdu par le péché, et devient par là immortel (Tertull., *de Baptismo*, c. 5. Voy. Irénée, *adv. Hæres.*, lib. III, c. 17). Grégoire de Nysse rapporte seulement à l'âme l'immortalité qui résulte du baptême : le corps reste mortel à cause du péché, mais il devient capable de résurrection par l'union avec le corps de Christ dans la sainte-cène. Cette puissance magique du baptême est expliquée soit par les propriétés physiques et cosmiques de l'eau (l'eau, d'après Tertullien, est une substance primitive; le monde est sorti de l'eau; l'homme a été façonné avec de l'argile encore humide; sa vie supérieure sort de même de l'eau du baptême, *de Bapt.*, c. 2), soit par l'union mystique de l'eau avec l'Esprit de Dieu. De même qu'au commencement l'Esprit de Dieu planait sur les eaux, ainsi l'eau du baptême reçoit la force sanctifiante par l'invocation de l'Esprit de Dieu (*de Bapt.*, c. 3). D'après Cyprien, l'eau n'est pas seulement sanctifiée par l'Esprit, mais l'Esprit s'unit à l'eau pour lui communiquer sa puissance sanctifiante (*Ep.* LXX, 2; LXXIV, 5). Clément d'Alexandrie dit que la force et l'Esprit du Logos s'unissent à l'eau, qui devient un ὕδῶρ λογικὸν (*Cohort.*, 79). A côté de la croyance en ces merveilleux effets du baptême, on rencontre, il est vrai, une doctrine plus sobre. Plusieurs Pères de l'Eglise établissent une différence entre le signe et la force agissante. Grégoire de Nazianze

distingue dans le baptême une double purification : l'une typique, produite par l'eau du baptême, l'autre véritable et réelle, produite par l'Esprit (*Or.* 40). Saint Jérôme exige la foi comme condition essentielle des effets salutaires du baptême : « *Qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam accipiunt* » (*Enarrat in Ps.*, 77). Les effets du baptême sont proportionnés aux dispositions morales avec lesquelles on le reçoit. On trouve surtout chez les Pères grecs l'idée que le baptême est non l'accomplissement, mais le commencement de la régénération, qui ne peut s'achever qu'avec la coopération du fidèle. Origène nomme le baptême le commencement et la source des dons de Dieu (*Hom. in Luc.*, XXI). Mais cette idée élevée du baptême était loin d'être partagée par tous les chrétiens. La plupart des fidèles, surtout depuis l'introduction dans l'Eglise d'un grand nombre de païens convertis, penchaient vers les idées superstitieuses, et attendaient du baptême des effets magiques, et le pardon complet de tous leurs péchés indépendamment de leurs dispositions morales. Dès le commencement du quatrième siècle, la coutume s'établit de différer le baptême le plus longtemps possible, et même jusqu'aux approches de la mort, dans l'espoir de mourir, même après une vie dissolue, dans un état de pureté sans tache. C'est ce que fit, au rapport d'Eusèbe, l'empereur Constantin lui-même (*Vit. Const.*, lib. IV, c. 62). D'autres motifs contribuaient au même résultat : les uns reculaient devant le renoncement qu'exigeait la pratique du christianisme, et la difficulté des pénitences infligées par l'Eglise à ceux qui retombaient dans leurs anciens errements ; d'autres désiraient être baptisés un jour de fête, en présence d'une assistance considérable ; d'autres, plus sérieux, craignaient de compromettre par une faute la grâce reçue par le baptême, ou désiraient se préparer d'une manière plus complète à cet acte décisif. Tertullien remarque que ceux qui comprenaient l'importance du baptême, craignaient plus de le recevoir que de le différer (*de Baptis.*, I, 18). Grégoire de Nysse (*Orat.* πρὸς τοὺς βραδύνοντας τὸ βάπτισμα) et Grégoire de Nazianze (*Or.* 40) se prononcèrent contre cette coutume dans des discours spéciaux. Ce dernier fait valoir en faveur du baptême non différé l'incertitude de la vie, le bonheur que donne le baptême, et dont les catéchumènes ne peuvent connaître que l'avant-goût. En même temps se répandait chez les chrétiens, sauf chez quelques sectes gnostiques (Théodoret, *Hæretic. fabul.*, lib. I, ch. 10), l'opinion que le baptême était absolument indispensable au salut. Il n'y avait d'exception qu'en faveur du martyre, et le baptême du sang, auquel on attribuait une efficacité complète, pouvait seul suppléer le baptême d'eau (Tertull., *de Bapt.*, c. 16 ; *Apol.*, ch. 49 ; Origène, *Exhort. ad Mart.*, c. 30 ; Cyprien, *Epist.* LXXIII, etc.). Grégoire de Nazianze le considère même comme plus efficace, car le chrétien mort martyr ne peut plus être souillé par de nouveaux péchés (*Or.* 39). Mais le martyre des chrétiens catholiques avait seul cet effet. Quant aux catéchumènes morts pendant leur catéchuménat, on pensait alors que le projet et la volonté de recevoir le baptême équivalaient au baptême lui-même (Ambros., *Orat. in obit. Valent.*). La foi en la nécessité du baptême pour le salut

n'était pas sans amener quelques difficultés : quel était le sort réservé aux justes morts avant Jésus-Christ, et qui, sans qu'il y ait eu de leur faute, n'avaient pu recevoir le baptême? Déjà Hermas fait descendre les apôtres dans le Hadès pour y baptiser les patriarches et les justes de l'ancienne alliance, et Clément d'Alexandrie pense même qu'ils y baptisèrent aussi les païens vertueux (*Pastor*, sim. IX, c. 16; Clém. d'Alex., *Stromates*, lib. II, c. 9; VI, c. 6). Plus tard, on pensa qu'il existait déjà des sacrements dans l'ancienne alliance, que la foi au Sauveur futur suffisait pour le salut, et on ne se préoccupa plus de cette question. Une autre conséquence de la croyance à la nécessité du baptême, fut l'usage de baptiser les enfants nouveau-nés. Il est impossible, faute de documents suffisamment clairs, de dire d'une façon précise à quelle époque cette coutume s'établit dans l'Eglise. Le premier indice qu'on a cru trouver du baptême des enfants est une phrase d'Irénée dans laquelle il n'est pas spécialement question du baptême. Après avoir dit que le Christ est venu pour sauver tous les hommes, il ajoute : « *Omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum : infantes, parvulos, juvenes, seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes ætatem, et exemplum illis pietatis effectus et subjectionis.* » (*Adv. hæres.*, lib. II, c. 22, § 4). Mais il n'est pas certain qu'Irénée fasse ici allusion au baptême, quoiqu'à ses yeux la régénération dépende étroitement du baptême. Je dirai même que pour trouver dans cette phrase le baptême des enfants, il faut commencer par l'y mettre. Il en est de même du passage où Justin parle de personnes qui dès l'enfance ont été disciples de Jésus-Christ (*Apol.*, I, 15) : il renferme plutôt une allusion au catéchuménat qu'au baptême des enfants. Le premier indice certain de l'existence de cette coutume est l'opposition qu'y fit Tertullien : « *Cunctatio baptismi utilior est, præcipue tamen circa parvulos* » (*de Bapt.*, c. 18). Cette opposition prouve que le baptême des enfants était pratiqué de son temps, mais que cet usage ne datait pas de loin, et que Tertullien ne le croyait pas d'origine apostolique; il y voyait un abus, et il demande qu'on en revienne à l'ancienne coutume de ne baptiser les néophytes que quand ils sont en état de connaître Jésus-Christ : « *Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant christiani cum Christum nosse potuerint* » (*ibid.*). A la même époque (fin du deuxième siècle), le baptême des enfants était déjà général en Egypte au rapport d'Origène, qui fait remonter cette coutume aux apôtres eux-mêmes (*in Epist. ad. Rom.*, lib. V., ch. 9), et qui la justifie en en montrant la nécessité. Il voit, en effet, dans la naissance même une souillure que le baptême doit faire disparaître (*in Luc. Evang. homil.*, XXV) et déclare que le baptême est nécessaire aux enfants parce qu'ils ont aussi besoin de pardon (*in Levit. hom.*, VIII). Malgré l'opposition de Tertullien, la coutume de baptiser les enfants se répandit de plus en plus en Afrique et dans la chrétienté tout entière. On tomba bien vite d'accord sur la nécessité ou l'utilité de ce baptême, quoique les raisons qu'on en donnait ne fussent pas toujours les mêmes, les uns, comme Origène, pensant que le baptême efface chez

les enfants les péchés commis dans une vie antérieure, ou la coulpe léguée par Adam (Cyprien, *Ep.* LXIV, 5), d'autres que le baptême produit surtout son effet dans la vie postérieure (Grégoire de Naz.), d'autres enfin admettant les deux raisons à la fois (Isidore de Peluse, Théodoret, Théod. de Mopsveste, etc.). Le seul différend qui s'éleva à ce sujet porta sur la question de savoir si on devait baptiser les enfants dès leur naissance ou admettre un délai de huit jours. Un synode présidé par Cyprien décida (252) que le baptême doit être administré dès la naissance (Cypr., *Epist.* LIX). Cette coutume rencontra quelque résistance en Orient, mais s'établit sans difficulté dans les Eglises latines. Quant aux possédés et aux énergumènes, Cyprien pense qu'on peut les baptiser, parce que le diable qui les obsède peut être expulsé par le baptême (*Ep.* LXIX, c. 15); mais l'avis le plus général est qu'il ne faut administrer le baptême à des personnes privées de leur bon sens que dans des cas de nécessité urgente. Malgré la croyance en la nécessité absolue du baptême pour le salut, on admettait des différences dans le sort de ceux qui mouraient sans l'avoir reçu. Grégoire de Nazianze distingue trois cas : ceux qui ont refusé le baptême par impiété ou mépris du rite sacré sont punis de châtiments plus rigoureux ; ceux qui l'ont différé par ignorance ou insouciance subissent des peines plus légères ; enfin les enfants morts sans baptême ne sont pas punis, mais sont privés de la gloire divine (*Or.* 40, 23). L'usage de baptiser les enfants donna naissance à la fonction des parrains (ἀνάδοχοι, *sponsores*, *fidejussores*, *fidedictores*, *susceptores*, etc.). Tertullien est le premier qui en fasse mention (*de Bapt.*, c. 18). Les enfants étant incapables de confesser leur foi et de prendre eux-mêmes les engagements du baptême, il était nécessaire que quelqu'un le fît pour eux, et pût au besoin témoigner que le baptême avait eu lieu. Ce furent les parents eux-mêmes qui remplirent d'abord cette fonction; mais le concile de Mayence (813) défendit cet usage. La règle, dans l'ancienne Eglise, avant que la coutume de différer le baptême quelquefois jusqu'au lit de mort se fût établie, était de baptiser par triple immersion. « *Non semel*, dit Tertullien, *sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur* » (*adv. Prax.*, c. 26). Mais quand on dut baptiser des malades et des mourants (*clinici*), ce rite n'était pas praticable. On baptisa donc exceptionnellement, dans ces cas-là, par infusion ou par aspersion répétée trois fois. Cette coutume eut toutefois bien de la peine à s'établir, et fut longtemps regardée comme insuffisante (Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VI, c. 43. Voy. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, au mot κλινικός). Pourtant Cyprien regardait comme valable le baptême par aspersion donné en cas de nécessité urgente (*Ep.* LXIX, *ad Magnum*, c. 12 ss.). Le baptême était suivi de quelques rites symboliques destinés à en mettre en lumière les salutaires effets. On présentait d'abord au nouveau baptisé du lait et du miel (Tertull., *de Coron. milit.*, 3), pour indiquer qu'il était désormais enfant de Dieu; venaient ensuite l'onction (Id., *de Bapt.*, 7), symbole du sacerdoce spirituel, puis l'imposition des mains, coutume apostolique qui, après l'établissement de l'épiscopat, fut réservée aux seuls évêques. Les néophytes recevaient des vêtements

blancs et une sorte de diadème, en place des vêtements dont ils s'étaient dépouillés avant le baptême (Eus., *de Vit. Const.*, IV, 62; August., *Ep.* XXXIV, 2). En Orient ils ceignaient leurs reins (allusion à Luc XII, 35) et recevaient une couronne consacrée; en Occident on leur mettait un cierge allumé à la main (allusion à la parabole des Vierges sages et des Vierges folles ou à Luc XII, 35). — Les idées d'Augustin sur le baptême sont très-importantes, car elles ont été adoptées par la scolastique et ont passé presque sans modifications dans la doctrine définitive et officielle de l'Eglise romaine. Il est donc nécessaire de les examiner à part et dans leur ensemble. Il fut amené à les développer dans sa lutte contre les donatistes, puis dans celle qu'il soutint contre les pélagiens. Le point de départ de sa doctrine est dans sa théorie de l'Eglise. L'Eglise catholique est pour lui le corps du Christ dont les fidèles sont les membres; c'est dans ce corps seulement que son Esprit agit; il ne peut y avoir qu'en elle une *communio sanctorum*. Il n'y a pas de salut possible pour les isolés, parce qu'il ne peut y avoir ni communication du Saint-Esprit, ni part à la vie du Christ pour ceux qui ne sont pas incorporés à son corps qui est l'Eglise. C'est cette incorporation qui est produite par le baptême. De là son absolue nécessité. Augustin distingue entre le sacrement et son contenu (*res sacramenti*). Le sacrement est le baptême lui-même; son contenu est l'action de l'Esprit dans l'âme du fidèle : tous deux ensemble produisent la régénération (*de Peccat. merit. et remiss.*, III, 4, § 7). La régénération comprend le pardon des péchés (*renovatio a vetustate*), que le Saint-Esprit doit produire d'abord, parce qu'il ne peut habiter que dans un cœur pur (*de Bapt.*, I, 11, § 16), et la vivification de toutes les forces naturelles par l'effusion du Saint-Esprit. Dans les ouvrages d'Augustin contre les donatistes et surtout dans son livre *de Baptismo*, les péchés dont le baptême assure le pardon sont surtout les péchés actuels dont les hommes se sont rendus coupables. Dans ses ouvrages postérieurs il a surtout en vue le péché originel et en même temps, par surcroît, les péchés actuels. Le but essentiel du baptême est donc, dans cette manière de voir, d'effacer le péché originel. La concupiscence qui, avant le baptême, est considérée comme un péché, n'a plus la même gravité après; elle demeure pourtant dans le cœur de l'homme, non comme quelque chose de substantiel, mais comme une maladie qui va s'affaiblissant, mais qui ne disparaîtra tout à fait que dans l'état glorieux (*de Nupt. et Concupis.*, lib. I, c. 25, § 28; c. 26, § 29). Le baptême ne produit pas un simple effet rétroactif : non-seulement les péchés passés, mais les péchés postérieurs sont remis à celui qui reçoit le sacrement. Le baptême est donc la condition objective de la régénération; la condition subjective est la conversion (repentance et foi). Ces conditions peuvent exister l'une sans l'autre : le baptême peut être administré à un non converti, et un converti peut ne pas recevoir le baptême. Augustin admet d'abord que, dans certains cas, le défaut d'une de ces conditions peut n'être pas préjudiciable au salut : le baptême sans repentance peut suffire chez un enfant mourant, et la repentance sans le baptême chez des catéchumènes morts avant d'avoir pu être baptisés. La grâce de Dieu supplée à ce qui manque, et Augus-

tin cite à ce propos l'exemple du brigand sur la croix. Mais il n'admet cela qu'en des cas d'absolue nécessité (*de Baptismo*, IV, 22-25). Plus tard, il se montre plus rigide et déclare le baptême indispensable, car c'est par le baptême qu'on est incorporé à l'Eglise, hors de laquelle il n'y a pas de salut possible (*Ep.* CLXXXV, c. II, § 50; *Ep.* CXCIV, c. IV, § 18). Dans ses *Rétractations*, il émet l'hypothèse que le brigand à qui Jésus promit le paradis devait avoir été baptisé (voy. aussi *de Anima et ejus origine*, I, 11; II, 14-16), et ailleurs il déclare qu'un catéchumène mort avant le baptême ne peut être sauvé (*de Peccat. merit.*, I, 26, 42). Le martyre seul peut remplacer le baptême, et seulement lorsqu'il est souffert pour l'Eglise catholique. D'un autre côté, les impies qui reçoivent le baptême en éprouvent les effets extérieurs : ils sont incorporés à l'Église, à laquelle ils appartiennent désormais, mais cela ne leur sert à rien pour le salut. Il en est de même du baptême reçu des mains des hérétiques ou des schismatiques, quand on pouvait le recevoir de la main d'un catholique. En général, nul ne peut être sûr du pardon de ses péchés s'il n'a reçu que le sacrement du baptême, s'il ne se sent pas converti, s'il ne pardonne pas afin qu'il lui soit pardonné (*de Bapt.*, VI, 32, § 62). Toutefois, le baptême une fois administré est valable, et il n'est pas nécessaire de l'administrer une seconde fois. Lorsque les impies se convertissent, il n'y a qu'à leur imposer les mains pour qu'ils reçoivent le don de l'esprit qui pardonne les péchés et l'amour qui les couvre (*ibid.*, III, 16, § 21; VI, 3, § 5; 5, § 7). Augustin a toujours admis le baptême des enfants, mais les motifs sur lesquels il se basait ont quelque peu varié. Il le justifia d'abord en disant que chez l'enfant le sacrement peut précéder la conversion, comme chez Isaac la circoncision précéda la foi; que la grâce de Dieu supplée à ce qui manque; il suffit que quelqu'un réponde pour eux, ce qui ne serait pas le cas pour un adulte. La foi des parents, des parrains, de toute l'Eglise, tient lieu au nouveau-né de celle qu'il ne peut avoir encore (*de Peccat. merit.*, III, ch. 2). L'enfant mort baptisé est donc sauvé. Il y joignit de nouveaux arguments lorsque la doctrine du péché originel joua un grand rôle dans sa dogmatique. L'enfant a contracté le péché originel dès avant sa naissance; il a besoin d'être régénéré et délivré de la coulpe par le baptême. Une fois régénéré, il ne pourrait se trouver de nouveau sous le coup de la colère divine que par une nouvelle naissance charnelle, et il ne peut perdre la grâce du baptême que par son propre péché. Quant aux enfants qui meurent sans baptême, Augustin, après avoir admis d'abord qu'ils ne peuvent hériter de la gloire céleste, mais qu'il ne serait pas digne de la justice de Dieu de les punir éternellement d'un péché qui ne leur est pas personnel (*De lib. arbit.*, lib. III, c. 23), déclara qu'ils sont voués à la damnation éternelle, concédant seulement qu'ils seraient punis de la peine la plus douce des enfers (*de Peccat. merit.*, lib. I, c. 16). L'idée de la nécessité absolue du baptême était tellement répandue et exagérée à cette époque qu'on discuta la question de savoir si on devait baptiser des enfants encore dans le sein de leur mère. Augustin se prononça avec force contre cette idée : *Renati nisi nati homines esse non possunt* (*Ep.* CLXXXVII, c. 10, § 32 ss.). — Une grave question qui surgit dès le

troisième siècle dans l'Eglise, fut celle de la validité du baptême des hérétiques. La doctrine constante de l'Eglise était que le baptême, étant un acte d'initiation à l'Eglise, ne devait pas être renouvelé (Tertull., *De pudicitia*, c. 16; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VII, c. 9). L'évêque de Rome, Etienne († 257) admettait la validité du baptême administré par les hérétiques, et pensait qu'il suffit d'imposer les mains à ceux d'entre eux qui rentrent dans le giron de l'Eglise (Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, c. 2, 5). Le synode d'Arles avait déclaré (314) que ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ne devaient pas être rebaptisés, mais qu'il suffisait de leur imposer les mains en les recevant dans l'Eglise. La plupart des Eglises d'Asie-Mineure, au contraire, et les Eglises d'Afrique, soutenaient qu'il n'y a qu'une seule Eglise véritable, et un seul baptême valable et légitime, celui que cette Eglise confère (Cyprien, *Ep.* LXX, LXXIII; Eusèbe, *Hist. eccles.*, lib. VII, c. 7; Clément d'Alex., *Strom.*, lib. I, c. 19). Les Eglises d'Orient ne faisaient exception que pour quelques sectes qui se rapprochaient beaucoup de l'Eglise catholique. Les deux partis en appelaient également à la tradition. Lorsque le schisme des donatistes éclata, l'Eglise d'Afrique changea de sentiment, et Augustin déclara que la validité du baptême ne dépend nullement des personnes qui l'administrent, mais de la manière dont il est administré; que par conséquent le baptême des hérétiques est valable, pourvu qu'il ait été administré au nom de la Trinité; mais que ce baptême ne suffit pas au salut si, après l'avoir reçu, on n'entre pas dans l'Eglise (*de Bapt.*, lib. VI, c. 20 ss.). Ces principes furent généralement admis dans l'Eglise d'Occident. La scolastique appuya la doctrine d'Augustin de nouveaux arguments (Thomas Aq., *Summa*, p. III, quæst. 66, art. 9), et elle fut définitivement adoptée par le concile de Trente (*sess.* VII, *can.* 4). — Pendant la longue période de plus de dix siècles qui s'étend entre le commencement du cinquième siècle et le concile de Trente, la doctrine du baptême demeura, dans l'Eglise d'Occident, à peu près telle qu'Augustin l'avait formulée. La scolastique ne fit que systématiser et développer sur quelques points les idées de l'évêque d'Hippone. La seule modification de quelque importance qu'elle y introduisit fut l'idée du *caractère indélébile* imprimé à l'âme par le baptême (Thom. Aq., *Summa*, p. III, quæst. 63). Dès la fin du treizième siècle, le baptême par aspersion, dont nous avons vu l'origine, commença à prévaloir pour le baptême des enfants, et comme les baptêmes d'adultes devenaient rares, l'usage s'en établit rapidement. En 1311 le concile de Ravenne laissa le choix libre entre l'immersion et l'aspersion. L'antique coutume de la triple immersion, dans laquelle on voyait le symbole de la résurrection de Jésus-Christ le troisième jour, fut remplacée dans certaines Eglises par une simple immersion. Les évêques espagnols pratiquèrent les premiers ce rite par opposition aux ariens, l'immersion unique étant pour eux un symbole de l'union essentielle des trois personnes divines. Les deux formes se maintinrent l'une à côté de l'autre, non sans luttes et sans tiraillements, jusqu'à ce que Thomas d'Aquin eût déclaré que les deux usages pouvaient être également au-

torisés (*Sum.*, p. III, quæst. 66, art. 8). Pendant cette période, le rite du baptême s'enrichit d'un certain nombre d'actes, qui avaient autrefois fait partie de la préparation des catéchumènes. Exceptionnellement d'abord, lorsqu'on baptisait des malades et des mourants, et d'une manière générale plus tard, lorsque l'usage prévalut de plus en plus de baptiser les enfants, ces actes furent adjoints au rite du baptême et le précédèrent immédiatement. Les principaux étaient le signe de la croix, l'introduction du sel dans la bouche de l'enfant (*datio salis*), le renoncement au diable, à ses pompes et à ses anges (*abrenuntiatio*), l'exorcisme, l'ouverture des oreilles et des narines (*apertio aurium et narium*), l'onction avec l'huile des catéchumènes, et l'enseignement solennel du symbole et de l'oraison dominicale (*traditio symboli et orationis dominicæ*) que les néophytes récitaient ensuite (*redditio symboli*, etc.). Les doctrines des scolastiques touchant le baptême furent adoptées à peu près sans modification par le concile de Trente. Voici quelle est, d'après le catéchisme romain, la doctrine de l'Eglise catholique à ce sujet. Le baptême est le sacrement de la régénération (*Cat. Rom.*, p. II, c. 2, § 5). Il se compose de deux éléments, la matière et la forme, dont la réunion constitue le sacrement (§ 6). La matière est l'eau naturelle (§ 7); la forme consiste dans les paroles : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Ces paroles sont essentielles au baptême, sauf la première *ego*, dont le sens se retrouve dans le verbe *baptizo* (§§ 13, 14). Il est indifférent que le baptême ait lieu par immersion ou par aspersion, et que l'immersion ou l'aspersion soit triple ou unique : la seule chose à observer, c'est que l'eau doit être versée de préférence sur la tête, et que les paroles sacramentelles doivent être prononcées au moment même du contact de l'eau (§§ 17, 18). Les prêtres, *ex auctoritate*, les diacres, *ex concessu*, et, en cas de nécessité, toute personne, peuvent administrer le baptême, même les juifs, les infidèles et les hérétiques, pourvu qu'ils le fassent dans la même intention que l'Eglise et qu'ils emploient la formule (§ 22). Toutefois, une femme ne doit pas administrer le baptême si un homme est là, ni un laïque en présence d'un clerc, ni un simple clerc en présence d'un prêtre (§ 24). Le baptême crée une véritable parenté spirituelle entre celui qui baptise et le néophyte, et entre celui-ci et ses parents d'un côté, et les parrains de l'autre, et cette parenté est un obstacle dirimant au mariage (§ 26). Le baptême est d'absolue nécessité pour le salut, même pour les enfants, qui ne peuvent pas, il est vrai, être sanctifiés par leur propre foi, mais qui le sont par celle de leurs parents, s'ils sont fidèles, et, dans le cas contraire, par celle de l'Eglise entière (§§ 30, 31, 33). Quant aux adultes, trois choses sont nécessaires pour qu'ils soient admis au baptême : la foi, la repentance et le désir de ne plus pécher à l'avenir (§ 40). Les effets produits par le baptême sont : la rémission du péché originel et des péchés personnels (la concupiscence demeure, mais n'est plus considérée comme un péché, §§ 42, 43) ; la remise des peines méritées par ces péchés (le baptême n abolit pas les misères de la vie, la souffrance, la maladie, pour nous exercer à la vertu, et pour qu'on ne le demande pas dans des vues

intéressées, §§ 47, 48) ; l'infusion de la grâce et de toutes les vertus (§§ 50, 51) ; l'incorporation au corps de Christ et la communication à l'âme d'un caractère indélébile, en conséquence duquel le baptême ne doit pas être renouvelé (§§ 52, 54) ; enfin l'ouverture du ciel, fermé par nos péchés (§ 57). Ces fruits du baptême sont plus ou moins abondants selon les dispositions de celui qui le reçoit (§ 58). Le rite du baptême est établi d'après le *Catéchisme Romain* de la manière suivante : l'eau du baptême doit être consacrée la veille des grandes fêtes (Pâques ou la Pentecôte). Les néophytes sont amenés aux portes de l'église dont ils ne sont pas encore dignes de franchir le seuil. Là le prêtre les instruit de la doctrine chrétienne sur laquelle il les interroge ensuite. Les adultes répondent eux-mêmes ; les enfants, par l'intermédiaire de leurs parrains. Le prêtre procède ensuite à l'exorcisme, introduit du sel dans la bouche de l'enfant (symbole de la délivrance de la corruption), fait le signe de la croix sur le front, les yeux, la poitrine, les épaules, les oreilles, enduit de salive les oreilles et les narines (réminiscence de Jean IX, 7). Le néophyte est alors conduit au baptistère : là le prêtre lui demande s'il renonce à Satan et à ses œuvres : le néophyte, ou le parrain, s'il s'agit d'un enfant nouveau-né, répond affirmativement. Viennent ensuite la profession de foi, l'affirmatio nque le néophyte désire le baptême, puis enfin le baptême lui-même. Ce dernier rite accompli, le prêtre oint le sommet de la tête du nouveau baptisé, le revêt d'un vêtement blanc (remplacé pour les enfants par un morceau d'étoffe blanche) et lui remet un cierge allumé. Enfin le nom d'un saint est donné à l'enfant (*Cat. Rom.*, loc. cit., § 60). — L'Eglise grecque ne s'éloigne pas essentiellement, à propos du baptême, de la doctrine de l'Eglise latine. « L'homme né pécheur, instruit dans la foi chrétienne, immergé trois fois dans l'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, est purifié par la grâce divine de tout péché, et devient un homme nouveau, régénéré et sanctifié » (*Confess. Orthod.*, p. 1, 102). Elle n'admet pas que le baptême puisse être renouvelé s'il a été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et affirme qu'il est absolument nécessaire au salut. Elle admet également le baptême des enfants. Il faut pourtant remarquer que, tandis que dans l'Eglise romaine le baptême a surtout pour but d'effacer le péché originel et la condamnation qu'il entraîne, l'Eglise grecque y voit surtout une source de grâces spirituelles. Le baptême par triple immersion y est seul en usage, et elle considère cette forme comme essentielle. La formule employée diffère un peu de celle de l'Eglise romaine : Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς — Ἀμὴν — καὶ τοῦ Υἱοῦ — Ἀμὴν — καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος — Ἀμὴν — νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμὴν. Le rite diffère également quelque peu de ce qu'il est dans l'Eglise latine. L'enfant est baptisé le huitième jour après sa naissance. Quand il a atteint l'âge de quarante jours, la mère le présente à l'église ; le prêtre le prend dans ses bras, fait sur lui le signe de la croix devant les portes de l'édifice, et le porte dans l'intérieur, jusqu'à l'autel si c'est un garçon, et seulement jusqu'au milieu du temple si c'est une fille. S'il s'agit du baptême d'un adulte converti à l'Eglise

grecque du judaïsme ou du mahométisme, le néophyte y est préparé, comme autrefois les catéchumènes, par l'abjuration, la confession de foi, l'exorcisme, le renoncement au diable et à ses œuvres, la consécration à Christ. Une fois baptisé, on le revêt d'un vêtement blanc et on lui met dans la main un cierge allumé (V. Boissard, *Hist. de l'Eglise de Russie*, t. I, p. 314 ss.).

III. *Doctrine protestante.* Dans l'Eglise protestante la doctrine du baptême flotta dès l'origine entre un symbolisme pur et les idées de saint Augustin. Les vues de Luther sur cet important sujet ont plusieurs fois varié. Il distingue d'abord entre le signe (l'immersion dans l'eau) et la chose signifiée (la nouvelle naissance). Entre les deux doit se trouver la foi qui réalise dans l'homme ce que le signe ne fait que symboliser. La régénération opérée par la foi commence au baptême et se continue pendant toute la vie pour ne cesser qu'à la mort (*Sermon sur le sacrement du baptême*, 1519). Plus tard, Luther vit dans les sacrements des signes et des sceaux que Dieu a attachés à ses promesses pour fortifier la foi des fidèles. Enfin, par une dernière modification, Luther considère l'eau du baptême non comme de l'eau naturelle, mais comme un élément divin. L'eau, sans la parole de Dieu, est simplement de l'eau; mais quand la parole de Dieu y est jointe, c'est le baptême (*Cat. min.*, IV, 10). L'eau du baptême est une eau divine, céleste, sainte, salutaire (*Cat. maj.*, IV, 17, 18). Ainsi sanctifiée par la parole de Dieu, l'eau opère la rémission des péchés, délivre de la mort et du diable, et donne la béatitude éternelle à tous ceux qui croient à la parole et aux promesses divines (*Cat. min.*, IV, 6). L'immersion dans l'eau signifie que le vieil homme qui est en nous doit être chaque jour noyé avec ses péchés et ses passions, et qu'il en doit sortir un nouvel homme qui vive à jamais dans la justice et dans la pureté (*Cat. min.*, IV, 12). Cette idée de la transformation magique de l'eau du baptême ne fut pas généralement acceptée par les adhérents de la Réforme allemande. La *Confession d'Augsbourg* dit simplement que le baptême est nécessaire au salut, que la grâce de Dieu y est offerte aux fidèles, et que les enfants doivent être baptisés (art. IX). D'après les *articles de Smalkalde*, le baptême n'est autre chose que la parole de Dieu avec l'immersion dans l'eau. Nous ne pensons pas, disent ces articles, avec Thomas et les dominicains, que Dieu ajoute à l'eau une vertu spirituelle qui efface le péché par le moyen de l'eau, ni, avec Scott et les franciscains, que le péché soit effacé par la volonté de Dieu, et non par la parole et l'eau (*art. Smal.*, III, 5). Luther et toute l'Eglise luthérienne conservèrent le baptême des enfants. Il est certain, dit l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, que la promesse du salut est aussi faite aux petits enfants. Or, elle n'est pas faite à ceux qui sont en dehors de l'Eglise de Jésus-Christ. Il est donc nécessaire de baptiser les petits enfants pour que la promesse du salut leur soit aussi appliquée. Le salut étant offert à tous, le baptême doit l'être aussi. Il s'ensuit clairement que les enfants doivent être baptisés, parce que le salut est offert avec le baptême (*art.* IX). Luther, il est vrai, insiste partout sur la nécessité de la foi pour obtenir les grâces du baptême. Sans la foi, le

baptême ne sert de rien, quoiqu'on ne puisse nier qu'il ne soit en soi-même un trésor céleste et inestimable (*Cat. maj.*, IV, 34). Les enfants ne pouvant pas croire, comment peuvent-ils obtenir quelque grâce du baptême? Luther répond que le baptême des enfants ne déplaît pas à Dieu, puisqu'il leur communique son Esprit (*ibid.*, IV, 48 ss.). Ce n'est pas, du reste, la foi qui fait le baptême, puisqu'il consiste dans la parole de Dieu jointe à l'eau. Quand même les enfants ne pourraient pas croire, ce qu'il ne faut pas affirmer, le baptême n'en serait pas moins le baptême (*ibid.*, 52-55). La prière et la foi de l'Eglise tiennent lieu à l'enfant de la foi qu'il ne peut avoir personnellement, et lui assurent la jouissance des grâces du baptême (*Capt. de Babyl.*). Luther conserva la formule de l'Eglise romaine et le baptême par aspersion simple ou triple. Dans la première édition de son petit livre *De baptizandis infantibus* (1523) il conserve toutes les cérémonies qui dans l'Eglise catholique précèdent ou suivent le baptême. Dans une seconde édition (1526) il maintient seulement l'exorcisme, la renonciation et le symbole abrégé. Un grand nombre d'Eglises luthériennes, surtout dans l'Ouest et dans le Sud de l'Allemagne, ne tardèrent pas à laisser tomber également ces cérémonies, et ne conservèrent dans leur liturgie du baptême que le symbole rétabli *in extenso*. — L'*Eglise réformée* se détacha beaucoup plus radicalement des doctrines et des pratiques du catholicisme. Elle part du principe que le salut n'est attaché à aucune œuvre extérieure. Zwingle n'attribue au baptême aucune influence sanctifiante, car c'est la foi qui sanctifie. Le baptême ne peut, d'après lui, ni nous communiquer le Saint-Esprit, ni nous purifier de nos fautes, ni faire de l'homme une nouvelle créature; il ne peut davantage fortifier ou affermir la foi: c'est une initiation, un engagement de suivre Jésus-Christ. C'est le signe de l'Eglise visible, par lequel l'homme est mis au nombre des chrétiens. Le baptême n'est donc pas nécessaire au salut. Il maintient pourtant le baptême des enfants, dont il rapporte l'institution à Jésus-Christ et aux apôtres. Il voit une analogie complète entre le baptême et la circoncision : ce sont les deux signes de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Les enfants de parents chrétiens sont enfants de Dieu, comme leurs parents eux-mêmes, et on ne peut pas plus leur refuser le baptême que Pierre ne le refusa à Corneille après qu'il eut reçu l'Esprit (*Vom Tauf, Widertauf und Kindertauf*). Calvin tient une espèce de juste milieu entre les idées de Zwingle et celles de Luther. Pour lui aussi, le baptême est un signe d'initiation par lequel on entre dans la communion de l'Eglise visible. C'est un témoignage qui nous donne l'assurance que nos péchés nous sont pardonnés, mais ce pardon est opéré intérieurement non par le baptême lui-même, mais par le sang de Christ dont le baptême est une représentation symbolique (*Instit.*, IV, 15, 1 et 2). Le baptême nous montre que nous sommes crucifiés avec Christ, et que nous possédons une nouvelle vie en lui; il nous témoigne que nous sommes un avec lui et participants de tous ses biens (*ibid.*, §§ 3-6). La condition à laquelle les grâces promises dans le baptême nous sont acquises est la foi, sans laquelle le baptême n'est qu'un signe de notre in-

gratitude envers Dieu (*ibid.*, §§ 14, 15). Calvin justifie le baptême des enfants en partie comme Zwingle. Il cite aussi l'analogie du baptême avec la circoncision. Par sa naissance, l'enfant de parents chrétiens est déjà dans l'alliance de grâce et a droit au baptême (*ibid.*, IV, c. 16, §§ 3 et 4). A l'objection que les enfants ne peuvent pas être régénérés parce qu'ils ne sont pas en état de connaître le Christ, il répond que les enfants ne peuvent pas, il est vrai, entrer dans le royaume des cieux sans la régénération et la sanctification par le Saint-Esprit, mais que s'ils n'ont pas encore la foi des adultes, ils ont déjà du moins une étincelle de la lumière qui brillera plus tard en eux. Mais il n'en est ainsi que pour les élus, et cette étincelle suffit pour le salut de ceux qui meurent avant leur complet développement (*ibid.*, §§ 17-21). Les enfants qui meurent non baptisés et qui sont au nombre des élus héritent de la vie éternelle, de sorte que le baptême n'est pas une condition essentielle du salut (*ibid.*, c. 15, § 20). Calvin conserva la formule catholique et le baptême par aspersion : il est inutile de dire qu'à ses yeux le rite du baptême, la question de savoir si on doit l'administrer par immersion ou aspersion, simple ou triple, sont des choses purement indifférentes (*ibid.*, c. 15, § 19). Quant aux cérémonies accessoires, déjà en 1525, dans son écrit *Von dem Kindertauf*, Zwingle les abandonnait complétement, sauf le vêtement blanc à remettre aux néophytes après le baptême, et il transformait le rite tout entier en adressant les questions non plus à l'enfant, mais aux parrains. — Après la période d'orthodoxie rigide qui remplit la fin du seizième siècle et le commencement du dix-septième, il se fit une réaction contre le dogmatisme luthérien, et la doctrine ecclésiastique du baptême commença à pâlir et à s'effacer. Les piétistes, aux yeux desquels la vraie cause du salut est dans la conversion et la régénération, attachèrent peu d'importance au baptême. Plus tard les rationalistes et les supranaturalistes, bien que partant de points de vue différents, inclinèrent également vers une interprétation symbolique du baptême. De nos jours la théologie allemande se partage sur cette question en deux grands courants. Les uns se rattachent au mouvement libéral qui a été inauguré par Schleiermacher. Aux yeux de ce théologien, le baptême en lui-même n'exerce aucune action sur l'âme. Ou bien la foi préexiste au baptême, et avec la foi la conversion, la régénération et la justification : le baptême ne fait alors que mettre au jour des effets déjà produits ; ou bien la foi n'existe pas au moment du baptême, et ne sera éveillée que plus tard par une série d'actes spirituels qui suivront le baptême ; en ce cas encore le baptême ne produit immédiatement aucun effet. On ne doit pas le considérer comme un acte isolé, mais comme le commencement d'une série de faits destinés à éveiller la foi. Le baptême n'est donc qu'un rite d'introduction dans l'Eglise (*Der christliche Glaube*, §§ 136, 137). Le baptême des enfants rentre dans le deuxième cas. Il est imparfait et doit être complété plus tard par la confirmation. Il est conféré à l'enfant non pour lui donner une foi qu'il est incapable d'avoir, mais pour le mettre en rapport avec la parole divine qui éveillera la

foi dans son cœur. Dans ces conditions, le baptême des enfants peut être utile, mais il n'est pas nécessaire (*ibid.*, § 138). Les autres suivent plus ou moins le mouvement de réaction qui a commencé au commencement du siècle avec Nicolas Harms, et qui a abouti au néo-luthéranisme. Les plus modérés se bornent à maintenir les idées de Luther ; d'autres les dépassent, et en arrivent à considérer le baptême comme une sorte de rite magique, agissant *ex opere operato*, et absolument nécessaire au salut. Entre ces deux points extrêmes se trouvent naturellement un certain nombre de nuances intermédiaires. Aujourd'hui la question du baptême se pose surtout au point de vue de l'âge auquel il doit être administré et du rite à employer, car les deux questions n'en font qu'une. Les partisans du pédobaptisme font valoir en faveur de cette institution des raisons de diverse nature qui diffèrent selon l'idée qu'ils se font du baptême, et selon qu'ils considèrent le baptême des enfants comme nécessaire au salut, ou simplement comme un usage antique et vénérable qu'on peut conserver sans inconvénient, mais dont on peut aussi se dispenser. Les premiers s'appuient d'abord sur l'origine de cette institution, qu'ils font remonter aux apôtres et même à Jésus-Christ lui-même. Ils s'en réfèrent, pour prouver cette assertion, à des textes comme Matth. XIX, 14 ; XXVIII, 19 ; Act. II, 39 ; XVI, 15, 22, 23 ; 1 Cor. I, 16 ; VII, 14, etc., et au témoignage des Pères de l'Eglise du deuxième et du troisième siècle (Irénée, *adv. Hæres.*, II, 22, § 4 ; Justin, *Apol.*, I, 15 ; Origène, *in Ep. ad Rom.*, lib. V, c. 9, etc.). A ces raisons historiques se joignent des raisons dogmatiques qui ont à leurs yeux la plus grande importance. La principale est la nécessité du baptême, soit pour effacer le péché originel et les péchés actuels, soit pour conférer les grâces positives dont on ne peut être autrement participant. Dans ces conditions il n'y a pas de raison de refuser le baptême aux petits enfants, et il serait même cruel de leur fermer les portes du royaume des cieux. Mais à moins d'admettre que le baptême produit ces effets d'une manière magique, *ex opere operato*, et sans la condition de la foi, la difficulté est d'expliquer comment le baptême peut être efficace chez un enfant nouveau-né, incapable de rien comprendre et de rien sentir. C'est là l'écueil contre lequel se sont heurtés, depuis saint Augustin, tous les partisans du pédobaptisme strict, qui ne sont parvenus, malgré tous leurs efforts, à déloger le merveilleux d'une position que pour l'installer dans une autre. On a tourné la difficulté en admettant soit que la grâce de Dieu supplée à ce qui manque, soit que la foi des parents, des parrains et de l'Eglise entière tient lieu de celle que l'enfant ne peut encore avoir, soit même en accordant à l'enfant nouveau-né une sorte de foi latente, *fides infusa*, suffisante pour que le baptême produise tous ses effets. Comme, pour les pédobaptistes, le rite de l'aspersion est à peu près le seul praticable (quoique dans l'Eglise grecque on baptise les enfants par immersion), ils ont admis ce rite comme une conséquence naturelle de leurs idées, et sans être pour cela hostiles au rite de l'immersion. Ils justifient cet usage par son ancienneté, et par cette raison que la quantité d'eau employée pour le baptême est chose

de peu d'importance. Quant à ceux qui pratiquent le baptême des enfants sans le considérer comme absolument nécessaire au salut, et par conséquent sans lui attribuer d'efficacité merveilleuse, ils le justifient par sa convenance et son utilité. Le baptême, d'après eux, introduit l'enfant dans l'Eglise, le met sous l'influence d'un milieu religieux et chrétien, et rappelle sans cesse à son entourage les soins qu'on doit apporter à son éducation chrétienne. Le baptême n'est ainsi que la première maille d'un réseau qui prend l'enfant dès sa naissance et le maintient pendant sa vie entière sous l'influence de l'Esprit de Dieu. Il va sans dire que dans ce cas le rite du baptême est parfaitement indifférent. Les adversaires du pédobaptisme prétendent au contraire que l'usage de baptiser les enfants n'est pas d'origine apostolique ; que le Nouveau Testament n'en contient pas la moindre trace ; que le baptême, pour être efficace, requiert absolument la foi et la repentance personnelles, et ne doit par conséquent pas être administré à des enfants incapables d'en comprendre la signification et d'éprouver aucun des sentiments sans lesquels le baptême n'existe pas. Les baptistes sont revenus naturellement au baptême par immersion, qu'ils n'avaient aucune raison de remplacer par un autre rite dont l'Ecriture ne fournit pas d'exemple, et qui trouve sa justification dans les textes évangéliques eux-mêmes. Toute cette discussion perd, du reste, beaucoup de son importance aux yeux de ceux qui n'oublient pas que la lettre tue et que c'est l'esprit qui vivifie. — Voyez sur le baptême : Vossius, *De Baptismo disput.*, XX, 1648 ; Wall, *History of Infant Baptism.*, 1705 (trad. en latin par J.-S. Schlosser, 1748-1753) ; A. Van Dale, *Historia Baptismorum, tum judaïcorum, tum christianorum*, 1705 ; Walch, *Historia Pædobaptismi IV primorum seculorum*, 1739 ; Reiche, *Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch, aber Kein Gesetz*, 1774 ; Troschel, *Die Wassertaufe der Christen, ein Gesetz Christi und Kein Willkürlicher Gebrauch*, 1774 ; Stark, *Geschichte der Taufe, und der Taufgesinnten*, 1789 ; Eisenlohr, *Historische Bemerkungen über die Taufe*, 1804 ; Lehmus, *Ueber die Taufe*, 1807 ; Reiche, *De baptismatis origine et necessitate, nec non de formula baptismali*, 1816 ; Mathies, *Baptismi expositio biblica, historica, dogmatica*, 1831 ; W. Hoffmann, *Taufe und Wiedertaufe*, 1846 ; Hœfling, *Das Sacrament der Taufe*, 1846-48 ; De Wette, *Zur Geschichte der Kindertaufe*, Stud. u. Krit., 1830, cah. 3 ; Lenoir, *Essai biblique, historique et dogmatique sur le Baptême des enfants*, 1856. EUG. PICARD.

BAPTISME. On donne ce nom à la doctrine générale d'après laquelle le baptême ne doit être administré, conformément à l'usage apostolique, qu'à des adultes convertis, et ne peut avoir lieu, à l'exclusion des autres rites, que par immersion complète du néophyte. En conséquence, les partisans de cette doctrine ne reconnaissent comme valable ni le baptême des enfants tel que le pratiquent la plupart des Eglises chrétiennes, ni le baptême par aspersion administré aux adultes convertis, et ils rebaptisent d'après leur rite ceux qui entrent dans leurs communautés. Les éléments de cette doctrine se retrouvent tout le long de l'histoire de l'Eglise : le baptême des enfants ne s'y est pas introduit sans quelque peine, et le rite de l'immersion a été la coutume

générale jusqu'au treizième siècle. Luther et Zwingle eux-mêmes ont penché un instant du côté des doctrines baptistes à cause de la difficulté qu'ils éprouvaient à concilier le pédobaptisme avec l'idée qu'ils se faisaient du baptême. Mais le baptisme ne commença à se manifester comme doctrine arrêtée et avec son double caractère que vers 1521, avec la secte des anabaptistes (voy. ce mot). Cette secte ayant été dispersée après la prise de Munster en 1535, ses débris, poursuivis et persécutés, furent réorganisés dans les Pays-Bas et sur les côtes d'Allemagne, par Menno Simonis, prêtre de Wittmarsen, qui embrassa leurs idées en 1536. Ces petites communautés mennonites, laborieuses et honnêtes, aussi pieuses et aussi paisibles que les anabaptistes avaient été violents et fanatiques, se sont maintenues jusqu'à nos jours, mais sans parvenir à s'étendre et à progresser. En même temps que le baptisme s'affaiblissait ainsi en Allemagne, il faisait sa première apparition en Angleterre, où il devait faire des progrès plus sérieux. Dès 1535, Henri VIII y faisait exécuter quatorze Hollandais accusés d'anabaptisme, tandis qu'un certain nombre d'autres n'échappaient à un sort pareil que par une rétractation de leurs idées. Quatre ans plus tard, trente personnes furent bannies du même pays pour avoir déclaré qu'elles ne considéraient pas comme valable le baptême des petits enfants. Malgré ces rigueurs, le baptisme se maintint en Angleterre, se manifestant de temps à autre, sans faire de grands progrès et sans parvenir à s'y faire tolérer. Cependant en 1618 nous trouvons une communauté baptiste organisée. Persécutés au commencement de la révolution de 1648, ils furent protégés par Cromwell, puis persécutés de nouveau par Charles II et Jacques II, à cause de la part qu'on les accusait d'avoir prise à la révolution. Enfin ils furent compris dans l'acte de tolérance donné sous le règne de Guillaume III, et à partir de ce moment ils purent se développer librement et ne tardèrent pas à former de nombreuses communautés. Les baptistes anglais ne forment pas une seule Eglise ; ils n'ont de commun entre eux que leur idée fondamentale du baptême. Leurs doctrines se rattachent d'une manière générale au type réformé, mais ils se séparent sur le dogme de la prédestination. Les uns sont à cet égard calvinistes purs : ce sont les *Particular-Baptists ;* les autres, les *Gen-ral-Baptists*, sont arminiens. Ceux-ci sont en général plus larges sous le rapport de la doctrine ; l'arianisme et le socinianisme pénétrèrent dans leurs communautés vers la fin du dix-huitième siècle, ce qui amena la séparation d'un certain nombre d'entre elles sous le nom de *General-Baptist new Connexion*. Les baptistes anglais, en général, ont pendant longtemps fait très-peu de cas de la science, et de la théologie en particulier, et il en est résulté une certaine infériorité de culture chez leurs conducteurs spirituels, et une grande étroitesse d'esprit dans les communautés elles-mêmes. Adonnés à l'interprétation littérale de la Bible et enclins aux rêveries mystiques, ils ont accueilli bien des superstitions et des erreurs, et entre autres les doctrines de l'antinomisme, vers le milieu du dix-septième siècle. Cet état de choses s'est depuis considérablement amélioré. Les *Particular-Baptists* ont fondé leur premier

séminaire en 1770, à Bristol; ils en comptent maintenant six en Angleterre et en Ecosse, et il en est sorti des savants de mérite, tels que Robert Hall, Ryland, Carey, etc. Les *Particular-Baptists* comptent en Angleterre environ 100,000 communiants, répartis dans 12 à 1,300 communautés; les *General-Baptists* sont moins nombreux et ne comptent que 120 communautés environ, comprenant 14,000 membres actifs. C'est surtout dans les Etats-Unis que le baptisme s'est répandu. Un pasteur puritain, Roger Williams, banni de l'Etat de Massachussets pour ses opinions sociales, et amené aux idées du baptisme par ses propres réflexions, fonda la première communauté baptiste en 1639 à Providence, dans l'Etat de Rhode-Island. Pendant longtemps le baptisme fut resserré dans les étroites limites de son berceau primitif, et rencontra plutôt de l'hostilité que de la faveur chez les Etats voisins. Mais après l'émancipation des Etats-Unis, grâce à la liberté illimitée dont jouissent les sectes religieuses dans ce pays, les baptistes firent des progrès considérables, et leurs Eglises sont aujourd'hui parmi les plus nombreuses et les plus influentes du Nouveau-Monde. Comme ceux d'Angleterre, les baptistes d'Amérique sont divisés en plusieurs branches, et c'est également sur le dogme de la prédestination qu'ils se partagent en deux grands camps : les *Baptists*, rattachés au calvinisme pur, et les *Free-will-Baptists*, qui sont arminiens. Outre ces deux grandes divisions, il y a d'autres sectes baptistes moins importantes, entre autres les *Seventh-day-Baptists*, ou baptistes du septième jour, qui sont sabathariens; les *Reformed Baptists*, nommés aussi *Campbellites*, du nom de leur fondateur, qui repoussent toute confession de foi et n'admettent pour symbole que des paroles de l'Ecriture; les *Six-principles-Baptists*, qui ont pris pour confession de foi les six points mentionnés Hébr. VI, 1-2, sans compter d'autres sectes sans importance qui admettent les principes du baptisme, se constituent à part pour la moindre divergence d'idées, et n'ont, la plupart du temps, qu'une existence éphémère. Les baptistes d'Amérique ont aussi pendant longtemps fait peu de cas de la science et négligé l'éducation de leurs pasteurs. Ils ont maintenant des universités et de nombreux étudiants. Leur étroitesse d'esprit a diminué à mesure que les lumières et la science pénétraient chez eux, et, après avoir été très-stricts à ce sujet, ils admettent aujourd'hui à célébrer la sainte Cène avec eux des membres d'autres communautés chrétiennes. Les *Baptists* comptent dans les Etats-Unis plus de 8,000 communautés et plus de 3 millions d'adhérents, dont 600,000 communiants; les *Free-will-Baptists*, 11,000 communautés environ et 60,000 communiants. Les autres sectes sont beaucoup moins nombreuses. Il y a également, mais en très-petit nombre, des communautés baptistes en Danemarck, en Allemagne et en France. L'organisation des Eglises baptistes est congrégationaliste. Chaque communauté est parfaitement indépendante de ses voisines. Elles sont pourtant reliées l'une à l'autre, sinon par des institutions ecclésiastiques positives, du moins par leur doctrine fondamentale concernant le baptême, par la communauté du but qu'elles poursuivent, et par des associations volontaires. En 1813,

elles ont formé en Angleterre une *Baptist-Union* à laquelle se rattachent les *General-Baptists* et les *Particular-Baptists*, dans le but d'unir leurs efforts pour la propagation de l'Evangile et du baptisme en particulier. Cette Union publie un rapport annuel sur la situation des Eglises baptistes. En Amérique, il existe entre les baptistes calvinistes une *General Convention*, mais seulement dans le but de travailler de concert à la mission extérieure. Un grand nombre de communautés ont en outre des réunions annuelles régulières pour s'occuper de missions, d'écoles et d'œuvres chrétiennes. Les baptistes ont également leurs sociétés bibliques particulières : en Angleterre, la *Bible translation Society*, et en Amérique l'*American and foreign Bible Society*. Ils ont soin dans leurs traductions anglaises de rendre les mots βαπτίζειν, βαπτίσμος et βάπτισμα partout où ils les rencontrent dans le texte du Nouveau Testament, par des mots correspondants à *immerger* et à *immersion*. Sauf les baptistes sabathariens qui ne se sont mis à l'œuvre que récemment, les baptistes ont chez les païens des missions assez nombreuses. Ils sont en général animés d'un grand esprit de prosélytisme. — Voy. sur les baptistes d'Angleterre : David Bogue et James Bennett, *History of dissenters from the Revolution in* 1688 *to the year* 1808, 1808-1812; James Bennett, *History of dissenters during the last thirty years* (1808-1838), 1839; *The Baptist Magazine; The General-Baptists Repository;* — sur ceux des Etats-Unis : Rob. Baird, *la Religion dans les Etats-Unis d'Amérique*, 1844; James D. Knowolls, *Memoir of Roger Williams*, 1834; *The Baptist Memorial*. EUG. PICARD.

BAPTISTÈRE [de βαπτιστήριον (salle de bains chauds chez les Grecs), *baptisterium* (bassin de la *cella frigidaria* des Romains)], lieu ou édifice dans lequel on donne le baptême par immersion. Les premiers chrétiens étaient baptisés en plein air, auprès des sources, des fontaines, le long des rivières, ou même sur les rivages des lacs et de la mer. Pendant les persécutions le baptême, comme toutes les cérémonies du culte, était pratiqué en secret, dans les catacombes. Lorsque, à partir du quatrième siècle, le culte chrétien put être célébré librement, on éleva, en même temps que les églises et dans leur proximité immédiate, des édifices spéciaux destinés uniquement à l'administration du baptême. Ces *baptistères* furent isolés de la basilique, le baptême donnant seul aux catéchumènes le droit d'entrer dans l'Eglise et de participer aux exercices religieux; on y plaça un autel consacré à saint Jean-Baptiste, où les néophytes reçurent la confirmation et l'eucharistie, immédiatement après le baptême. On dut bientôt leur donner des dimensions considérables, à cause de la grande affluence des néophytes, qui se présentaient à la fois; ils ne pouvaient en effet, en vertu de la discipline des premiers siècles de l'Eglise, recevoir le baptême de la main de l'évêque, qu'aux deux fêtes de Pâques et de la Pentecôte. Aussi les villes épiscopales seules eurent-elles, dans le principe, des baptistères, de même que seules elles avaient des cathédrales, et souvent on les désigna sous le nom d'*ecclesiæ baptismales* pour les distinguer des églises filiales qui n'avaient point le droit de baptême. La forme des *baptistères* était parfois ronde (surtout dans les premiers

temps), rarement carrée ou en croix grecque, le plus souvent octogonale. Une coupole ou un toit en charpente couvrait l'édifice et reposait soit directement sur le mur extérieur, soit, lorsque l'écartement des murs était trop considérable, sur une rangée de colonnes ou de piliers, qui le divisaient à l'intérieur en une nef centrale entourée de bas-côtés. Le baptistère était précédé parfois d'un porche et accompagné d'une abside, recevant l'autel de saint Jean-Baptiste. Au centre de l'édifice, se trouvait un enfoncement destiné à recevoir le bassin (*fons*, *piscina*) où se donnait le baptême et dans lequel on descendait par un degré de trois marches. L'architecture des baptistères passa par tous les styles qui furent employés successivement en Occident; leur décoration intérieure se composait de colonnes, de niches, de sculptures en bas-reliefs et de peintures représentant le baptême du Christ dans le Jourdain, ou des scènes de la vie de saint Jean-Baptiste. L'ameublement comprenait un autel, une chaire, des bancs pour les catéchumènes, enfin le bassin central, recouvert souvent d'une coupole ou d'un toit, posant sur des colonnes disposées sur la balustrade qui l'entourait. A cette coupole étaient suspendus les vases d'or et d'argent destinés à recevoir les saintes huiles et à verser l'eau sur la tête des néophytes; plusieurs de ces fioles avaient la forme de colombes, pour symboliser l'Esprit-Saint. Parmi les figures emblématiques reproduites de préférence par la peinture et la sculpture, dans l'ornementation de l'édifice, se trouvent celles de l'agneau, du poisson et surtout l'image du cerf altéré. Le *baptistère*, primitivement isolé de la basilique et placé, soit dans l'atrium, soit sur les côtés de l'église, fut bientôt, pour la commodité du service, réuni à l'église par des galeries de communication; puis il se souda davantage encore avec l'église, dont il devint une chapelle, placée ordinairement à l'entrée, sur le côté gauche. Vers le huitième siècle, le nombre des néophytes adultes diminuant et le baptême des enfants devenant de plus en plus général, les dimensions du baptistère purent être réduites; l'Italie seule continua à élever des baptistères isolés. Partout ailleurs le baptême s'administra dans une chapelle renfermant une *cuve baptismale*, sorte de baignoire ronde ou polygonale, en pierre, marbre ou métal, fermée par un couvercle mobile en forme de toit, coupole ou pinacle richement décoré, dans laquelle on conserva l'eau consacrée destinée au baptême. Bientôt on renonça, d'abord dans le Nord, puis dans le reste de la chrétienté, au baptême *par immersion*, et, le baptême *par aspersion* étant devenu d'usage général, la cuve baptismale fut réduite encore et devint un simple bassin de petite dimension (*fonts baptismaux*), presque toujours en pierre ou en marbre, porté par une colonne ou sur un pied sculpté et placé dans la chapelle baptismale. Les plus anciens *baptistères* sont ceux de Constantin et de Sainte-Constance à Rome (ce dernier fut transformé par Constantin en chapelle funéraire); en Italie les dômes de Florence, Pise, Pistoja, Crémone, Vérone, Ravenne, etc., sont accompagnés de baptistères isolés; en France le temple Saint-Jean, à Poitiers, est un ancien baptistère; les églises Saint-Géréon et Saint-George, à Cologne, sont accompagnées de baptistères plus ou moins réunis

au corps de l'église; d'autres édifices de ce genre en Allemagne, complétement isolés, tels que ceux de Bonn et de Worms, ont été démolis au commencement de ce siècle. EMILE LICHTENBERGER.

BARABBAS (Βαραββᾶς, de l'hébreu Bar-kabbah, fils d'Abba), nom d'un malfaiteur dont les Juifs demandèrent la grâce à la place de celle de Jésus auprès de Ponce-Pilate (Matth. XXVII, 16 ss. et paral.; Act. III, 14). D'après une vieille tradition, ce criminel se serait aussi appelé Jésus. Quelques manuscrits et plusieurs anciennes versions (syriaque, arménienne) ont en effet le nom Jésus devant celui de Barabbas, au passage de Matthieu cité plus haut, XXVII, 16 et 17. D'après saint Jérôme, l'Evangile des Hébreux l'avait également. Nous pourrions bien croire que, dans la suite, on se sera scandalisé de voir ce nom sacré porté par un criminel, et que cette considération l'aura fait retrancher du plus grand nombre des manuscrits. Cependant Tischendorf et la plupart des critiques du texte du Nouveau Testament l'ont écarté, sauf Fritzsche (voy. les éléments de cette discussion de texte dans Tisch., *Novum Testamentum græce*, edit. octava major, I, p. 195). — Dans le Talmud se rencontrent plusieurs rabbins du nom de Barabbas.

BARAC [B à r à q], fils d'Abinoen, 4e juge d'Israël, marcha avec Débora contre Sisara, chef de l'armée de Jabin, roi de Canaan; et, l'ayant rencontré près du torrent de Kison, il remporta sur lui une victoire complète, et délivra ainsi son peuple d'une servitude qui avait duré vingt ans (Juges IV, 6 ss.; V, 1).

BARBARIGO (Grégoire), de Venise (1625-1697). Ambassadeur de la République à Münster, il s'y lia d'une étroite amitié avec le docte légat Fabio Chigi, plus tard Alexandre VII. Il fut successivement prélat domestique de ce pape, évêque de Bergame, cardinal et enfin évêque de Padoue, de 1664 à sa mort. Il fonda dans cette ville un séminaire qu'il se plut à doter de toutes les ressources littéraires et d'une imprimerie pour les langues orientales aussi bien que pour les langues classiques. Il ne reste de lui que quelques opuscules et vingt-cinq lettres, en italien, adressées à Magliabecchi et insérées dans le recueil des lettres des savants à ce célèbre bibliothécaire de Florence.

BARBE (Sainte) [*Barbara*], vierge et martyre. Bolland nous assure qu'elle a été inconnue aux anciens et qu'on n'en a aucune histoire qui ne paraisse fabuleuse. Tillemont (vol. III) en juge de même. Surius (4 déc.) a publié les Actes de sainte Barbe. On peut y lire les tortures qu'elle subit à Nicomédie (d'autres disent : en Toscane) sous Maximien (Maximin?). D'après cette légende, le père dénaturé de la sainte fut frappé du feu du ciel. Telle est sans doute l'origine de la dévotion particulière dont sainte Barbe est l'objet. Elle est surtout invoquée contre la foudre depuis le miracle accordé en 1448 au nommé Henri Kock, de Gorcum, et dont le récit naïf et véridique a été imprimé souvent. Par un rapprochement naturel, sainte Barbe est devenue la patronne des artilleurs.

BARBEYRAC (Jean). Fils d'un pasteur du Languedoc et destiné d'abord à la théologie, il a jeté de l'éclat sur son nom, comme publi-

ciste. Né à Béziers le 15 mars 1674, il avait à peine commencé ses premières études à Montagnac, lorsque la révocation de l'édit de Nantes le sépara violemment de ses parents, qui se réfugièrent à Lausanne, où il les eut bientôt rejoints (1686). Il y étudia jusqu'en 1693, et, après un court séjour à Genève, il alla à l'université de Francfort-sur-l'Oder, alors en réputation ; puis il devint, en 1697, professeur au collége des Réfugiés, à Berlin. Son penchant le portait vers la jurisprudence ; il s'y adonna avec succès et publia, en 1706, une traduction du fameux *Traité* latin de Puffendorf, *du Droit de la Nature et des Gens*, en l'accompagnant d'une préface, de notes et développements remarquables, qui méritèrent d'être traduits eux-mêmes en latin, pour faire désormais corps avec l'auteur. Cette publication, qui vulgarisa l'important ouvrage de Puffendorf, ayant acquis à Barbeyrac un renom européen, il reçut, en 1710, l'offre, qu'il accepta, d'une chaire de droit et d'histoire à l'Académie de Lausanne. Il y fut nommé recteur en 1714. Cette dignité lui fut conférée trois années de suite ; mais il y renonça par un honorable scrupule de conscience, ne voulant pas signer la *Formula consensûs*, que les calvinistes purs opposaient à l'invasion des doctrines soutenues par Amyraut et par les autres théologiens de Saumur. Il accepta la chaire de droit public et particulier à l'université de Groningue, où il fut honoré trois fois de la charge de secrétaire de l'Académie et trois fois aussi de celle de recteur. La Société royale des Sciences de Berlin se l'était associé dès 1713. Douloureusement éprouvé, en 1729, par la perte de sa femme, Hélène Chauvin, et, en 1743, par celle de sa fille unique, qui avait épousé P.-A. de Rochebrune, officier réfugié au service de la Hollande, il ne fit plus que languir jusqu'au jour de sa mort, qui arriva le 3 mars 1744. Outre le grand ouvrage susmentionné et plusieurs articles et dissertations insérés dans les *Nouvelles de la Rép. des Lettres*, dans la *Bibliothèque Britannique*, la *Nouvelle Bibliothèque* et la *Bibliothèque raisonnée*, Barbeyrac a publié une traduction du *Traité des Devoirs de l'Homme et du Citogen*, de Puffendorf (1707), et du *Traité du Pouvoir des souverains et de la Liberté de conscience*, de Noodt (1707); des *Sermons de Tillotson* (1706-1716); un *Traité du Jeu* au point de vue du droit naturel et de la morale (1709); une bonne traduction du traité de Grotius : *De jure belli et pacis* (1724), qui fit oublier celle de Courtin ; enfin un *Traité de la Morale des Pères de l'Eglise* (1728), où cette morale est battue en brèche avec un peu d'emportement peut-être, mais avec une science incontestable. Il a fait paraître aussi, en 1739, une *Histoire des anciens Traités depuis les temps les plus reculés jusqu'à Charlemagne*, grand répertoire diplomatique, bien rédigé et supérieur en certains points à celui de Dumont, qu'il complète. Nous laissons encore de côté divers travaux de moindre intérêt. — Voir *Oratio funebris in obitum J. Barbeyrac*, par Gardes, son collègue (Groning., 1744, in-fol.) et *Notice biogr. sur B.*, par G. Laissac, couronnée par la Soc. archéolog. de Béziers (Montpellier, 1838). — Il existe des lettres inédites de Barbeyrac à Desmaizeaux au *British Museum* de Londres, *Bibliotheca Birchiana*, nos 4281-4289. Elles sont écrites de Berlin en 1706 et 1707.

CHARLES READ.

BARBIER (Josué), né à Die vers 1578. Fils de pasteur, il fut pasteur lui-même, de 1603 à 1615, à Quint, à Saint-Marcellin et à Livron. Circonvenu par l'évêque de Valence, il abjura et reçut une pension de 600 livres. Il se fit recevoir avocat consistorial à Grenoble et devint un plat courtisan, comme le montre le pamphlet publié par lui à Lyon, en 1618, contre ceux qu'il venait de quitter : *La Ministrographie huguenote*, et comme le démontre encore un petit volume qu'il fit paraître à Paris la même année : *Les miraculeux effets de la sacrée main des Roys de France très-chrestiens pour la guérison des malades et conversion des hérétiques*. Après les flagorneries qui fleurissent une dédicace au Roi, il exhorte ses anciens coréligionnaires à subordonner leur liberté de conscience à l'obéissance due au Monarque : « Ceste liberté étant, dit-il, « une mauvaise beste, laquelle a sa peau de diverses couleurs comme « le léopard et change comme le caméléon; ressemblant, quant au « reste, au rynocéros, excepté en ceci : c'est que le rynocéros est pris « au chant d'une vierge pieuse près de laquelle il s'endort, comme « dit Bercorius, tandis que ceste beste (la liberté de conscience) ne « peut estre prinse qu'au chant d'une femme adultère, desbauchée « d'avec son mari, près de laquelle elle se vient rendre, lui présente « son dos à monter, et, estant dessus, la porte furieusement partout, « jusqu'à ce qu'elle la précipite et la dévore. » L'Eglise réformée avait-elle perdu beaucoup par la défection d'un controversiste de cette force?

CHARLES READ.

BARCKHAUSEN (Conrad-Henri), théologien berlinois du commencement du dix-huitième siècle, défendit dans une série d'ouvrages le dogme réformé de la prédestination absolue contre les partisans de l'universalisme. Son principal ouvrage, *Amica collatio doctrinæ de gratia, quam vera reformata confitetur Ecclesia*, publié en 1714, sous le pseudonyme de *Pacificus Verinus*, est dirigé contre les *Theses theologicæ* de Volckmann, auquel il reproche d'invoquer l'autorité des principaux théologiens et symboles réformés pour justifier ses vues hérétiques. D'après Barckhausen, le décret éternel du salut comme aussi la vertu du sacrifice expiatoire du Christ doivent être restreints aux seuls élus. La querelle menaçait de s'envenimer, lorsque le roi de Prusse, Frédéric Ier, fit publier en 1719 un édit qui imposait silence aux deux camps (Walch, *Relig. Streitigk.*, III, p. 746 ; Herzog, *Real-Encycl.*, XIX, p. 163 ss.).

BARCLAY (Robert), célèbre théologien de la secte des quakers, naquit en 1648, à Edimbourg, d'une ancienne famille écossaise. Son grand-père avait été gentilhomme de la cour de Charles Ier, et son père fournit une brillante carrière militaire. Envoyé à Paris pour y poursuivre ses études, Robert Barclay s'y convertit au catholicisme. De retour en Ecosse, il trouva son père converti lui-même aux idées de George Fox, le fondateur du quakérisme. Ce ne fut qu'après de longues résistances que le fils se décida à suivre son père dans cette évolution. Il apporta au service de sa nouvelle foi les ressources d'un esprit dialectique fortifié par de solides études. Il devint le théologien de la secte dont Fox était l'apôtre. Dans son *Apologie de la vraie théologie*

chrétienne, il systématisa le spiritualisme mystique de ce dernier, en le ramenant dans les bornes de l'orthodoxie protestante, au moins quant aux dogmes essentiels de la foi. La voix intérieure du Saint-Esprit qui parle en chaque homme ne saurait, selon lui, jamais contredire l'Ecriture, dont il accepte pleinement l'autorité. Il croit que « le germe du péché est transmis à tous les hommes par Adam, mais qu'il n'est imputé à aucun jusqu'à ce qu'en péchant il se fasse un avec Adam. » Il rejette la prédestination et admet pour l'homme la possibilité d'atteindre à un état de sainteté dans lequel il ne pécherait plus. L'*Apologie*, publiée en latin en 1676, fut traduite en anglais en 1678, en allemand en 1684 et en français en 1702. Elle valut à Barclay plusieurs réponses, auxquelles il répliqua. Il avait, dès 1673, publié un catéchisme. Une collection complète de ses œuvres parut deux ans après sa mort, en 1692, par les soins de William Penn (voir l'article *Quakers*).

MATTH. LELIÈVRE.

BARCOCHÉBAS, ou Bar-Kokeba (fils de l'Etoile), surnom sous lequel est connu Bar-Koziba, chef de la révolte des Juifs de Palestine sous l'empereur Adrien (132-135 ap. J.-C.). La Judée avait gardé le calme pendant la grande insurrection des Juifs de la Cyrénaïque sous Trajan ; les dispositions bienveillantes qu'Adrien paraît leur avoir d'abord témoignées ayant toutefois fait place à des mesures vexatoires et à une véritable persécution, une rébellion se prépara. L'empereur, renouvelant un décret de Trajan, défendit aux Juifs de pratiquer la circoncision et résolut de rebâtir Jérusalem pour en faire une ville absolument païenne ; ces mesures déterminèrent des troubles qui prirent une grande importance sous la direction d'un certain Bar-Koziba. Ce personnage, dont l'origine est restée fort obscure, semble avoir dû la plus grande part de son succès à l'appui du célèbre R. Akiba (voyez ce mot), lequel lui donna le titre de Messie, et à cet effet l'appellation messianique tirée des Nombres XXIV, 17, sous laquelle on le désigne d'habitude. Il aurait groupé autour de lui des troupes nombreuses et se serait emparé sans grand'peine de Jérusalem et d'un grand nombre de places de moindre importance. Julius Severus, chargé de le battre, lui enleva successivement un certain nombre de villes, dont Jérusalem, et finit par l'assiéger dans la ville de Bethar, dont l'identification n'a pu être faite avec certitude. Après un siége long et pénible, les Romains s'emparèrent de cette citadelle et marquèrent leur victoire par d'affreux massacres. Bar-Koziba périt dans la lutte, et l'insurrection fut terminée avec lui. On trouvera ces événements relatés avec beaucoup de soin dans la *Palestine* de Munk, p. 605-606, d'après les sources éecclsiastiques, païennes et rabbiniques. Toutefois, si la gravité de la révolte, l'importance du rôle joué par Bar-Kokeba et l'épisode capital de la lutte autour de Béthar sont hors de doute, il n'en est pas de même de beaucoup de faits rattachés à ce mouvement. La tradition juive s'est montrée très-sévère envers Bar-Koziba, dans le nom duquel elle a cherché un sens injurieux (fils du Mensonge) qui ne se justifie pas ; elle le représente sous l'aspect d'un vulgaire thaumaturge exploitant la crédulité populaire par un grossier charlatanisme ; ces traits s'accordent mal

avec le patronage d'un homme tel que R. Akiba. Il est également plus que douteux que le nom de Simon, que l'on lit sur les monnaies frappées pendant l'insurrection, ait été le sien, et qu'il ait pris par là des prérogatives royales. M. Renan, dans un très-remarquable travail intitulé : *Jérusalem a-t-elle été assiégée et détruite une troisième fois sous Adrien?* (*Revue historique*, 1876, t. II, p. 112-120), conteste que Jérusalem ait joué dans cette lutte un rôle sensible, et rejette comme dépourvue de fondement historique l'idée, presque universellement reproduite, que la capitale juive ait été assiégée par le lieutenant de l'empereur, réduite en ruines de nouveau et rasée de façon à laisser le terrain net pour la construction d'Ælia-Capitolina. Les travaux d'établissement d'Ælia remonteraient à l'an 122 et n'auraient point été mis en question par l'insurrection, qui ne paraît point avoir occupé Jérusalem d'une manière durable, si toutefois elle y a mis jamais le pied. M. Renan établit surtout une distinction capitale entre les sources de cette histoire et retient comme solides les renseignements dus à Dion Cassius et à Ariston de Pella (connu par Eusèbe), tandis que la tradition juive et chrétienne a été de bonne heure dominée par une assimilation instinctive entre les circonstances de la guerre de Titus et de celle d'Adrien. Il résulte de l'étude de M. Renan que l'on ne saurait accueillir avec trop de précautions la manière dont est généralement présentée l'histoire des Juifs sous les empereurs depuis la prise de Jérusalem par Titus. MAURICE VERNES.

BARCOS (Martin de) [1600-1678], disciple de Jansénius dont il avait suivi les cours à Louvain. Il fut chargé de l'éducation du fils d'Arnauld d'Andilly, et en 1664 il succéda à Jean Duvergier de Hauranne, son oncle, dans l'abbaye de Saint-Cyran. Louis XIV, informé de ses tendances, lui envoya un ordre qui l'exilait à Boulogne; Barcos se tint caché pendant un certain temps, puis il revint à son abbaye, où il mourut. Il a composé un certain nombre d'ouvrages de controverse dont le plus connu est son *Exposition de la foi de l'Eglise romaine touchant la grâce et la prédestination*, qui fut condamnée par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et par la congrégation de l'*Index* (voyez *Jansénisme*).

BARDESANE, gnostique valentinien, vivait à Edesse (vers l'an 172) sous le prince Abgar-Manu. Eusèbe nous a conservé un fragment de son livre Περὶ εἱμαρμένης, *Sur la fatalité* (Eusèbe, *Præparat. evangel.*, VI, 10). Il avait aussi composé 110 des hymnes hérétiques contre lesquelles Ephrem composa ses *Cantiques orthodoxes*. Le système de Bardesane n'étant qu'une variété de l'école de Valentinien, il ne peut être compris qu'en étant rattaché à celui de son maître (voir les articles *Gnosticisme* et *Valentinien*).

BARI (Concile de). Cette assemblée, de 183 évêques, fut convoquée et présidée par Urbain II, le 1er octobre 1098. L'interminable querelle des grecs et des latins sur le *filioque* en était l'objet apparent. Les actes de ce concile sont perdus, mais Anselme de Cantorbéry, qui soutint seul le poids de la discussion, expose dans son *Traité sur la Procession du Saint-Esprit* les idées qu'il y développa. La partie poli-

tique de ce concile nous est mieux connue, grâce au récit de Guillaume de Malmesbury. Anselme, après ses démêlés de primat d'Angleterre avec Guillaume-le-Roux, venait de se réfugier près du pape. Urbain profita du concile pour le combler de marques de distinction : on alla jusqu'à l'appeler « *alterius orbis papam* ». Il y fut longuement question de l'impiété de Guillaume, et ce ne fut qu'à l'intercession charitable d'Anselme que le pape différa de formuler en excommunication positive les malédictions dont il chargea le roi normand (V. *Duodecima centuria eccles.*, Basileæ, 1569; Bail, *Summa concil.*, Paris, 1672).

BARJÉSUS (Bar-Jeschuah, fils de Jésus), nom d'un magicien juif attaché à la personne de Sergius Paulus, proconsul dans l'île de Chypre, que les Actes des Apôtres ont présenté comme un faux prophète et qui se donnait à lui-même le titre d'*Elim*, sage (d'où *Elymas*, mot d'origine arabe; pluriel, *ouléma*). Craignant de perdre auprès du proconsul son influence et son crédit, il voulut s'opposer à Barnabas et à Paul qui devaient lui apparaître comme des concurrents dangereux ; il en fut puni, d'après les Actes, sur une parole de Paul, par une cécité temporaire (Act. XIII, 6-12).

BARLAAM, moine, né à Seminara, dans la Calabre intérieure, fut élevé dans la religion latine (Cantakuzène, *Hist.*, lib. II, ch. XXXIX). Il était intelligent et instruit, mais d'un caractère inconstant. Ayant quitté la religion latine, il vint à Byzance sous Andronique le Jeune et accepta les dogmes de l'Eglise orientale. En 1339 il fut envoyé par Andronique au pape Benoît XII, à Avignon, avec la mission d'opérer la réunion des Eglises et de demander des secours contre les mahométans. Il retourna sans réussir à Constantinople où il eut de vives controverses avec Palamas, moine du mont Athos et chef des quiétistes (voy. ce mot). Il écrivit contre ces derniers; c'est pourquoi il fut condamné par un synode assemblé dans l'église de Sainte-Sophie au mois de juillet de l'an 1341. Quelques jours après sa condamnation il partit en Italie, et devint évêque de Gieraci en 1342. Il mourut en 1348. Il écrivit contre les latins : 1° un *discours* sur la primauté du pape, publié d'abord en grec à Oxford, en 1592, in-4°, puis à Hanovre en 1608; 2° *Vingt discours* sur la procession du Saint-Esprit, dont les manuscrits se trouvent dans les bibliothèques de Paris, Vienne, etc.; 3° un *dialogue* entre un orthodoxe et un latin sur les azymes et sur la procession du Saint-Esprit; le manuscrit de cet ouvrage se trouve dans la bibliothèque du Vatican. Il écrivit aussi les *Orationes* sur la réunion des deux Eglises (dans les *Annales de Brovins*, année 1359, § 25); Λογιστικῆς, *sive arithmeticæ algebraicæ lib. VI*, avec le texte et la traduction latine, Strasbourg, 1572, in-8°, et Paris, 1606; *Ethicæ secundum stoïcos lib. II*, dans Canisius, éd. d'Anvers, t. IV. Barlaam n'est pas l'auteur d'un écrit *sur le purgatoire*, qui fut publié en 1645 avec son écrit sur la primauté du pape. IGN. MOSHAKIS.

BARLETTA (Gabriel), fameux prédicateur dominicain du quinzième siècle. Le soin qu'il eut de conformer son éloquence au goût de son temps lui valut une popularité incomparable, mais produisit sur la

postérité une impression bien différente. On a tenté de le disculper de la bouffonnerie parfois indécente de ses sermons en attribuant ses traits à la malignité de copistes infidèles. Léandre Alberti, son contemporain, prétend avoir connu le faussaire qui a emprunté le nom du P. Gabriel, mais il ne le nomme pas. Henri Estienne a donné dans son *Apologie d'Hérodote* quelques spécimens de ce burlesque grossier. Bayle les prétend extraits du Barletta authentique, non sans vraisemblance, car les dominicains se sont évertués à en atténuer le ridicule avec une gravité aussi plaisante que les facéties de l'auteur. La première des nombreuses éditions de Barletta est de Brescia, 1498, in-8°. Celle de Venise, 1571 et 1577, in-8°, renfermant dans le tome premier le Carême et dans le second le reste de l'année ecclésiastique, est réputée la meilleure. François de la Serre a publié à Paris les *Sermons de Barletta* en 1531 (Altamura, *Biblioth. Ordinis Prædicat.;* Possevin, *Appar. Sacri*, t. I).

BARMEN, ville moderne de 50,000 habitants, située près d'Elberfeld, dans la vallée de la Wupper (Prusse rhénane), au centre d'une industrie considérable de coton, de toile, de velours, de quincaillerie. Un réveil religieux s'étant manifesté vers 1825 dans ce populeux district manufacturier, de nombreux établissements de bienfaisance et de propagande évangélique ne tardèrent pas à surgir, parmi lesquels se place au premier rang la Société des missions de Barmen (voyez *Missions*).

BARNABAS ou saint Barnabé, comme l'appellent les hagiographes catholiques et M. Renan dans son *Histoire des origines du christianisme* (t. II et III), se nommait en réalité José ou Joseph. Le surnom de Barnabas, qui signifie en araméen « fils de l'exhortation », lui fut donné par les apôtres (Actes IV, 36), vraisemblablement à cause des nombreuses conversions qu'il aurait opérées par son éloquence au milieu des païens. Une tradition postérieure, adoptée par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée (*Strom.*, II, 20; *Hist. eccl.*, I, 12), lui assigne une place parmi les soixante-douze disciples que Jésus avait envoyés pour annoncer la Bonne Nouvelle, mais elle ne s'appuie sur aucun témoignage positif. Quel que soit son degré de crédibilité, il est certain que Barnabas était un Juif Helléniste, Cypriote de naissance, et qu'il appartenait à la tribu de Lévi. Les *Homélies Clémentines*, qui en font également un disciple immédiat de Jésus, le prétendent originaire d'Alexandrie (I, 9). Au moment où les Actes le mentionnent pour la première fois, Barnabas fait partie de l'Eglise de Jérusalem où il se distingue par sa générosité; lorsque les membres de cette Eglise, par une inspiration spontanée, établissent entre eux la communauté des biens, il vend un champ qu'il possède dans le voisinage et en dépose le prix aux pieds des apôtres. Barnabas se consacra de bonne heure à l'évangélisation des païens. La place qu'il y occupa, les pensées qui le dirigèrent, ses rapports avec Paul, nous apparaissent sous un jour différent, suivant que nous consultons les épîtres pauliniennes ou les Actes des apôtres. D'après ce dernier document, il aurait, aux débuts de la mission païenne, joué un rôle de premier ordre. Il introduit après les événements de Damas Paul dans le cercle des Douze et dissipe leurs préventions contre le nouveau converti (Actes IX, 27). Lorsque les Hel-

lénistes, dispersés après la mort d'Etienne, fondent à Antioche une communauté bientôt florissante, les Douze envoient de Jérusalem Barnabas qui en prend la direction et maintient la bonne entente avec la métropole. Un peu plus tard il se rend à Tarse pour enlever Paul à la retraite et l'associer à ses travaux (Actes XI, 22, 25). C'est sous son patronage immédiat et médiatement sous celui des Douze que l'apôtre des gentils entreprend son premier voyage missionnaire; aussitôt après ils partent ensemble pour Jérusalem afin d'attester leur subordination vis-à-vis des chefs de l'Eglise. Dans le deuxième voyage qu'ils font en commun, Barnabas continue à jouer le premier rôle (Actes XII, XIII); Paul n'est jamais nommé que le second; cependant il prend toujours la parole pour exposer l'Evangile devant les païens et dans les synagogues, ce qui permet de supposer entre eux des rapports réels tout autres que ceux décrits dans un but de conciliation par l'auteur des Actes. Depuis le chapitre XIII leurs rôles sont intervertis, sauf dans les trois passages suivants : Actes XIV, 14 (Barnabas reçoit le titre d'apôtre auquel il n'a aucun droit afin d'en faciliter l'octroi à Paul et d'apaiser les scrupules des judéo-chrétiens); XV, 12 (Barnabas et Paul racontent à l'Eglise de Jérusalem les miracles que Dieu a opérés par leur moyen au milieu des gentils); Actes XV, 25 (Barnabas est nommé le premier dans le décret apostolique comme celui qui entretient les relations les plus intimes avec la métropole). Tout le rôle de Barnabas, d'après les Actes, nous paraît subordonné à la pensée maîtresse de l'auteur : celle de rapporter aux Douze l'honneur de la mission païenne et de réduire Paul au rang de leur chargé de pouvoirs, du continuateur docile de leur œuvre. Lorsque nous parcourons les épîtres pauliniennes, les rapports entre les deux missionnaires nous apparaissent sous un jour différent. L'apôtre des gentils possède le sentiment très-net d'avoir reçu son Evangile de Dieu directement, sans aucun intermédiaire humain : dans les années qui suivirent sa conversion, il aurait évité aussi soigneusement tout commerce avec les Douze que, d'après les Actes, il aurait, grâce aux bons offices de Barnabas, promptement obtenu leur concours. Dans le récit de son voyage à Jérusalem (Gal. I, 1, 9) il s'attribue à lui-même le premier rôle et ramène Barnabas aux proportions d'un simple auxiliaire. Il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Barnabas se soit rencontré à Jérusalem trois années après la conversion de Paul et qu'il lui ait ménagé une entrevue avec le chef des Douze. Il peut également l'avoir précédé à Antioche, l'avoir même engagé à y transporter son séjour sur le bruit des conversions que l'apôtre aurait opérées dans plusieurs villes de la Syrie et de la Cilicie au milieu des Gentils. En fait ce ne fut que depuis l'arrivée de Paul qu'Antioche devint en Orient la métropole des ethnico-chrétiens. Par malheur nous ne possédons que des renseignements très-incomplets sur ses origines, sa situation intérieure. Paul et Barnabas semblent avoir présidé d'un commun accord à ses destinées et professé les mêmes vues sur la Bonne Nouvelle apportée par Jésus, sa diffusion dans des cercles toujours plus vastes : ils rayonnèrent de la capitale de la Syrie comme d'un centre pour annoncer dans de nombreux voyages

missionnaires l'Evangile aux juifs et aux païens. Aussi sommes-nous surpris de la position prise par Barnabas dans la lutte qui surgit entre Pierre et Paul à propos des repas communs entre circoncis et incirconcis, du dissentiment qui sépara les deux anciens compagnons d'œuvre. L'auteur des Actes garde le silence sur le conflit qui éclata entre les deux apôtres ; il attribue la rupture entre Paul et Barnabas à des motifs tout personnels qui n'en expliquent ni la gravité ni la durée. Paul, dans l'épitre aux Galates, se glorifie d'avoir ouvertement résisté au prince des apôtres qui aurait provoqué tous les autres judéo-chrétiens d'Antioche à la dissimulation par son exemple ; il constate avec regret la faiblesse dont Barnabas, dans cette occasion, s'était rendu coupable, et lui reproche avec amertume de s'être laissé entraîner à l'hypocrisie. L'apôtre des gentils, lorsqu'il émit cette appréciation rigoureuse, céda à la pression de sa propre dialectique plutôt qu'il ne se rendit un compte exact de la situation psychologique de ses adversaires. Barnabas, en s'inclinant devant le verdict impérieux de Jacques, n'obéit ni à la peur ni à des mobiles égoïstes, mais fut la victime d'une conscience timorée qui ne discernait pas encore clairement sa ligne de conduite. Le rôle qu'il joua dans le conflit d'Antioche trahit chez lui, en dépit d'un caractère aimable et d'une connaissance approfondie de l'Ecriture, l'absence d'un but net, d'une pensée rigoureuse. Barnabas ne se réconcilia jamais avec son ancien compagnon d'œuvre. Pendant que Paul cherchait à propager l'Evangile dans des régions toujours plus éloignées et s'avançait à travers l'Asie-Mineure jusque sur les bords de l'Archipel, il reprenait avec Marc la route de l'île de Chypre, sa patrie (Actes XV, 39). Depuis lors nous manquons sur lui de tout renseignement authentique. Les *Homélies Clémentines*, si hostiles à l'apôtre des gentils, célèbrent en Barnabas un fidèle prédicateur de l'Evangile, un scrupuleux observateur de la loi mosaïque (I, 9, 16; II, 4). Il aurait entretenu les relations les plus intimes avec Pierre, et les judéo-chrétiens continuèrent dans la suite à le regarder comme un des leurs. S'il faut en croire leur témoignage, il aurait aussi annoncé la Bonne Nouvelle à Alexandrie et s'y serait rencontré avec leur héros, Clément Romain. Les *Recognitions Clémentines* transportent à Rome le théâtre de l'entrevue (I, 7). Les récits qui nous parlent de son épiscopat à Milan, de son martyre dans l'île de Chypre manquent de toute garantie sérieuse. E. Strœhlin.

BARNABAS (Epître de). Cette production anonyme, faussement attribuée à l'ami et compagnon de l'apôtre Paul par Clément de Rome et d'autres auteurs ecclésiastiques, nous a été conservée, en un très-petit nombre de copies, dans deux textes, l'un grec, l'autre latin. Le texte grec est tronqué, car il commence au milieu d'une phrase du 5e chapitre ; la traduction latine, plus incorrecte encore que l'original grec, s'arrête au 17e chapitre; le livre entier en a 21. Il se divise en deux parties : la première (I-XVII), dogmatique, proclame la déchéance de la loi mosaïque et prémunit les lecteurs contre toute rechute dans le judaïsme, en démontrant que l'abolition de ses institutions et de ses cérémonies a été prédite par l'Ancien Testament lui-même. La typologie et les allégories auxquelles

l'auteur a recours rappellent la méthode employée dans l'épître aux Hébreux ; mais elles sont généralement forcées et d'un goût douteux. La seconde partie (XVIII-XXI) renferme des préceptes de morale et oppose la voie de la lumière, que doit suivre le chrétien, à la voie des ténèbres dans laquelle marche le mondain. L'auteur appartient manifestement à ce parti de la conciliation entre le judéo-christianisme et le paulinisme qui finit par triompher dans l'Eglise. Son antijudaïsme est trop prononcé pour qu'on puisse le ranger, avec certains commentateurs, parmi les judéo-chrétiens, mais d'autre part son paulinisme est bien affaibli, et la manière dont il parle de la grâce et de la foi trahit un acheminement vers la conception tout intellectuelle dans laquelle se fixa le dogme catholique. L'ignorance des cérémonies judaïques, inadmissible chez un lévite, suffirait à elle seule à démontrer l'inauthenticité de l'épître de Barnabas. La mention de la destruction du temple de Jérusalem (XVI) nous reporte, pour la date, après l'an 70 ; d'autre part l'ascension de Jésus-Christ placée le jour même de sa résurrection (XV) ne nous permet pas de dépasser la première moitié du second siècle. Nous ignorons également le cercle des lecteurs auquel s'adresse cette épître, assez improprement nommée καθολική, ainsi que son lieu d'origine. L'hypothèse qu'elle a été écrite par un chrétien d'Alexandrie manque de fondement. — L'épître de Barnabas est insérée dans toutes les éditions de la collection des Pères apostoliques. La première, de Hugues Ménard, date de 1645 ; l'une des meilleures est celle de Hefele, Tubingue, 1843. Voyez aussi du même, *Sendschreiben des Ap. B. untersucht, übersetzt u. erklärt*, Tüb., 1840 ; Kayser, *Revue de théol.* de Strasbourg, 1re série, II, p. 202 ss. ; Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, II, 557 ss.

BARNABITES. Parmi les nombreux ermites qui vivaient en Italie, les uns isolément, les autres ayant quelques règles communes, il y en avait qu'on appelait les ermites de Saint-Ambroise. Ils sont mentionnés pour la première fois sous le règne du pape Grégoire XI. En 1441, Eugène IV les réunit en congrégation ; leur patron étant saint Barnabé, on leur donna le nom de Barnabites. Comme ils n'avaient pas de but pratique, ils restèrent sans importance jusqu'à ce qu'en 1589 Charles Borromée les fondit avec une congrégation plus récente qui portait le même nom. Cette dernière fut établie vers 1530 à Milan par Antoine-Marie Zaccharia, Barthélemy Ferrari et Jacques-Antoine Morigia. Ces trois prêtres, entraînés par le mouvement religieux qui traversa l'Italie à cette époque, convinrent de ranimer la vie pieuse du peuple par des prédications plus édifiantes et par une distribution plus fréquente de l'eucharistie. Quand ils eurent trouvé quelques compagnons, Clément VII confirma l'institution par un bref en 1533 ; deux années après, Paul III les exempta de la juridiction épiscopale, les soumit immédiatement au saint-siége et leur donna le nom de clercs réguliers de Saint-Paul. L'oratoire où, à Milan, ils tenaient leurs réunions, était dédié à cet apôtre. Quand, plus tard, ils obtinrent l'église de Saint-Barnabé, on ne les appela plus que Barnabites. Leurs obligations étaient de prêcher, d'instruire la jeunesse, de diriger des séminaires et de faire des missions. Leur costume était celui des prêtres séculiers ; du

monachisme ils n'avaient que les trois vœux, auxquels ils avaient ajouté, comme quatrième, celui de ne pas aspirer à des dignités ecclésiastiques. L'ordre se répandit en plusieurs pays; au commencement du seizième siècle il avait déjà cinq provinces. La maison principale était à Rome. CH. SCHMIDT.

BARNAUD (Nicolas), gentilhomme dauphinois, comme il se qualifiait, et médecin, né à Crest, en Dauphiné, de parents protestants, dans la première moitié du seizième siècle. On ignore la date de sa naissance et celle de sa mort. Son nom a été souvent défiguré (*Bernardus*, *Barnardus*, *Bernaudus*, *Barnaudus*, *Arnaudus*). Sa devise était : *Nihil sine numine*. Fervent adepte de la philosophie hermétique, il parcourut l'Espagne vers 1559, se trouva à Genève en 1567 et y reçut droit de bourgeoisie, parcourut presque tous les pays de l'Europe, exerçant partout la médecine et s'enquérant des progrès du grand œuvre. En 1597 et 1599, on le retrouve à Leyde, et, en 1601, à Gouda, près Rotterdam, âgé alors de plus de soixante ans. En 1612, son nom se trouve mêlé à l'affaire du ministre d'Aigues-Mortes, Bansillon, que le synode de Privas suspend pour trois mois, comme s'étant adonné à l'alchimie, sous les auspices d'un médecin dit Barnaud, comme nous le révèle un pamphlet du temps (*le Magot genevois*, etc., 1613). Les écrits que Barnaud a publiés, ou qu'on lui a attribués, se rapportent surtout à la science hermétique, à l'histoire ou à l'économie politique. Les premiers sont devenus très-rares et sont oubliés dans la poussière des bibliothèques; ils sont d'ailleurs réunis dans le *Theatrum Chemicum*. Barnaud a donné une traduction du livre : *De l'Autorité de la Sainte Ecriture*, de Socin, avec *l'Advertissement de MM. les Théologiens de Basle sur quelques endroits dudit escrit*, 1592, in-8°; et on lui attribue celle des sept Livres de Servet *concernant les erreurs touchant la Trinité*. On lui a surtout imputé la paternité du célèbre pamphlet, publié en 1573, contre les instigateurs de la Saint-Barthélemy, sous ce titre : *Dialogus quo multa exponuntur*, etc., et qui a été traduit en français : *Dialogue auquel sont traitées plusieurs choses qui sont advenues aux Luthériens et Huguenots de la France; ensemble certains points et avis nécessaires d'estre sceuz et suiviz*, Bâle, 1573, pet. in-8°. On lit au dernier feuillet : « Achevé d'imprimer le 12e jour du sixième mois d'après la journée de la Trahison. » Augmenté d'un deuxième dialogue, cet ouvrage fut réédité en 1574, et une traduction en fut publiée en français sous ce titre bien connu : *Le Réveille-Matin des François et de leurs voisins, composé par Eusèbe Philadelphe, cosmopolite, en forme de dialogue*, Edimbourg (Bâle?), 1574. Le premier dialogue a lieu entre six interlocuteurs, qui sont : Alithie, Philalithie, l'Historiographe, le Politique, l'Eglise et Daniel. Il est plein de véhémence et de ressentiment, sans doute, mais plein aussi de détails authentiques et dignes d'attention. Le deuxième n'a que deux interlocuteurs : le Politique et l'Historiographe. En tête de cette traduction se trouve une dédicace à la reine Elisabeth, datée du 20 novembre 1573. Il faut noter ici que ce pamphlet a été attribué aussi à Théodore de Bèze par Baillet, à Hugues Doneau par Cujas, à François Hotman par Sayous (supposition qui semble

incompatible avec un mot du 2e dialogue, p. 116); mais Prosper Marchand, Frisius, Placcius, Barbier, Brunet et Haag le maintiennent à Barnaud. Enfin on lui attribue encore : 1° *Cabinet du Roi de France, dans lequel il y a trois perles précieuses d'inestimable valeur, par le moyen desquelles Sa Majesté s'en va le premier monarque du monde et ses sujets du tout soulagez*, 1582, s. n. d. l., 3 liv. en un vol. in-8° de 647 pages. La dédicace à Henri III est signée N. D. C. (Nicolas de Crest?) et datée du 1er novembre 1581. « Ce beau Cabinet, c'est la monarchie des Gaules, dont la première perle est la Parole de Dieu, qui a pour estay l'Eglise papale, dans laquelle elle est enclose ou plustost *ensevelie;* la deuxième perle est la Noblesse, et la troisième le Tiers-Estat. » C'est d'ailleurs une satire assez diffuse, et souvent cynique, mais où se rencontrent de bonnes pages. On l'a aussi attribuée à Nicolas Froumenteau, auteur du *Secret des Finances de France* (1581), ouvrage qui est une sorte de bilan très-curieux de la fortune du royaume à cette date, et où se rencontrent des analogies frappantes avec le *Cabinet*. Mais *Froumenteau* n'est peut-être qu'un pseudonyme de notre Barnaud. 2° *Le Miroir des François, compris en trois livres, contenant l'état et le maniement des affaires de France, tant de la justice que de la police, par Nic. de Montaud*, 1582, in-8°. C'est le livre d'un huguenot passionné, mêlant volontiers la polémique aux affaires, et qui, selon Haag, serait peut-être Louis Des Masures. Mais La Monnoye le donnait à Barnaud ; Prosper Marchand, Delisle de Sales et Barbier ont adopté son opinion, et Le Duchat regardait le *Cabinet* (de Barnaud), le *Secret* (de Froumenteau) et le *Miroir* (de Montaud) comme l'œuvre d'un même auteur, quel qu'il fût. CHARLES READ.

BARNÈS ou Barns (Robert), chapelain du roi d'Angleterre Henri VIII. Il fut envoyé par ce prince pour conférer avec les théologiens protestants de Wittemberg relativement à son divorce avec Catherine d'Aragon. Ayant professé, à son retour, les doctrines de Luther et insisté sur certaines réformes nécessaires du culte, il s'attira la disgrâce du roi qui le fit enfermer à la Tour. Barnès, pour obtenir sa liberté, abjura les propositions incriminées. Poursuivi par le remords, il s'enfuit à Wittemberg. Lorsque Henri VIII se fut définitivement prononcé contre le pape, le malheureux exilé retourna dans sa patrie ; c'est alors qu'il fut nommé chapelain du roi et chargé de négocier son mariage avec Anne de Clèves. Lorsque ce voluptueux tyran divorça avec elle, il livra Barnès au Parlement qui le condamna à périr dans les flammes (1540). On a de lui un écrit polémique intitulé : *Vitæ romanorum pontificum quos papas vocamus* (de saint Pierre à Alexandre III), publié à Wittemberg, en 1536, avec une préface de Luther, réimprimé plusieurs fois et condamné par Pie IV.

BARNEVELD (Jean Van Olden). Né en 1549, il se distingua de bonne heure dans le maniement des affaires publiques par sa probité et sa rectitude d'esprit. Guillaume Ier, prince d'Orange, l'investit de sa confiance et le chargea de missions difficiles dont il s'acquitta avec succès. A la mort de Guillaume, en 1584, son jeune fils, Maurice de Nassau, trouva dans le crédit de Barneveld près des Etats-Généraux un puissant

appui pour parvenir aux plus hautes dignités. En 1586, les Etats de Hollande élurent pour leur conseiller-pensionnaire, ou avocat de la province, Barneveld, qui déclara n'accepter ce titre qu'à la condition de s'en démettre le jour où s'entameraient, comme il le craignait alors, des négociations tendant à une restitution des Pays-Bas à l'Espagne. Devenu généralissime des troupes des Etats, Maurice de Nassau se signala bientôt par une série de succès qui consolidèrent la situation de la nouvelle république des Provinces-Unies, à laquelle une alliance conclue avec la France apporta une nouvelle force. Non moins habile négociateur qu'administrateur éclairé, Barneveld fut chargé d'une mission près de Henri IV, lors des préliminaires de la paix conclue en 1598, à Vervins, entre la France et l'Espagne. La bonne harmonie, qui pendant plusieurs années avait existé entre lui et Maurice, cessa en 1607, à raison des pourparlers engagés par l'Espagne avec les Etats pour arriver soit à une paix, soit à une trêve. Ami de la gloire, et craignant que la paix ne restreignît l'autorité dont il était revêtu, Maurice voulait la continuation de la guerre ; Barneveld, au contraire, aspirait d'autant plus à la cessation des hostilités, dans l'intérêt de sa patrie, qu'il redoutait que Maurice ne parvînt à se rendre trop puissant, au détriment de celle-ci. De là entre ces deux hautes personnalités gouvernementales un dissentiment qui ne fit que s'aggraver de jour en jour. Les pourparlers échouèrent quant à la paix ; ils furent repris, en vue d'une trêve à établir. Barneveld insistait pour qu'elle fût conclue ; Maurice résistait, et finit par céder : une trêve de douze ans fut signée en 1609. Dans cette même année, se manifesta une division profonde au sein des Eglises réformées des Provinces-Unies. Elles se scindèrent en deux camps, dont les chefs furent J. Arminius et F. Gomarus, professeur en théologie à l'université de Leyde. Barneveld, défenseur convaincu du principe de la liberté religieuse, se rangea, à ce titre, du côté d'Arminius et de ses partisans ; Maurice, par calcul, se prononça contre ceux-ci et le grand-pensionnaire. La question religieuse ne tarda pas à se compliquer de questions administratives et politiques, dans le conflit desquelles d'âpres agressions contre Barneveld furent trop souvent fomentées par Maurice. Ce prince réussit à attirer à lui la majorité des Etats-Généraux et à préparer la perte de l'homme dont, plus que tout autre, il eût dû respecter le caractère et le loyal dévouement, puisqu'à dater de 1584 il avait trouvé en lui un second père. Barneveld fut arrêté et dut passer de longs mois en prison, sans qu'une instruction judiciaire fût régulièrement suivie contre lui. Pendant ce temps, le parti qui l'accablait de sa haine et de ses calomnies s'efforçait, afin de le faire plus sûrement succomber par la suite sous ses coups, de le frapper d'abord en la personne de ses adhérents, tant par certaines décisions acerbes du synode de Dordrecht que par des persécutions de tout genre. Traduit, après une incarcération abusivement prolongée, devant une commission composée non de juges mais d'ennemis, Barneveld, en dépit des généreux efforts que firent la princesse douairière d'Orange et l'ambassadeur de France pour sauver ses jours, fut condamné à mort, comme coupable,

notamment, d'avoir voulu livrer sa patrie à l'Espagne, lui qui cependant avait si énergiquement contribué à l'arracher au joug de cette puissance, comme il l'avait soustraite naguère aux étreintes de la Grande-Bretagne. Le 13 mai 1619, entre 8 et 9 heures du matin, il fut conduit devant les commissaires, qui lui firent lire par le greffier la sentence de condamnation; après quoi, l'un d'eux osa lui dire : « Votre sentence est lue; dépêchez, dépêchez. » Le vénérable vieillard, s'appuyant sur son bâton, marcha courageusement au supplice. Arrivé sur l'échafaud, il leva les yeux au ciel et dit : « O Dieu! qu'est-ce que de l'homme! » Il écouta, dans l'attitude du recueillement, la prière que prononça un ministre, pria lui-même avec ferveur; puis, s'adressant aux assistants : « Amis, s'écria-t-il, ne croyez pas que je sois traître à ma patrie! Je me suis toujours conduit avec intégrité et probité, comme un bon patriote, et tel je mourrai! » A neuf heures et demie, l'œuvre du bourreau était accomplie. — Voyez : 1° Brandt, *Hist. de la Réforme*, liv. 20 à 32; 2° *Mercure français*, ann. 1614 à 1619; 3° Grotius, *Annal. des Pays-Bas*, liv. 7, 16, 17; 4° Grotius, *Apolog. eor. qui Holland. præfuer.*; 5° *Acta Synodi Dordracenæ*; 6° *Acta et scripta synodalia Remonstrantium*; 7° *Lettres et mém.* de Duplessis-Mornay; 8° De Burigny, *Vie de Grotius*, 1752, t. I, p. 91 à 145; 9° Louis Aubery, *Mémoires sur l'histoire des Provinces-Unies*, 1688, p. 183 à 190, p. 263 à 288, p. 332 à 346, p. 365 à 374; 10° Mich. Levassor, *Hist. de Louis XIII*, 1757, t. I, p. 211 à 222, p. 517 à 531, p. 736 à 751, t. II, p. 42 à 65, p. 89 à 101; 11° Leclerc, *Hist. de Holl.*; 12° Delaneuville, *Hist. de Holl.*; 12° Kerroux, *Abr. de l'Hist. de Holl.*, 1778, t. II. J. DELABORDE.

BARONIUS (César). Né en 1538, à Sora, au royaume de Naples, de la noble famille de Barono, le futur historien de l'Eglise entra de bonne heure à l'Oratoire de Rome. Saint Philippe de Néri, qui avait deviné son génie, l'employa d'abord à prêcher sur l'histoire ecclésiastique, puis il l'engagea à mettre la main à l'œuvre immense qui a illustré son nom. Confesseur de Clément VIII, puis cardinal (1596) et bibliothécaire du Vatican, Baronius serait sans doute devenu pape (1605) sans l'opposition politique des Espagnols : on loue sa modestie et la sainteté de sa vie; il mourut en 1607. Les *Annales ecclésiastiques* de Baronius étaient destinées à servir de contre-pied aux célèbres *Centuries* des théologiens de Magdebourg. L'auteur les a conduites jusqu'à l'année 1198; elles furent imprimées à Rome, de 1588 à 1593, en 12 vol. in-fol. Aucune des éditions qui portent le nom d'Anvers, sauf celle de 1642 qui est imprimée ailleurs, ne contient le *Traité de la monarchie sicilienne*; cette dissertation, qui soutenait les prétentions des papes sur Naples et la Sicile, a été brûlée en Espagne par la main du bourreau. L'édition de Mayence (1601-1605) a été revue par l'auteur; elle est la meilleure. La plus utile pour l'étude est celle que Mansi a publiée à Lucques de 1738 à 1759, en 35 vol. in-fol., auxquels sont joints trois volumes contenant un excellent index. L'édition de Lucques contient, en regard du texte de Baronius, la belle Critique du savant cordelier Ant. Pagi (d'Aix en Provence, † 1699 — isolément, Anvers ou Genève, 1705, 4 vol. in-f°;

meilleure édit., *ib.*, 1724) et, dans les volumes suivants, les continuations de l'oratorien Odoric Raynaldi (de Trévise, † 1671 : 1198-1565 ; impr. séparément, R., 1646-77, 9 vol. in-f°) et de Jacques Laderchi, du même ordre (1566-1571 ; séparément, R., 1728-37, 3 vol. in-f°). Les continuations de Bzowski et d'H. de Sponde, l'abréviateur de Baronius, sont moins estimées. Le P. Theiner († 1874) a continué les *Annales* jusqu'à l'an 1590 (R., 1856 ss.). Il se publie à Bar-le-Duc, sous le nom de ce savant, une réimpression revue et corrigée de l'édition de Lucques, avec les continuations de Raynaldi, Laderchi et Theiner, la critique de Pagi et les notes de Mansi : 30 vol. in-f° ont paru depuis 1864. Quels que soient le parti pris de l'auteur et l'insuffisance de sa méthode, les *Annales ecclésiastiques* sont encore, surtout si on n'en sépare point la Critique de Pagi, le trésor de l'historien. On a parlé ici même (I, p. 54) du *Martyrologe* de Baronius. Les lettres du célèbre cardinal ont été publiées avec sa biographie par Raym. Albericus (R., 1759 ss., 3 vol. in-4°). — Voy. aussi les ouvrages de Barnabeo (R., 1651), de T. Le Febvre (en franç., Douay, 1668, in-8°) et de Sarra (ital., R., 1862, in-8°) et les auteurs cités par Potthast.

S. Berger.

BARRI (Godefroy de), seigneur de La Renaudie, dit La Forest. Voyez *Amboise*.

BARRUEL (Augustin) [1741-1820]. Ses écrits sont la fidèle image de l'agitation de sa vie. Professeur chez les jésuites de Toulouse, il s'exila à la suppression de l'ordre, enseigna en Autriche, et parcourut l'Italie en qualité de précepteur. Rentré en France en 1774, il collabora à l'*Année littéraire*, et entreprit dans les *Helviennes ou lettres provinciales philosophiques* (Paris, 1785; *ib.*, 1823, 6e édition, 4 vol. in-12) la réfutation des systèmes de l'incrédulité. Cet ouvrage, assaisonné d'un sel qui n'est pas celui de la charité, fonda sa réputation. Il écrivit ensuite au *Journal ecclésiastique*, qu'il soutint seul de 1788 à 1792. Le succès compromettant de cette feuille le força à se réfugier en Angleterre. Il y rédigea avec une ardeur précipitée son *Histoire du clergé de France pendant la Révolution* (Londres, 1794, in-8°), et ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (*ib.*, 1797 et ss., 5 vol. in-8°), ouvrage plus malin que sérieux. Une brochure sur l'obéissance du clergé aux lois de l'Etat, intitulée *L'Evangile et le clergé sur la soumission dans les révolutions* (Londres, 1800) lui rouvrit la France. Un autre ouvrage, *Du pape et de ses droits religieux à l'occasion du Concordat* (Paris, 1803, 2 vol. in-8°), le fit accuser, à tort, par les ultramontains de s'être vendu à Bonaparte. Barruel consacra ses dernières années à rééditer ses écrits et à poursuivre de ses brochures les jacobins et les francs-maçons en qui il voyait les auteurs de la Révolution et les ennemis de tout ordre social. De tout son héritage, c'est le seul lot que les ultramontains aient accepté sans bénéfice d'inventaire.

P. Rouffet.

BARSUMAS, archimandrite, ami d'Eutychès et partisan de sa doctrine, la défendit, à la tête des moines syriens, au synode d'Ephèse dit *des brigands* (449), détermina la mort violente de l'archevêque Flavien de Constantinople, son adversaire, et se vit chassé du concile de Chalcé-

doine où il avait osé se présenter. Il mourut en Syrie en l'an 458. Les Jacobites le vénèrent comme un thaumaturge et comme un saint. — Voyez Mansi, *Sacror. concil. nova et amplissima collectio*, VI et VII; Assemani, *Biblioth. orient.*, II.

BARSUMAS (Thomas), évêque de Nisibe (435-489) contribua puissamment à répandre l'hérésie nestorienne en Perse, même par la violence. Il était partisan du mariage des prêtres, se fondant sur un passage de saint Paul (1 Cor. VII, 9), donna lui-même l'exemple en épousant une religieuse, et fit adopter par le synode d'Adri un canon qui ordonnait aux évêques de laisser leurs prêtres et leurs diacres se marier, et même de leur permettre les secondes noces. — Voyez Assemani, *Biblioth. orient.*, I, p. 436 ss.; II, p. 403; III, p. 390 ss.

BARTH (Chrétien-Gottlob) [1799-1862] est l'un des hommes qui ont exercé le plus d'influence sur la vie religieuse du Wurtemberg et de toute l'Allemagne dans ce siècle. Né à Stuttgard, de parents pieux et instruits, il fit ses études à Tubingue où il se distingua par ses goûts littéraires et artistiques, son profond sérieux et son penchant pour la théosophie, uni d'ailleurs à une grande largeur d'esprit. Barth remplit, pendant près de quarante ans, de modestes fonctions de pasteur dans la Forêt-Noire, à Mœttlingen d'abord et, depuis 1838, à Calw. On peut dire qu'il contribua à transformer de la manière la plus heureuse le piétisme souabe, le débarrassant de ce qu'il avait d'étroit et de sectaire, montrant que la foi chrétienne n'est nullement hostile à la science, et que les vrais croyants ne connaissent point les barrières que cherche à élever entre les chrétiens le dogmatisme confessionnel (voyez surtout ses deux brochures : *Ueber die Pietisten*, 1819, et *Zwiespalt u. Einigung der Glaubigen*, 1835). Sa piété sereine et active, sa franchise et sa cordialité, la vivacité de son esprit enclin à l'humour, sa culture variée, jointes à sa modestie et à la paix de l'âme qui se reflétait dans toute sa personne, prêtaient à son commerce un grand charme et expliquent l'influence considérable qu'il exerça dans toutes les directions. Dès 1819, il avait contribué à fonder la Société des missions du Wurtemberg dont il demeura l'âme pendant toute sa vie. Il dirigea avec un zèle infatigable et un talent qui n'a pas été surpassé la *Feuille des missions*, qui parut à Calw depuis 1828, et, par sa riche collection ethnographique, il excita l'intérêt pour les missions même dans les cercles où il est d'ordinaire difficile à réveiller. Il fonda également une Société de traités et d'écrits religieux, en particulier pour l'enfance, et créa lui-même toute une littérature scolaire (*Histoire de l'Eglise et du monde*, *Géographie biblique*, *Histoire naturelle*, *Psychologie*, etc.), composée de plus de trente ouvrages, parmi lesquels nous ne relèverons que ses *Histoires bibliques* (*Biblische Geschichten für Schulen u. Familie*, 1832), qui ont eu plus de deux cents éditions et ont été traduites dans cinquante langues; elles contiennent une reproduction, non pas littérale, mais plastique et vivante, des textes sacrés. Son *Commentaire biblique* (*Handbuch der Bibelerklærung für Schule u. Haus*, 1849-50, 2 vol., 2e édit., 1856) renferme des vues souvent ingénieuses et profondes, toujours animées d'un souffle religieux bienfai-

sant ; son *Journal pour la jeunesse* (*Jugendblætter. Monatsschrift zur Förderung wahrer Bildung*, 1836-1862), vrai modèle du genre, met tout le trésor des connaissances et des découvertes humaines, non moins que le monde gracieux de la fiction et de la poésie, au service d'une saine propagande évangélique. Barth était aussi poète. Son recueil de *Poésies chrétiennes* (1836) montre à quel point il savait transfigurer, à la lumière qui nous vient du monde supérieur, les phénomènes de la nature et les événements de la vie ordinaire. La tendance théologique de Barth est assez difficile à définir. Il avait une grande prédilection pour la théosophie, et les extraits qu'il publia des ouvrages de Bengel, d'Œtinger et de leurs disciples (*Süddeutsche Originalien*, 1828 ss.) n'ont pas peu contribué à ramener l'attention de ses contemporains sur ces penseurs d'élite. Comme eux, il s'occupait avec délices des idées eschatologiques et adhérait de cœur à la doctrine du rétablissement final. Son orthodoxie n'excluait pas l'originalité et l'indépendance des convictions, qui prétendaient ne s'appuyer que sur la Bible, sans exclure aucun des moyens que la science humaine met à notre disposition pour mieux la comprendre. — Voyez *Calwer Missionsblatt für* 1863, n° 1; *Real-Encycl.* de Herzog, XIX, p. 168 ss.

BARTHÉLEMY (Βαρθολομαῖος, Bar-Tholmaï, fils de Tholmaï, cf. Josué XV, 14 et 2 Sam. XIII, 37; un Θολομαῖος se retrouve encore chez Josèphe, *Antiq.* XX, 1, 1), l'un des douze disciples de Jésus (Marc III, 18 ; Matth. X, 3 et par.) qu'il faut vraisemblablement identifier avec Nathanaël (Jean I, 45), car dans le 4e Evangile comme dans les Synoptiques, Barthélemy ou Nathanaël est toujours associé à Philippe. Cet apôtre était originaire de Cana en Galilée (Jean XXI, 2). D'après Eusèbe (*H. E.*, V, 10) et Jérôme (*Viris illustribus*, 36), il aurait porté l'Evangile dans les Indes, par où il faut entendre l'Arabie Heureuse. D'après d'autres traditions il aurait prêché en Lycaonie et en Arménie. Dans les *Histoires* du Pseudo-Abdias, liv. VII, on trouve diverses légendes sur son martyre. Tischendorf a publié dans ses *Acta apocrypha* (1851) le texte grec d'un autre apocryphe sous ce titre : *De martyrio Bartholomæi.* Voy. encore : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire du christ. des six premiers siècles*, I, p. 960 et 1160; Fabricius, *Codex apocr.*, II, p. 669 et 686, et I, p. 34 et ss. L'Eglise placé la fête de saint Barthélemy au 24 août.

BARTHÉLEMY de Bologne, missionnaire dominicain du commencement du quatorzième siècle. Le pape Jean XXII le sacra évêque de Maratha, ville située sur les confins de l'Arménie et de la Perse, à Avignon en 1318. Barthélemy convertit beaucoup de païens et de musulmans, bâtit un grand nombre d'églises et de monastères, et fut nommé archevêque de Naxivan, en Arménie, qui devint le centre de son activité missionnaire. Il publia en langue arménienne une *Somme des cas de conscience*, quelques *Petits traités des sacrements*, une traduction du *Psautier* et de quelques ouvrages de saint Thomas d'Aquin.

BARTHÉLEMY DES MARTYRS (1514-1590), ainsi appelé de l'église *de martyribus* de Lisbonne, dans laquelle il avait reçu le baptême. Il entra à l'âge de quatorze ans dans l'ordre des dominicains, et professa pen-

dant près de vingt ans avec un grand succès. Nommé archevêque de Braga, malgré son refus, il participa au concile de Trente et s'empressa d'en introduire les réformes dans son diocèse. Il créa un séminaire pour l'instruction des prêtres, convoqua des synodes provinciaux, fonda un hôpital pour les malades et un hospice pour les pauvres, et fit preuve d'un grand dévouement lors de la peste de 1568, et lors des famines de 1567 et de 1575. Il obtint l'autorisation de déposer sa charge en 1582, et se retira dans un couvent qu'il avait fondé à Viane, pour s'occuper de la méditation des vérités religieuses et de l'instruction du peuple dans les villages voisins. Parmi les ouvrages de Barthélemy, nous citerons, indépendamment de ses commentaires bibliques et d'un catéchisme, son *Compendium vitæ spiritualis*, traduit en français par M. Godeau, Paris, 1699, 2 vol. in-12, et son *Stimulus Pastorum*, traduit en français par G. de Mello, sous le titre : *le Devoir des Pasteurs*, Paris, 1672, in-12. Une édition complète de ses œuvres a été publiée à Rome, en 1734, en 2 vol. in-fol., par le P. d'Inguimbert. Sa *Vie* a été écrite par Isaac le Maistre de Sacy, Paris, 1663.

BARTHÉLEMY (La Saint-). Avant de dire les causes et les effets de ce drame horrible, nous raconterons par ordre ses diverses péripéties. Le 18 août 1572, la cour de France est en fête. Henri de Béarn, roi de Navarre (plus tard Henri IV), se marie avec Marguerite de Valois, sœur de Charles IX. Ce ne sont à Paris que festins, bals, jeux de bague, mascarades, scènes de théâtre bizarres et licencieuses. Un grand nombre de gentilshommes huguenots assistent aux noces royales, mais leur tenue décente contraste singulièrement avec le luxe éblouissant de la cour. L'amiral Coligny, qui, depuis la paix de Saint-Germain, est très-avant dans la faveur du roi, auquel il a fait embrasser, malgré Catherine de Médicis et le duc d'Anjou, son fils préféré, le dessein de soutenir les Flamands révoltés contre Philippe II, roi d'Espagne, vient d'accompagner, après la tenue d'un conseil, Charles IX au jeu de paume du Louvre, et se retire à pied à l'hôtel de Ponthieu, rue Béthizy, où il loge, lorsque, passant près de l'église Saint-Germain-l'Auxerrois, il reçoit deux coups d'arquebuse, tirés de la fenêtre d'une maison appartenant au chanoine Villemur, ancien précepteur du duc de Guise. L'assassin, Maurevel, qui avait tenté une première fois, en 1569, de tuer l'amiral, avait été conduit dans cette maison par Chailly, le propre surintendant des affaires du duc de Guise (22 août). Coligny eut l'index de la main droite brisé et une balle dans le bras gauche. Se croyant en danger de mort, il fit prier le roi de venir lui rendre visite, car il avait à lui communiquer diverses affaires importantes relatives à la guerre de Flandre, et voulait une dernière fois lui donner le conseil de secouer l'autorité de sa mère et du duc d'Anjou, dans l'intérêt même de son royaume et de sa personne royale. L'entrevue eut lieu, mais Catherine et le duc, profondément irrités des paroles de l'amiral, jurèrent sa perte à dater de ce moment (23 août au matin). Ne pouvant toutefois vaincre les scrupules de Charles IX, à qui ils s'efforcèrent de persuader qu'il y allait de sa vie et du salut de l'Etat de se défaire au plus tôt de l'amiral, ils lui dépêchèrent un conseiller corrompu, le car-

dinal de Retz, son ancien gouverneur, qui lui déclara sans détour que sa mère et son frère étaient les complices du duc de Guise dans la tentative d'assassinat de la veille, qu'il ne pourrait jamais faire croire qu'il eût ignoré une chose connue de tout le monde, et qu'il y avait plus de danger et de honte pour lui à nier sa participation au crime sans être cru qu'à prévenir la vengeance des huguenots en les écrasant. Ce propos jeta Charles IX dans un de ces accès de fureur sombre qui lui étaient familiers, et il s'écria que puisque ses conseillers trouvaient bon qu'on tuât l'amiral, « il le voulait, mais aussi tous les huguenots de France, afin qu'il n'en demeurât pas un qui lui pût reprocher après » (23 août, 10 h. du soir). Deux heures après le duc de Guise était mandé au Louvre par Catherine et le duc d'Anjou, et recevait les premiers ordres du massacre. Il fallait commencer par l'amiral Coligny. Une bande d'Italiens, de Suisses et quelques Français, commandés par le duc de Guise, qui était accompagné du duc d'Aumale, son oncle, et du bâtard d'Angoulême, se rendirent à l'hôtel de l'amiral, qui s'écria, à la vue de l'Allemand Bœhme, chargé de lui donner le coup mortel : « Jeune homme, tu viens contre un blessé et un vieillard. Du reste, tu n'abrégeras rien. » Bœhme, reniant Dieu par un juron épouvantable, enfonça l'épieu dont il était armé dans le ventre du héros, qui tomba en murmurant, dit-on, avec dédain : « Si au moins c'était un homme! C'est un goujat! » Le cadavre fut jeté par la fenêtre, sur les instances du bâtard d'Angoulême, qui voulut s'assurer de la mort de l'amiral. Sa tête fut ensuite coupée, portée au Louvre et envoyée au pape (24 août, 3 h. du matin). Ce premier meurtre consommé, Catherine, craignant que le roi ne persistât pas dans sa résolution première de mettre à mort tous les huguenots, devança l'heure du massacre général. Le signal devait être donné par l'horloge du palais de justice. La reine-mère, trouvant celle-ci trop éloignée, fit sonner le tocsin au clocher de Saint-Germain-l'Auxerrois, plus rapproché du Louvre. Aussitôt la tuerie commença. Tous les gentilshommes de la suite du roi de Navarre et du prince de Condé logés au Louvre furent mis à mort dans la cour du palais en présence du roi, posté à une fenêtre. Pendant ce temps les assassins des divers quartiers de la ville accomplissaient leur œuvre sanglante, n'épargnant ni l'âge, ni le sexe, ni la condition, ni le rang. En un instant les rues, les places, les cours des maisons, furent remplies de cadavres et de sang. L'air retentissait des cris des malheureux déjà poignardés ou prêts à l'être. Le roi lui-même prenait part personnellement à cet horrible massacre en tirant sur les fuyards d'une fenêtre de sa chambre située dans le pavillon sud-ouest du Louvre. Le pillage, ce cortége obligé du meurtre, s'exerçait en même temps sur la plus vaste échelle, et dans cette affreuse nuit périrent à la fois la fortune et la vie de toute la population réformée de la capitale. Le célèbre sculpteur Jean Goujon, le savant professeur Ramus et le président de la Place, historien de mérite, furent du nombre des morts, qu'on évalue à 5 ou 6,000. Le massacre et le pillage durèrent plusieurs jours, en dépit des défenses du roi, dont la première fut publiée à son de trompe à cinq heures du soir, le jour même de la

Saint-Barthélemy. Le 29 elles durent être encore renouvelées, tant était grande la soif de pillage et de meurtre. Le soir même de l'événement, le roi, saisi de tardifs remords ou craignant des représailles dans les provinces, écrivit à tous ses lieutenants généraux pour rejeter toute la responsabilité du massacre sur les Guise et ordonner l'entière exécution de l'édit de Saint-Germain. Mais, comprenant bientôt que c'était s'annihiler devant cette puissante faction que de prendre une pareille attitude, il tint le 27 août un lit de justice dans lequel il accusa Coligny d'avoir voulu l'assassiner, lui et les siens, et reconnut que tout s'était fait par son exprès commandement. Le lendemain 28 il envoya à tous ses lieutenants généraux une déclaration conçue dans ce sens, stipulant toutefois qu'il ne voulait contrevenir en rien à son édit de pacification et exprimant le désir que ceux de la nouvelle religion pussent vivre en paix dans leurs maisons. Mais en même temps il ordonnait secrètement à ces mêmes lieutenants généraux de faire main basse sur les huguenots, et le sang coula par torrents dans une grande partie de la France, à Orléans, Bourges, Troyes, Lyon, Rouen, Toulouse et ailleurs. Pour l'honneur de l'humanité, quelques lieutenants généraux se refusèrent à massacrer froidement leurs concitoyens. De ce nombre furent Saint-Héran en Auvergne, Charny en Bourgogne, Gordes en Dauphiné, le comte de Tende en Provence, Damville en Languedoc. La Picardie et la Bretagne furent également épargnées. Il n'en périt pas moins 30,000 personnes dans tout le royaume, suivant l'historien de Thou, qui fournit l'estimation la plus vraisemblable. D'autres auteurs parlent de 100,000, mais ce chiffre est exagéré. — La Saint-Barthélemy fut-elle le résultat d'un plan longuement et habilement médité, ou l'explosion subite de la haine du peuple pour le nom de huguenot? Ni l'une ni l'autre de ces suppositions ne semble la vraie. Que la pensée d'un massacre général des huguenots soit venue plusieurs fois à l'esprit de Catherine, c'est ce que prouvent des témoins irrécusables; que le clergé, qui avait trempé dans le massacre des Vaudois de Cabrières et de Mérindol, et, plus anciennement, dans celui des Albigeois, ait souvent excité le roi à commettre cet épouvantable forfait, c'est ce qu'attestent des témoignages plus positifs encore; mais que Catherine et le duc d'Anjou aient arrêté d'avance le projet de mettre à mort les huguenots à Paris, à l'occasion des noces du roi de Navarre, c'est ce qui n'est pas prouvé. Le contraire paraît plutôt l'être. Catherine et le duc d'Anjou, les deux principaux auteurs de la Saint-Barthélemy, ne songeaient pas à cette époque à faire assassiner l'amiral, et il fallut l'ascendant considérable et récent que ce dernier avait pris sur Charles IX; puis la guerre de Flandre qui, bien menée, aurait brouillé la France avec la catholique Espagne et le pape et beaucoup fortifié le parti huguenot; enfin le conseil suprême que Coligny, se croyant sur sa fin, avait donné au roi de secouer le joug de sa mère et de son frère, pour décider ces derniers à demander à Charles IX de se défaire de Coligny. On sait le reste. Le roi donna l'ordre du massacre, et, l'incendie une fois allumé, les masses catholiques, surexcitées par le fanatisme religieux, la haine des huguenots et l'amour du

pillage, ne connurent plus de bornes; les excès dépassèrent toutes les prévisions et la race entière des huguenots sembla avoir été anéantie en une seule fois. Ce point de vue, qui paraît le plus vraisemblable, commence à être généralement admis de nos jours, où la critique historique a tant fait de progrès. Il est soutenu par des historiens du plus haut mérite, tels que MM. Mignet et Michelet, et par les plus récents historiens allemands, Ranke, Soldan et Polenz. C'est aussi celui de M. Ath. Coquerel fils, dans la remarquable monographie qu'il a consacrée à l'histoire de ce drame lugubre. — La Saint-Barthélemy produisit des effets contraires à ceux qu'on en attendait. Les protestants ne furent nullement anéantis, et, le premier moment de stupeur passé, ils reprirent les armes avec plus d'ardeur que jamais. L'omnipotence des Guise, l'espèce de captivité où l'on tenait le roi de Navarre et le prince de Condé, et l'influence croissante et pernicieuse des étrangers à la cour, soulevèrent de l'opposition au sein des catholiques modérés, que le massacre de Paris avait déjà indignés. Un nouveau parti se forma : le parti des *politiques*, qui apporta un appoint considérable aux huguenots, et finalement le duc d'Anjou, porté sur le trône après la mort précoce de Charles IX, son frère, se vit réduit à faire assassiner le duc de Guise, son ancien complice, et à se jeter dans les bras du roi de Navarre pour sauver son honneur et sa couronne. Ce dernier, après la mort tragique d'Henri III, assassiné à son tour par la faction des Guise, hérita bientôt lui-même de la couronne de France. Et c'est ainsi que la Saint-Barthélemy servit en dernière analyse les intérêts de ceux qu'elle était destinée à anéantir. — Voy. *Le stratagème de Charles IX contre les huguenots rebelles à Dieu*, en italien 1572, en français 1574 (dans Cimber et Danjou, *Archives curieuses de France*, 1re série, t. VII); *Du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, an Ier de la liberté; *Dissertation sur la Saint-Barthélemy*, Paris, 1758 (dans Cimber et Danjou, t. VII); *Histoire de la Saint-Barthélemy*, Paris, 1826; *Le tocsin contre les massacreurs*, Reims, 1579; *Le réveille-matin des François*, Edimbourg, 1574; Ernestus Varamundus Frisius (Hotman), *De furoribus gallicis*, Edimbourg, 1573; Soldan, *La France et la Saint-Barthélemy*, Paris, 1855; Ath. Coquerel fils, *La Saint-Barthélemy*, Paris, 1859; *La Préméditation de la Saint-Barthélemy* (dans le *Bulletin de la Soc. de l'histoire du protestantisme français*, 1873, p. 474); *Un nouveau récit de la Saint-Barthélemy, par un bourgeois de Paris* (*id.*, 1873, p. 374). Voy. encore le même *Bulletin*, 1856, p. 147, etc. E. ARNAUD.

BARTHOLMESS (Christian-Jean-Guillaume) naquit le 26 février 1815 à Geisselbronn, en Alsace. Après avoir reçu sa première instruction à Pfortzheim, il fit ses études au gymnase, au séminaire et à la faculté de théologie de Strasbourg. A Paris, il entra comme précepteur dans la famille du marquis de Jaucourt. Là, il eut assez de loisirs pour s'occuper de travaux littéraires, consacrés principalement à l'histoire de la philosophie. Son premier ouvrage un peu considérable fut la *Vie de Giordano Bruno*, 2 vol., 1847; deux années après il obtint le grade de docteur ès lettres par une remarquable thèse sur *Huet et son scepticisme*. En 1850 suivit l'*Histoire de l'Académie de Prusse depuis Leibnitz*

jusqu'à Schelling, 2 vol. Ces publications lui valurent en 1853 un appel comme professeur de philosophie au séminaire protestant de Strasbourg. Son dernier ouvrage, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, 1855, 2 vol., est la plus mûrie de ses productions. Il mourut, jeune encore, le 31 août 1856, à Nuremberg, en revenant des eaux de Carlsbad. Instruit, profondément religieux, quoique moins profond que fin, il n'a pas été sans rendre à la science philosophique et religieuse quelques services réels.

BARTHOLOMÉE, apôtre. Voyez *Barthélemy*.

BARTHOLOMITES ou Barthélémites. Deux congrégations distinctes portent ce nom. — 1° Des moines basiliens d'Arménie, à cause des persécutions dont ils étaient l'objet dans leur pays, vinrent à Gênes en 1307 pour y chercher secours et protection. Ils y obtinrent une maison, et l'année suivante ils posèrent la première pierre de leur église, dédiée à la Vierge et à saint Barthélemy. Bientôt d'autres moines de leur ordre vinrent également d'Arménie à Gênes, et le pape Clément V leur accorda l'autorisation de célébrer le culte suivant leur rite. Ils obtinrent successivement de fonder des maisons dans plusieurs villes d'Italie; mais s'étant insensiblement relâchés de leur règle, et beaucoup de membres étant passés dans d'autres congrégations, ils furent supprimés par Innocent X en 1650. Les bartholomites eurent quelques prédicateurs célèbres et quelques écrivains estimés (voy. Hélyot, I, p. 300). — 2° Une congrégation de clercs séculiers vivant en commun fut fondée en 1640 par Barthélemy Holzhauser, chanoine à Salzbourg (1613-1658), dans le but de former des prédicateurs et des directeurs de conscience capables. Ces congrégations se multiplièrent en Allemagne, en Suisse, en Hongrie, en Pologne, en Espagne. Elles avaient des maisons particulières pour les séminaristes, les prêtres et les ecclésiastiques émérites. Un président supérieur était placé à leur tête; pour le spirituel, elles dépendaient de l'évêque du diocèse où elles fonctionnaient. Innocent XI approuva leurs constitutions en 1680, et l'empereur Léopold ordonna que dans ses Etats héréditaires les bartholomites fussent promus par préférence aux bénéfices vacants. Néanmoins le zèle des bartholomites se refroidit dès la fin du dix-septième siècle, et leurs congrégations ne tardèrent pas à se dissoudre (voy. Hélyot, VIII, p. 138; J. Valaury, *Abrégé de la Constitution du clergé vivant en commun*).

BARTIMÉE (Βαρτιμαῖος, υἱος Τιμαίου), nom patronymique de l'aveugle de Jéricho guéri par Jésus (Marc X, 46). Saint Luc raconte la guérison sans donner le nom de l'aveugle (Luc XVIII, 35). Saint Matthieu mentionne deux aveugles au lieu d'un sans donner aucun nom. La comparaison des trois textes évangéliques prouve qu'il y avait à cet endroit dans la tradition primitive quelques différences et quelque incertitude qui expliquent les variantes actuelles de ces récits.

BARTOLI (Daniel), né à Ferrare en 1608. Il entra dans l'ordre des jésuites en 1623. Après s'être livré à l'instruction et à la prédication, il écrivit en italien l'*Histoire* de sa compagnie. La publication de cet ouvrage dura vingt ans (1653-1673, Rome, 6 vol. in-fol.), pendant lesquels la partie de l'*Asie* eut trois éditions. C'est plutôt une réunion

de travaux détachés, pleins de renseignements curieux, qu'une œuvre d'ensemble. Plusieurs parties en ont été traduites en latin et publiées à diverses reprises. Bartoli a composé plusieurs volumes sur la physique et la théologie, mais son meilleur titre de gloire est le talent avec lequel il écrivit une série d'études littéraires sur la langue de son pays. Il mourut à Rome en 1685 (voy. Sotwell, *Script. Societ. Jesu*).

BARTON (Elisabeth), d'Aldington, dans le Kent, surnommée « la sainte fille du Kent », eut un moment de célébrité aux premiers jours de la réforme anglaise. Ses hallucinations et ses discours fanatiques furent exploités en faveur du catholicisme par le vicaire de sa paroisse, Richard Masters. La chapelle d'Aldington, où la Vierge lui était apparue, devint un lieu de pèlerinage et elle-même une sorte de prophétesse. Combats avec le diable, lettre en caractères d'or apportée du ciel par sainte Marie-Madeleine, miracles divers, rien ne manqua à sa légende. La multitude l'entourait d'un respect religieux, voyant en elle l'envoyée de Dieu par laquelle il allait chasser l'hérésie. Elle-même, encouragée par Masters, prit son rôle au sérieux. Lorsqu'Henri VIII fut sur le point de répudier Catherine, elle annonça qu'elle avait reçu d'un ange le message suivant : « Rends-toi auprès du prince infidèle de l'Angleterre, et dis-lui qu'il est trois choses qu'il convoite et que je lui interdis à toujours. La première, c'est le droit des papes ; la seconde, c'est la nouvelle doctrine ; la troisième, c'est Anne Boleyn. S'il la prend pour femme, Dieu le frappera. » Elle annonçait de plus que le roi serait détrôné et périrait dans peu. Toutes ces prédictions causèrent un grand émoi, et l'on vit des hommes considérables, comme l'évêque Fisher et le chancelier More, entrer en relations avec Elisabeth Barton. Le roi finit par s'irriter de tout le bruit qui se faisait autour de la vierge du Kent, et il la fit arrêter avec ses inspirateurs sous l'accusation de haute trahison. Ils furent jugés et exécutés en avril 1534. On assure qu'elle confessa son crime, en en rejetant la responsabilité sur ses conseillers. MATTH. LELIÈVRE.

BARUCH (Barouk, béni), fils de Nérija, ami et compagnon du prophète Jérémie auquel il servit de secrétaire (Jér. XXXII, 12 ; XXXVI, 4, 17 ss., 27, 32 ; XLV, 1 ss.). D'après Josèphe (*Antiq.*, X, 3, 1) il fut, pendant le siége de Jérusalem par Nébucadnetsar, jeté dans un cachot comme le prophète lui-même ; comme ce dernier encore il reçut du vainqueur la liberté et le droit de choisir son séjour. D'après Jérémie XLIII, 1 ss. il fut également emmené en Egypte, où certaine tradition le fait mourir, tandis qu'une autre le fait aller ensuite en Babylonie. Les Septante possèdent un livre de Baruch qui est étranger au canon hébreu et qui est rangé parmi les deutéro-canoniques ou apocryphes de l'Ancien Testament. Cet écrit, assez court, comprend des parties assez hétérogènes, une courte mise en scène, une confession des péchés avec supplications mise dans la bouche des Juifs, un discours à Israël vantant l'excellence de la sagesse divine, contenue dans la loi, des exhortations et promesses adressées au même, enfin une longue lettre de Jérémie contre l'idolâtrie, qui est quelquefois mise à part. L'authenticité de ces différents morceaux n'est soutenue par personne, mais on est peu

U SCIENCES REL. STUDIES O

d'accord sur la date de la composition de l'œuvre entière et de ses parties, ni même sur la langue originale. Aucune portion du livre ne peut prétendre à l'antiquité du nom qui le couvre, et certains traits dénotent une époque beaucoup plus récente, le second siècle avant Jésus-Christ par exemple (voyez le *Commentaire* de Fritszche *sur les Apocryphes de l'A. T.*). Nous possédons encore sous le nom de Baruch une apocalypse importante tout récemment découverte, sauf la dernière partie qui consiste en une lettre écrite aux neuf tribus et demie (voyez *Apocalypses Juives*). Ce livre, écrit par un Juif vraisemblablement en grec, n'existe que dans une traduction syriaque. M. Dillmann a publié en 1866 (Leipzig) un troisième apocryphe de Baruch dont il avait découvert une traduction éthiopienne (voyez *Pseudépigraphes de l'A. T.*).

MAURICE VERNES.

BASAN, en hébreu Habbâchân, 'éreç Habbâchân, « le Basan, » « la terre de Basan, » désigne, comme sa forme l'indique, non pas un peuple, mais un district géographique. C'est le nom primitif du pays situé à l'est du Jourdain, depuis le Jabbok, au sud, jusqu'au Hermon, au nord. Ses villes principales étaient : Gaulân et Edréi, Astaroth (Bosra) et Salcha dans le Hauran, et peut-être Mahanaïm, au sud. Toutes ces villes, sauf la dernière, ont conservé leurs noms anciens jusqu'aujourd'hui. Le canton d'Argob, avec ses 60 villes fortes, en formait le centre ; au sud se trouvait le pays de Galaad qui paraît s'être peu à peu substitué, dans l'horizon des Hébreux, à la terre de Basan. Le nom de Basan ne se rencontre guère que dans l'histoire de la conquête (Pentateuque, Josué, Juges), dans les livres poétiques et chez certains prophètes. Il semble intimement lié au souvenir des populations géantes (Rephaïm) (Genèse XIV, 5) qui habitaient ces contrées avant l'invasion des Hébreux, et surtout à leur dernier représentant, Og, roi de Basan, dont on conservait à Rabbat-Ammon le lit de fer, long de neuf coudées et large de quatre (Deut. III, 11). Le pays de Basan n'a pas d'histoire. Lors de l'invasion, les Hébreux, après avoir vaincu les Amorrhéens, au lieu de traverser le Jourdain, tournèrent à droite, s'emparèrent du pays de Basan et le donnèrent à la tribu de Manassé (Nombr. XXI, 33-35 ; Deut. III, 1-3). Sous l'administration de Salomon, Basan formait avec Galaad une des douze intendances. Après la division du royaume, les Syriens l'enlevèrent à Israël (2 Rois X, 32 ; XIV, 25) ; peu après (XV, 29), il fut ravagé par les Assyriens sous Tiglath-Pileser. Mais le pays de Basan est resté célèbre par sa fertilité, ses chênes qui rivalisaient en beauté avec les cèdres du Liban, et ses troupeaux. Les Psaumes célèbrent « les taureaux de Basan, terre grasse » (XXII, 13 ; comp. Es. XII, 13 ; Ez. XXVII, 6 ; Zach. XI, 2 ; Deut. XXXII, 14 ; Amos IV, 1 ; Ez. XLIX, 18). Après la captivité, il fut divisé en quatre provinces appelées Gaulanitis, Auranitis, Trachonitis et Batanée. Cette dernière a conservé, sous une forme un peu altérée, le nom de Basan. Elle se distingue du reste encore des autres par son aspect pittoresque et ses montagnes ; c'est l'*Ard el Bathanyeh* (Porter, *Damascus*, vol. II, 57).

PH. BERGER.

BASEDOW (Jean-Bernard) [1723-1790,] célèbre pédagogue de la fin

du dix-huitième siècle. Sa vie est celle d'un aventurier vulgaire, et son caractère ne mérite ni sympathie ni estime. Né à Hambourg, il chercha à se soustraire par la fuite à la discipline sévère qui régnait dans la maison paternelle. De bonne heure, au milieu d'une vie besogneuse et d'études irrégulières, il avait contracté de détestables habitudes dont il ne put jamais se défaire. Ce prince des éducateurs avait la passion des liqueurs fortes et ne cessait de brutaliser sa femme. Tour à tour laquais, candidat en théologie et instituteur, d'une humeur joviale et abusant de sa facilité au travail, il amassa par ses lectures et son commerce avec les hommes des connaissances assez superficielles qu'il sut faire valoir avec une grande habileté. C'est comme précepteur dans une famille noble du Holstein que Basedow révéla son talent pour l'instruction de la jeunesse. Il avait l'art d'enseigner en jouant et, suivant les préceptes de l'*Emile*, rattachait son enseignement à tout ce qu'il voyait, sans s'astreindre à une méthode régulière. Nommé professeur de morale et de belles-lettres à l'académie danoise de Soroë, il publia, à partir de 1760, une série de traités de philosophie pratique, destinés aux hommes des conditions sociales les plus diverses, dans lesquels, à côté d'un charlatanisme insipide, il se livre à une polémique passionnée contre les théologiens (voyez entre autres : *Philalethie*, *od. Neue Aussichten in die Wahrh. u. Relig. der Vernunft*, *bis an die Grenzen der glaubwürd. Offenbarung*, Altona, 1704, 2 vol.; *Theoretisches System der gesunden Vernunft*, 1765; *Methodischer Unterricht in Relig. u. Sittenlehre*, 1765). Le ton hardi et cynique de ces écrits, les luttes que l'auteur eut à soutenir avec le pasteur Gœtze au sujet de ses attaques contre l'instruction religieuse, les persécutions dont il fut l'objet de la part des magistrats de Hambourg et de Lubeck, lui firent promptement une bruyante célébrité. Etabli à Altona d'où il entretenait une vaste correspondance sur toutes les questions relatives à la pédagogie, Basedow intéressait le public à la réforme qu'il méditait par l'annonce, faite avec grand fracas, d'un ouvrage complet sur les *Connaissances élémentaires nécessaires à l'instruction de la jeunesse*, qui parut en 1774, illustré de cent gravures dues à l'habile burin de Chodowiecki. Notre auteur avait réuni une somme de 15,000 thalers en vue de cette publication qui est une sorte d'encyclopédie des sciences pédagogiques. L'impératrice de Russie, la plupart des princes allemands et l'élite de la noblesse s'étaient intéressés à cette œuvre qui obtint un succès considérable, moins par le plan complet d'éducation qu'elle contenait, et qui se réduit à une vulgarisation assez plate des idées de Rousseau, que par la dénonciation véhémente et la description pathétique des vices que présentaient les systèmes pédagogiques en vigueur. Basedow, de même que l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, veut que le nom de Dieu ne soit pas prononcé en présence de l'enfant avant l'âge de dix ans, et il fixe à quatorze ans le moment où il doit être initié aux mystères, passablement décolorés et affadis du reste, de la religion chrétienne. Il ne manquait plus à l'auteur de cette encyclopédie que la consécration de ses idées par la pratique. L'année même où son ouvrage parut, Basedow ouvrit, sous les auspices du prince de

Dessau, un établissement modèle, décoré du titre prétentieux de *philan tropinon*. Il devait recevoir des élèves de toutes les classes de la société, les riches à titre de pensionnaires, les pauvres comme *famuli*, placés au service des premiers. Des réclames pompeuses furent répandues à profusion dans toute l'Allemagne. Elles assuraient que la bienveillance, la tolérance et une aimable familiarité remplaceraient la discipline rigide des anciennes maisons d'éducation ; les exercices corporels, les promenades et les jeux alternaient avec les études ; des examens périodiques, auxquels étaient conviées les premières illustrations scientifiques conjointement avec les parents, se chargeraient de démontrer l'incontestable supériorité de l'établissement de Dessau. Imitée dans beaucoup d'institutions scolaires en Allemagne et en Suisse, cette tentative de réforme avorta misérablement à Dessau même. La direction négligente de Basedow, sa conduite immorale qu'il avait l'audace de proposer à ses élèves comme un modèle qu'ils ne devaient pas imiter, non moins que l'esprit superficiel et indiscipliné qui caractérisait ces derniers, expliquent suffisamment cet échec. « Basedow, disait Gœthe, qui regarda le monde entier comme mal élevé, était lui-même un homme sans aucune éducation. » Il eut néanmoins le mérite d'appeler l'attention des hommes de son temps sur l'important problème de l'éducation, et de demander qu'elle fût conçue d'une manière plus rationnelle et plus humaine : mais il se trompa généralement sur les moyens, et manqua de l'autorité nécessaire pour opérer une semblable réforme. F. Lichtenberger.

BASHUYSEN (Henri-Jacques van), théologien et surtout hébraïsant distingué, naquit le 26 octobre 1679 à Hanau, où son père était pasteur de l'Eglise réformée hollandaise ; il professa la théologie et les langues orientales d'abord au gymnase de Hanau, puis, dès 1716, à celui de Zerbst, où il mourut en décembre 1758. Bashuysen a beaucoup écrit, et la liste de ses œuvres présente plus de 120 titres, parmi lesquels, il est vrai, beaucoup d'opuscules de peu d'étendue ; la plupart sont fort oubliés aujourd'hui, bien qu'ils attestent une grande érudition ; les principaux traitent de quelques points spéciaux de critique ou d'exégèse biblique, d'archéologie judaïque ou de littérature hébraïque et rabbinique, qui était son domaine préféré ; il avait établi dès 1708 dans sa maison à Hanau une imprimerie hébraïque d'où sortit entre autres une édition estimée du commentaire d'Abrabanel sur le Pentateuque (1710, in-fol.), que devaient suivre les autres ouvrages de ce rabbin ; ce projet ne se réalisa pas plus que celui d'une nouvelle Bible rabbinique, dont Bashuysen ne publia qu'un spécimen. — Sources : Gœtten, *Gelehrtes Europa*, I ; Moser, *Lexicon der Theologen* ; Strieder, *Hessische Gelehrten-Geschichte*, I (cf. II, IV, V et XV) ; Hirsching, *Handbuch*, I ; Meusel, *Lexicon der verstorb. Teutschen*, I ; A.-G. Schmidt, *Anhalt'sches Schriftsteller Lexicon*. A. Bernus.

BASILE LE GRAND, frère de Grégoire de Nysse, l'un des trois docteurs de la Cappadoce, naquit en 329 à Césarée de Cappadoce, où son père exerçait les fonctions d'avocat. Sa famille était une des plus considérables de la province ; attachée depuis plusieurs générations à la

foi chrétienne, elle avait vu plusieurs de ses membres souffrir le martyre pour elle. L'aîné de dix enfants, Basile grandit sous l'influence des idées de Grégoire le Thaumaturge, disciple d'Origène, et de la piété ardente de sa mère Emmélia. On a comparé ses relations avec sa sœur Nakrina à celles de Jacqueline Pascal avec son frère. Après avoir suivi à Constantinople les cours du célèbre rhéteur païen Libanius, qui resta son ami, il se rendit, suivant l'usage des jeunes chrétiens de bonne famille, à l'école célèbre d'Athènes, où il contracta avec Grégoire de Naziance une amitié que la mort seule put rompre, et eut pour condisciple le fameux Julien. Des lettres de cette période nous montrent les deux amis passant pour ainsi dire de l'école à l'Eglise et puisant dans la lecture des auteurs profanes, qu'ils sauront défendre contre un rigorisme étroit et la persécution ironique de Julien, ce goût délicat et ce style enchanteur qui nous charment encore. Rappelé à Césarée par la mort de son père, Basile plaida quelque temps avec succès, mais céda bientôt à un travail spirituel, qui le porta à renoncer au monde et à un brillant avenir. En 360, pour se remettre d'une maladie grave, il entreprit un long voyage en Syrie, en Egypte et en Palestine, visita dans son exil Athanase, qui le fortifia dans sa foi en la divinité du Fils, et les pieux ermites des solitudes de la Thébaïde, dont il partagea les pratiques ascétiques. De retour dans sa patrie en 361, il se retira avec des membres de sa famille et quelques amis dans une solitude voisine du village d'Anési, dans la province du Pont. Quelles que fussent ses austérités, l'enjouement de quelques-unes de ses lettres nous révèle un esprit hostile à toute exagération. Il y condamne formellement la vie érémitique comme contraire aux devoirs de l'humilité et de la charité et donne la préférence à la vie en commun. S'il recommande les macérations et les jeûnes, il sait unir à la vie contemplative les travaux des champs et l'étude, c'est-à-dire la double activité du corps et de l'esprit, et sa règle est encore suivie de nos jours dans de nombreux monastères de l'Orient. Bien qu'il eût distribué tous ses biens aux pauvres, il sentait que la vie contemplative ne répondait pas au besoin d'activité qui dévorait son âme. « J'ai quitté, disait-il, la ville pour fuir le mal ; je ne me suis pas quitté moi-même. » C'est pendant cette période qu'il composa son livre contre Eunomius et qu'il édita les *Philokalia*, ou extraits des œuvres les plus remarquables d'Origène, dont il demeura dans une large mesure le disciple, bien que chez lui la lutte apparaisse entre les principes origénistes et les tendances générales de l'Eglise (Fialon, *Etude litt. sur S. B.*, Paris, 1861). Appelé en 364 en qualité de prêtre à Césarée par Eusèbe, il remplaça de fait le vieil évêque, auquel il succéda en 370. Il exerça son ministère au milieu des luttes des partis et des difficultés d'une situation pleine de périls jusqu'à sa mort, qui l'enleva à son diocèse le 1er janvier 379. — Comme théologien, Basile n'occupe pas le premier rang dans l'histoire de l'Eglise. Tout en restant fidèle aux principes spiritualistes d'Origène, il affirme contre lui la divinité absolue du Fils, sans vouloir employer le mot « homoousios », de peur de prêter des armes aux sabelliens, qui confondent les personnes. Il

envisage le péché sous la forme négative de l'indolence qui empêche l'homme de s'élever à Dieu. Il admet le concours de la liberté humaine et de la grâce, que l'Eglise grecque a toujours enseigné, tandis que l'Occident adopta plus tard la théorie d'Augustin. Il établit dans les béatitudes et les peines de la vie future des degrés en rapport avec la condition spirituelle des âmes. Ses idées sont vagues en ce qui touche le grave problème du rétablissement final. Il semble admettre que la punition a en vue l'amélioration du pécheur et que ses progrès vers le bien sont plus ou moins rapides, sans en tirer toutes les conséquences. Il a pris une part active aux controverses sur la personne du Saint-Esprit. Dans son traité sur cette matière il invoque contre Eunomius et le parti des macédoniens ou adversaires de l'Esprit plusieurs passages des Ecritures : Actes V, 4, 9 ; 1 Cor. XI, 12 ; XII, 4 ; il veut qu'on donne au Saint-Esprit le nom de Dieu, en appelle à la formule du baptême et met en lumière l'importance pratique de ce dogme dans l'œuvre de la régénération. Il montre que si le Saint-Esprit est appelé un don de Dieu, il en est de même du Fils. Du reste il tient moins à la netteté des formules qu'à la piété de la vie ; c'est le Saint-Esprit qui seul peut nous révéler Dieu. Il échoua dans sa tentative généreuse de rapprocher les deux Eglises d'Orient et d'Occident en enseignant la divinité du Saint-Esprit et en le faisant procéder du Père, sans nier qu'il procédât aussi du Fils. Comme évêque, Basile déploya les plus beaux dons de son esprit et de son cœur. Sa modération même le rendit suspect aux orthodoxes. Exposé, en outre, aux menées des ariens, il sut tenir tête à l'empereur Valens, dont la mort seule le préserva de l'exil. Défenseur intrépide des prérogatives de l'Eglise, il sut empêcher le gouverneur de porter atteinte à son droit d'asile ; il rétablit la discipline, développa le goût de l'étude et favorisa la vie ascétique dans son diocèse. Comme prédicateur il introduisit l'un des premiers l'éloquence classique dans la chaire chrétienne. Dans son *Hexaéméron*, ou exposé de la création, à côté d'une science imparfaite et d'allégories outrées, il sut mettre les enseignements les plus sublimes à la portée des plus humbles, et unir la morale la plus pure à la poésie la plus grandiose. Si sa philosophie rappelle Platon et si son style reproduit le coloris d'Homère, sa morale est austère. Il a surtout prêché l'aumône et, dans l'ardeur de son zèle, il ne craint pas de comparer au voleur le chrétien sans charité. Ses écrits se distinguent par une foi profonde en la révélation, un usage constant des Ecritures, dont la tradition n'est pour lui que l'assimilation par les générations successives, enfin par un spiritualisme qui unit au respect pour les enseignements de l'Eglise l'amour éclairé des lettres antiques et d'une saine philosophie. — Voyez *Œuvres*, éd. Garnier, Paris, 1721-30, 3 vol. ; Jahn, *Animadversiones in B. M. Opera*, Bernæ, 1842 ; *AA. SS.* Jun., t. II, 807 ; Klose, *Bas. d. Grosse*. Strasb., 1835 ; Bœhringer, *Die K. Chr. in Biog.*, II, 2 ; Feiffer, *Diss. hist. et theol. de vita B.*, Gron., 1828 ; Villemain, *Eloq. chr. au IVe s.* Traductions : *Lettres et sermons* par l'abbé de Bellegarde, 1671 ; *Morale*, par Leroy, 1663 ; *Hexaéméron*, *Homélies*, par l'abbé Auger, 1788. A. Paumier.

BASILE, archevêque de Séleucie, élu en l'an 448, mort vers 459. Il se montra inconstant dans les querelles eutychéennes. Dans le synode de Constantinople, en 448, il condamna Eutychès ; ensuite, dans le concile surnommé le Brigandage d'Ephèse, en 449, il condamna Flavius avec Dioscore et se déclara pour Eutychès. C'est pourquoi il fut condamné dans le synode de Chalcédoine, en 451 ; mais il resta sur son siége après avoir souscrit avec les autres pères du synode la condamnation de Dioscore et d'Eutychès. Il écrivit 40 discours, qui se trouvent à la fin des œuvres de saint Grégoire le Thaumaturge (éd. Paris, 1621). Dans la même édition nous avons, sous le nom de Basile, un écrit sur la vie et un autre sur les miracles de sainte Thècle, dont l'authenticité est contestée. Le style de Basile est plein de figures et affecté ; il tâche d'imiter Chrysostôme. Il ne faut pas confondre Basile de Séleucie avec un autre Basile, ami de Chrysostôme (Tillem., *Mém.*, t. XV, 340).

BASILE, médecin (Hieron., *De script. eccl.*, c. 89), fut élu, en 336, évêque d'Ancyre par les amis d'Eusèbe de Nicomédie, en remplacement de Marcellus, qui fut condamné et excommunié dans la même année (Socrat., *Hist. eccl.*, I, 36). Il fut le chef des semiariens qu'il protégea dans les synodes d'Ancyre, en 358, de Séleucie, en 359, et de Constantinople, en 360. Mais dans ce dernier synode, accusé par les acaciens, il fut condamné et exilé. Basile, quoique accusé par les acaciens, est néanmoins regardé par Théodoret et Sozomène comme un homme vertueux et instruit (Théodor., *Hist. eccl.*, II, 25 ; Sozom., II, 33). Athanase même dit que Basile n'était pas bien loin des orthodoxes en ce qui concerne la signification du mot « homoousios » (Athan., *Actes synod.*, ch. 41). Il écrivit contre Marcellus et sur la virginité ; ces ouvrages, ainsi que plusieurs autres écrits (Hieron., *De script. eccl.*, c. 89), sont tous perdus.

BASILIDES, un des premiers représentants du gnosticisme quand celui-ci eut été réduit en système, après avoir longtemps flotté à l'état de mélange confus et incohérent d'idées et de mythes, mais toujours caractérisé par la tendance à transformer le christianisme en une cosmologie dualiste, et à faire prédominer le côté intellectuel de la religion (γνῶσις) sur le côté moral (voir l'article *Gnosticisme*). Basilides, qui vivait en Egypte vers l'an 125 (*Philosophoumena*, VII, 27), essaya de construire une métaphysique qui conciliât la religion nouvelle avec les théories essentielles d'Aristote et des stoïciens. C'est dans les *Philosophoumena* de saint Hippolyte que son système est exposé d'une manière compréhensible (*Philosoph.*, VII, 20-27). Les renseignements fragmentaires donnés sur lui par Clément d'Alexandrie (*Stromat.*, II, 20, 112), par Irénée (*contra Hæres.*, I, 24) et Epiphane (*Hæres.*, 24), sont ainsi complétés. D'après Basilides, le premier principe est par delà tous les êtres, semblable à l'être abstrait de Hegel qui se distingue à peine du non-être (ἦν ὅλως οὐδὲ ἕν ; *Philos.*, VII, 20). De ce *non-être* sort par une évolution inexpliquée le germe primitif des choses qui comprend dans une confusion absolue toutes les existences, l'esprit comme la matière. Le monde avec sa vie riche et variée y est enfermé comme le plumage

brillant du paon dans un petit œuf (*Phil.*, VII, 21). La création des êtres successifs n'est que leur séparation de ce tout informe, séparation qui est opérée par un principe de distinction (Clem. Alex., *Stromat.*, II, 20, 112). Ce principe de distinction, pour Basilides comme pour Aristote, est l'attraction que le parfait exerce sur l'imparfait, tout ce qui est en bas tendant vers ce qui est en haut (σπεύδει πάντα κάτωθεν ἄνω; *Phil.*, VII, 22). Dans le germe primitif sont trois essences ou trois modes de l'être que Basilides appelle des filiations. La première essence, la plus pure, vole de suite vers l'absolu ineffable « comme la plume ou la pensée ». La seconde essence ne peut l'atteindre; elle retombe dans le règne inférieur, emportant comme un parfum de la région supérieure (μύρου ὀσμήν). Le firmament la sépare du monde supérieur et elle forme trois régions superposées : 1° la région supralunaire qui s'appelle l'*ogdoade;* 2° la région intermédiaire ou l'*hebdomade;* 3° la basse région où domine la matière désordonnée. C'est dans la deuxième région que s'échelonnent les mondes en nombre égal aux jours de l'année, ils forment l'*abraxas*, bizarre assemblage de lettres chiffrées qui expriment le nombre 366. Les deux premières régions ont chacune un roi ou un *archon* qui la domine. Il se distingue du *demiurge* des autres systèmes gnostiques en ce qu'il ne représente pas le mal et ne hait pas le premier principe, puisqu'il y tend. La troisième essence ne constitue pas une région à part; elle est engagée dans la seconde, et comprend les fils de la lumière qui doivent s'en séparer par l'illumination supérieure et définitive. Celle-ci a été préparée par deux révélations antérieures : 1° la révélation patriarcale qui vient de l'*archon* de l'ogdoade ou plutôt de son fils ; 2° la révélation mosaïque qui vient du fils de l'*archon* de l'hebdomade. Nous avons là deux Christ préliminaires, qui frayent la voie au troisième Christ, le Jésus de l'Evangile. C'est lui qui éclaire nos ténèbres et unit au premier principe la troisième filiation, les élus de la gnose, les pneumatiques : « C'est nous, dit Basilides de lui et de ses disciples, c'est nous qui sommes les hommes spirituels » (ἐσμεν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί, *Phil.*, VII, 25). En mourant Jésus a rendu son corps à la basse région; son esprit seul est ressuscité, et a ainsi réalisé le principe de distinction, grâce auquel l'homme sort de la confusion première où il s'était trouvé mêlé à l'animalité (*Philosoph.*, VIII, 27). La foi, dans ce système, perd son caractère moral; le salut, comme dans toutes les formes du gnosticisme, procède non du repentir et de la conversion, mais de l'illumination de l'esprit et de l'orgueil du savoir. Basilides se distingue de la gnose de Valentin et de Marcion en ne statuant pas, comme ces grands gnostiques, une opposition tranchée et absolue entre la création naturelle et le divin, et par conséquent entre le Dieu de l'Evangile et le Dieu de l'ancienne alliance, que ses successeurs ont méprisé en tant que demiurge créateur. Aussi ne conclut-il pas à un farouche ascétisme; son fils Isidore, qui fut son fidèle disciple, reconnaît dans son *Ethique* la légitimité du mariage (Irénée, *contra Hæres.*, I, 23). Basilides citait nos évangiles et la plupart des épîtres de Paul. — Voir, à part les textes cités, Baur, *Die christliche Gnosis*, Tub., 1831 ; Jakobi, *Basilidis philosophi gnostici sententia ex Hippolyti libro*, Berlin, 1852 ; de Pres-

sensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, t. V, p. 13-34. E. DE PRESSENSÉ.

BASILIENS. On a vu dans l'article sur Basile le Grand que ce Père fonda près de Césarée, en Cappadoce, un grand monastère, le premier qui ne fût pas établi dans le désert. Basile devint, en Orient, le régulateur du monachisme. Ses *Ascetica*, composés de trois traités écrits à des époques différentes, forment dans leur ensemble une règle complète ; ils donnent des conseils sur la vie en commun des religieux sous un supérieur, sur le régime uniforme qu'ils doivent suivre, sur leurs devoirs spirituels et leurs obligations. Cette règle, moins minutieuse et moins sévère que celle que plus tard Benoît de Nursie imposa aux couvents de l'Occident, fut adoptée par presque toutes les communautés monastiques orientales ; les moines qui s'y conformèrent reçurent le nom de basiliens. Cependant on a tort d'appeler ainsi *tous* les religieux de l'Eglise grecque ; il y en a qui suivent des coutumes différentes. C'est surtout en Arménie que l'ancienne règle de Basile est encore observée. En 1307 des basiliens arméniens, réfugiés à Gênes, y obtinrent l'église de Saint-Barthélemy ; on les nomma dès lors barthélémites. Clément V les ayant autorisés à suivre leurs rites nationaux, ils fondèrent des couvents dans plusieurs villes italiennes et se rapprochèrent peu à peu des usages romains. En 1560 l'ordre, tombé en décadence, fut supprimé ; treize ans plus tard, Grégoire XIII en réunit les restes en une congrégation de Saint-Basile. D'autres couvents basiliens ont existé en Sicile. Parmi les basiliens orientaux les plus célèbres on doit citer le canoniste grec Blastarès (vers 1335), et Bessarion, qui au quinzième siècle se fit catholique romain et devint cardinal. CH. SCHMIDT.

BASILIQUE. Voyez *Architecture chrétienne*.

BASIN (Thomas), évêque de Lisieux. Louis XI, le soupçonnant de favoriser les Anglais et les Bourguignons, lui fit sentir avec sa vigueur habituelle la souveraineté de la couronne sur l'épiscopat gallican ; il le destitua, confisqua ses biens et l'exila. Basin, retiré avec son frère en terre bourguignonne, à Louvain, où il professa le droit, éprouva les effets de la politique du pape qui, comme il le faisait pour le cardinal Balue, le favorisa d'autant plus que le roi lui était plus contraire. Il reçut de Sixte IV le titre d'archevêque de Césarée et les fonctions de vicaire de l'évêque d'Utrecht. Il mourut en cette ville en 1491. On cite de lui un traité contre Paul de Middelbourg, une histoire de son temps et un manuscrit sur la Pucelle d'Orléans, *de Puellâ Aurelianensi* (voy. d'Achéry, *Spicilegium*, t. IV ; Mathæus, *Analectes*, t. II).

BASNAGE (Benjamin). La famille Basnage est une ancienne et noble famille de la Normandie, où la science, le talent et la fidélité aux doctrines réformées semblent avoir été également héréditaires. Le premier chef marquant de cette famille est Benjamin Basnage, né en l'an 1580. Fils d'un père déjà pasteur à Norwich (Angleterre) et à Carentan (Normandie), Basnage se consacra au saint ministère et se concilia bientôt l'estime de ses collègues et de ses coréligionnaires par l'énergie de son caractère et l'étendue de ses connaissances. En 1609 la province de Normandie le députa au synode de Saint-Maixent, et en

1614 à celui de Tonneins. En 1621 il fut nommé encore par elle représentant à l'assemblée politique de La Rochelle, qui le choisit pour son vice-président. Plus tard il fut envoyé successivement, en 1631 au synode national de Charenton, en 1637 à celui d'Alençon, et en 1644 à un autre synode de Charenton. Dans ces diverses assemblées il défendit les intérêts de ses coréligionnaires avec autant de prudence que de fermeté. Au synode d'Alençon, dont il avait été élu modérateur, il répondit à la harangue hautaine et menaçante du commissaire royal Saint-Marc par un discours plein de mesure et d'habileté, où il justifiait les réformés du reproche, sans cesse reproduit, de rébellion contre le pouvoir, et repoussait avec énergie les prétentions du gouvernement, qui voulait diminuer le nombre des églises annexes du culte réformé et interdire aux pasteurs la prédication hors du lieu de leur résidence. Au second synode de Charenton, il fut chargé de commissions importantes « dont il s'acquitta fort bien », dit Aymon dans son *Histoire des Synodes*, et il contribua à mettre fin aux différends de plusieurs consistoires avec leurs pasteurs. La vie de Benjamin Basnage fut surtout une vie d'activité pratique. Il composa cependant quelques traités de controverse, parmi lesquels les bibliographes ne mentionnent spécialement que celui qui a pour titre : *De l'estat visible et invisible de l'Eglise et de la parfaite satisfaction de Jésus-Christ contre la fable du Purgatoire sur l'occasion d'une conférence avec un moine recollé.* La Rochelle, 1612, in-8°. Il mourut en 1652, après cinquante-et-un ans de ministère à Sainte-Mère-Eglise (département de la Manche) où il avait été appelé en 1601. Il laissait deux fils, Antoine et Henri, qui furent les chefs de deux branches illustres : la branche aînée et la branche cadette. N. Recolin.

BASNAGE (Jacques), fils aîné de Henri Basnage, qui jouissait d'une grande réputation au barreau de Rouen. Né dans cette ville en 1653, Jacques Basnage fut envoyé au collége de Saumur pour y suivre les cours de Tannegui Lefèvre, qui conçut pour lui une vive affection et de grandes espérances. Fortement prévenu contre les pasteurs de Saumur, Tannegui chercha à détourner son élève de la carrière pastorale; mais le jeune Basnage persévéra dans son dessein, et, après avoir fait de solides études classiques, il se rendit à Genéve, où il étudia la théologie sous la direction de Mestrezat, Turretin et Tronchin ; puis il alla à Sedan, où il eut pour maîtres Jurieu et Le Blanc de Beaulieu. Nommé, en 1676, pasteur de l'Eglise de Rouen, après le départ du célèbre Etienne Le Moine, qui venait d'être appelé à Leyde comme professeur de théologie, il fut désigné, en 1679, pour prêcher devant le synode provincial de Saint-Lô, « où il se fit admirer, » dit Bayle. En 1684, il se maria avec Suzanne du Moulin, petite-fille de l'illustre Pierre du Moulin. Malgré les travaux incessants de sa charge, il s'adonna dès lors avec ardeur aux études historiques, dans lesquelles il ne tarda pas à acquérir un grand renom. A la révocation de l'édit de Nantes, il obtint l'autorisation de se retirer en Hollande, où il desservit les postes de Rotterdam et de La Haye. C'est à Rotterdam qu'il rencontra son anien professeur, qui devint son beau-frere, le célèbre Jurieu. Leurs

esprits n'étaient pas faits pour s'entendre : celui de Jurieu était plein d'emportement et de sévérité ; celui de Basnage inclinait plutôt à la douceur et à la modération. La révolte des Camisards, qui venait d'éclater, vint fournir un aliment de plus à leurs discussions. Partageant les vues de Calvin sur l'obéissance passive que les sujets doivent à leur souverain, Basnage condamnait le soulèvement des paysans cévenols, que Jurieu approuvait et défendait. Pour échapper à ces dissensions de famille, Basnage finit par céder aux instances du grand-pensionnaire Heinsius, qui l'avait pris en amitié, et accepta le poste de pasteur à La Haye, où il était appelé. C'est là qu'il acquit une telle réputation d'habileté dans les affaires, que Voltaire a pu dire de lui « qu'il était plus propre à être ministre d'Etat que d'une paroisse. » Il fut employé en effet à d'importantes négociations, qu'il conduisit avec autant d'intelligence que de succès. Le régent de France lui adressa l'abbé Dubois, lorsque celui-ci fut envoyé à La Haye en 1716 pour négocier le traité de la triple alliance. N'écoutant que son amour pour son pays et oubliant tous ses justes griefs contre le gouvernement français, il déploya le plus grand zèle dans cette négociation et contribua pour une bonne part à la conclusion de l'alliance, qui fut signée en janvier 1717. Plus tard, le régent, craignant que la terrible guerre des Camisards ne vînt à se rallumer dans le midi de la France, s'adressa encore à Basnage, qui se hâta de mettre le gouvernement français en rapport avec un jeune homme destiné à devenir le restaurateur du protestantisme français, Antoine Court. Le pasteur du Désert donna l'assurance que la tranquillité ne serait point troublée. Pour maintenir ses coréligionnaires dans la voie d'une fidélité pacifique, Basnage leur adressa une instruction pastorale qui fut répandue à profusion dans le midi de la France. A cette activité diplomatique et pastorale, Basnage joignait une activité littéraire infatigable. Historiographe des Etats-généraux des Provinces-Unies, il recueillait et coordonnait les matériaux de leurs annales. Consulté de tous côtés, il entretenait une vaste correspondance avec des princes, des ministres, des grands seigneurs, des savants de toutes les parties de l'Europe. Son caractère ne le faisait pas moins rechercher que son savoir. L'éditeur de son grand ouvrage, *Les Annales des Provinces-Unies*, lui rend ce témoignage « qu'il était vrai jusque dans les petites choses, et que sa candeur, sa franchise, sa bonne foi ne paraissent pas moins dans ses ouvrages que la profondeur de son érudition et la solidité de ses raisonnements. » Il ajoute qu'il avait acquis par l'usage du grand monde une politesse exquise, assez rare parmi les savants, qu'il était affable et prévenant, et qu'il n'avait pas de plus grand plaisir que celui de rendre service et d'employer son crédit en faveur des misérables. Il mourut le 22 décembre 1723, ne laissant qu'une fille. La liste des ouvrages que Basnage a composés est considérable. On verra, en la parcourant, que c'est à la fois sur les matières d'histoire religieuse, d'édification et de controverse qu'il s'est exercé ; mais c'est surtout comme écrivain ecclésiastique qu'il a excellé. Ses deux ouvrages les plus importants : l'*Histoire de la religion des Eglises réformées* et l'*Histoire de l'Eglise depuis Jésus-*

Christ jusqu'à présent, sont un trésor d'érudition et révèlent chez l'auteur une alliance de qualités scientifiques diverses : une connaissance approfondie des sources, une grande finesse et justesse dans les aperçus, une véritable impartialité dans les jugements, et avec tout cela un style correct, ferme et parfois éloquent. Ce que le goût moderne pourrait y reprendre, c'est la surabondance des faits de détail et la monotonie des divisions. — Voici le catalogue de ses principaux ouvrages d'après l'ordre chronologique : *Examen des méthodes proposées par MM. de l'Assemblée du clergé de France en l'année* 1682 *pour la réunion des protestants avec l'Eglise romaine*, Colog., 1682, in-12 ; *Considérations sur l'état de ceux qui sont tombez*, Rotterdam, 1686, in-12 ; *Réponse à M. l'évêque de Meaux sur sa Lettre pastorale*, Cologne, 1686, in-12 ; *La Communion sainte, avec Traité sur la nécessité et les moyens de communier dignement*, Rotterdam, 1688, in-8° ; *Histoire de la religion des Eglises réformées*, Rotterdam, 1690, 2 vol. in-12 (la dernière édition, la plus considérable, est de 1725), 2 vol. in-4° ; *Traité de la Conscience*, Amsterdam, 1696, 2 vol. in-12 ; *Lettres pastorales sur le renouvellement de la persécution*, 1698, in-4°, sans nom d'auteur ; *Histoire de l'Eglise depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, Rotterdam, 1699, 2 vol. in-fol. ; *Traité des préjugés faux et légitimes*, Delft, 1701, 3 vol. in-8° ; *Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, Rotterdam, 1706, 5 vol. in-12 ; *Entretiens sur la Religion*, Rotterdam, 1709, in-12 ; *Sermons sur divers sujets de morale, de théologie et d'histoire sainte*, Rotterdam, 1709, 2 vol. in-8° ; *Antiquités judaïques*, Amsterdam, 1713, 2 vol. in-8° ; *L'Etat présent de l'Eglise gallicane*, Rome (Amsterdam), 1719, in-12 et in-8° ; *Instructions pastorales aux Réformez de France sur l'obéissance due au souverain*, 1720, in-12 ; *Annales des Provinces-Unies depuis les négociations de la paix de Münster*, La Haye, 1719 et 1726, 2 vol. in-fol. ; *Nouveaux Sermons avec Prières*, Rotterdam, 1720, in-8°. Basnage a laissé imparfaite une *Histoire des Hérésies* qu'il avait conduite jusqu'au onzième siècle. N. Recolin.

BASSOUTOS, indigènes de l'Afrique centrale dont le pays fut exploré pour la première fois en 1833, par les agents de la Société des Missions évangéliques de Paris, qui en a fait, à partir de cette époque, son principal champ de travail. Ces noirs appartiennent à une variété de de la race cafre, qui se distingue des Cafres proprement dits par des mœurs moins belliqueuses, un caractère plus sociable et plus ami du travail. L'appellation patronymique *Bassoutos* paraît s'être originellement étendue à une agglomération très-considérable de peuplades qui sont maintenant distinctes et séparées par d'assez grandes distances. L'usage l'a presque exclusivement restreinte à la tribu qui fait l'objet de cet article, c'est-à-dire à une population d'environ 200,000 âmes réunie sous le même gouvernement. Venus du nord par migrations successives, ces Bassoutos se sont établis depuis plus d'un siècle à l'ouest de Natal sous la même latitude. Une haute chaîne de montagnes les sépare de cette colonie. Les plateaux qu'ils occupent sur le versant occidental étant à une élévation d'environ 5,000 pieds au-dessus du niveau de la mer, le climat en est tempéré et fort salubre ; la longévité

des habitants égale celle des populations les plus favorisées de l'Europe. Le sol est très-fertile ; des pluies l'arrosent suffisamment pour permettre qu'on le cultive dans toutes ses parties sans irrigation. Une circonstance qui, du reste, n'était pas sans précédent dans l'histoire des missions, donne un intérêt tout particulier à l'œuvre que la Société de Paris a faite dans ce pays. Elle a eu le privilége de sauver les Bassoutos au point de vue terrestre, en même temps qu'elle leur offrait les bienfaits de l'Evangile. Lorsqu'en 1833 les missionnaires Arbousset, Casalis et Gossellin franchirent le fleuve Orange, à la recherche d'un champ de travail, un chasseur hottentot leur révéla l'existence des Bassoutos et les conduisit dans leur pays. Ils le trouvèrent presque dépeuplé. Des hordes ennemies l'avaient envahi et complétement ruiné. Pendant la lutte, qui avait duré plusieurs années, les champs étaient restés presque sans culture ; il en était résulté une affreuse famine qui avait fait contracter à une partie de la population des habitudes de cannibalisme. Des multitudes s'étaient réfugiées dans des contrées plus heureuses. Cette expatriation se continuait malgré les efforts d'un homme intelligent et énergique, le chef Moshesh. Encore un ou deux ans, et le pays eût été complétement désert. L'arrivée des missionnaires, leurs exhortations, leurs conseils rendirent l'espoir au chef et à ceux de ses sujets qui lui étaient restés fidèles ; les hostilités prirent fin, les fugitifs revinrent, et pendant quinze ans le pays jouit d'une parfaite tranquillité. Durant cette période, le nombre des missionnaires s'accrut, plusieurs stations furent fondées, la langue et les mœurs nationales furent soigneusement étudiées, et des conversions remarquables commencèrent à récompenser le zèle des serviteurs de Christ. Depuis lors, les Bassoutos ont été plus d'une fois à la veille de voir leur nationalité se dissoudre au milieu de guerres produites par les empiétements des blancs. Le dévouement des missionnaires a grandement contribué à prévenir ce malheur. Sans se départir de leur rôle de ministres de paix, ils n'ont jamais fait de différence entre leurs intérêts et ceux de leurs troupeaux, ils ont donné l'exemple de la constance dans l'adversité ; et grâce à leurs instances, ils voient maintenant les Bassoutos, placés sous une protection et un contrôle efficaces, jouir sans crainte de ce qui leur reste de l'héritage de leurs pères. Ces luttes ont considérablement retardé l'œuvre de la rénovation sociale et religieuse des naturels, mais elle n'a jamais été interrompue. — I. *Progrès matériels*. Les Bassoutos sont devenus essentiellement agriculteurs. Le sorgho, le maïs, quelques cucurbitacées et le tabac étaient autrefois les seuls produits qu'ils connussent ; ils y ont ajouté nos céréales, la pomme de terre, nos principales plantes potagères et nos meilleurs fruits qui viennent très-bien chez eux ; toutefois, leur attention ne se porte encore d'une manière sérieuse que sur les grandes denrées qui commencent à les enrichir par l'exportation. La charrue et nos autres outils agricoles remplacent de plus en plus la pioche antique. L'élève des bestiaux, qui n'avait ci-devant d'autre but que d'en accroître le nombre, change de caractère ; les indigènes comprennent maintenant qu'il faut surtout améliorer les races ; ils s'attachent à

multiplier les moutons mérinos et la chèvre angora qui leur étaient autrefois inconnus. Un peu avant l'arrivée des missionnaires, l'apparition de quelques ennemis montés sur des chevaux avait révélé aux Bassoutos l'existence de ces animaux qu'ils appelèrent d'abord les *bœufs sans nom*. Ils ont si bien appris à en élever que maintenant on vient en acheter chez eux. Voici, d'après un relevé publié l'année dernière par l'autorité supérieure du pays, des chiffres qui donneront une idée de la prospérité matérielle de ces indigènes que la Mission protestante de France trouva dans la plus affreuse misère et ignorés du reste du monde : Achats d'objets de fabrication européenne, principalement vêtements, valeur : 3,750,000 francs. Ventes de blés par exportation : plus de 100,000 sacs du poids de 220 livres; d° laines : 2,000 balles. Richesse rurale : 2,749 charrues, 299 wagons, 35,357 chevaux ; 28,194 bœufs de trait ; 195,538 vaches et veaux ; 303,080 brebis et moutons ; 215,485 chèvres ; 15,635 porcs. La construction de maisons de forme européenne est retardée par un déboisement fort regrettable, mais il vient des bois de charpente de la Cafrerie, et une prime a été instituée pour encourager la plantation d'arbres de haute futaie. — II. *Progrès dans l'ordre religieux et intellectuel.* Il n'y avait chez les Bassoutos rien qui pût rappeler à des Européens une religion proprement dite, des temples, des autels. Toutefois, l'enseignement des missionnaires trouva certaines bases, quelques précieux points d'appui. C'étaient : l'idée et le respect du surnaturel ; une vénération des ancêtres allant, dans chaque famille, jusqu'à des prières, des offrandes et impliquant une croyance, sinon raisonnée, du moins très-réelle, à une continuation d'existence après la mort ; la souffrance et le malheur considérés comme une souillure ayant pour remèdes des purifications, des sacrifices ; la circoncision, en dépit d'accompagnements absurdes, pratiquée comme un rite sacré faisant mystérieusement passer le jeune garçon à l'état d'homme raisonnable et de citoyen ; enfin des légendes où l'on reconnaissait sans peine la notion d'un Seigneur (Moréna), d'un Maître suprême résidant au ciel, et celles d'une catastrophe qui a soumis l'homme à la mort ; du rôle du serpent dans nos destinées malheureuses et dans les arts occultes ; d'un séjour des trépassés dans les régions souterraines correspondant au *scheol* des Hébreux. Le sens moral ne s'était pas oblitéré. En dépit d'infractions habituelles, la règle était restée au fond des cœurs. En entendant, pour la première fois, les missionnaires réciter les commandements de la seconde table, les naturels leur dirent : « Nous savions tout cela avant votre arrivée. » D'excellents proverbes nationaux en faisaient foi. La langue qui semblait devoir être un obstacle à tout progrès fut, au contraire, un puissant auxiliaire. Elle valait beaucoup mieux que les gens qui la parlaient. Ce n'était pas le maigre et incohérent vocabulaire de populations encore au point de départ, mais le *dépôt* des sentiments et des idées d'une civilisation patriarcale pleine de sève, que des générations appauvries à tous égards par d'incessantes migrations avaient presque perdue, tout en continuant à s'exprimer comme elle. Le sessouto a suffi pour reproduire, sans presque aucune circon-

locution, tout ce que contiennent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les plus grands obstacles à la régénération religieuse des Bassoutos ont été la polygamie et la circoncision *comme symbole et sauvegarde de tout l'ensemble des vieilles mœurs*. Un opprobre presque aussi redouté que la mort pèse sur l'incirconcis. Néanmoins la toute-puissance de l'Evangile s'est manifestée par de nombreuses conversions dans tous les rangs et à tous les âges, et leur réalité a été démontrée par des réformes personnelles et domestiques très-persistantes, quoique souvent fort douloureuses. Elles ont toutes été l'effet de la contemplation de Jésus-Christ comme manifestation de Dieu et preuve de son existence, idéal de sainteté et d'amour, et suprême réparateur du péché. Au point de vue ecclésiastique, les troupeaux sont sous le régime presbytérien synodal; les enfants des convertis sont baptisés; les adultes ne sont admis au baptême et à la sainte Cène qu'après un sérieux catéchuménat. On fait une obligation aux néophytes d'apprendre à lire, s'ils ne savent pas déjà. Le désir de posséder les saintes Ecritures devient général. Deux éditions du Nouveau Testament sont déjà épuisées; une troisième, de 16,500 exemplaires vient d'être faite à Paris, et on l'expédie en ce moment. On peut estimer à environ 500,000 le nombre des indigènes de diverses tribus pour lesquels cette version de la Mission française est parfaitement intelligible. — III. *Statistique religieuse* (1876-1877). Stations ou Eglises centrales, 13; missionnaires français, 17; annexes, la plupart avec chapelles, 60; catéchistes indigènes desservant ces annexes, 60; communiants, à peu près 5,000; catéchumènes, 600; personnes prenant part au culte, 20,000; écoliers de la semaine, 2,000; élèves des écoles du dimanche, 2,500; école normale de jeunes gens, 80; école normale de jeunes filles, 37; contributions des indigènes pour aider à l'entretien de la mission, 19,360 francs; fonds collectés par les chrétiens bassoutos pour envoyer des catéchistes fonder une mission nouvelle dans l'intérieur du continent, chez les Banyaïs, 7,500 francs. Dans tout le pays, on s'abstient généralement de travaux extérieurs le jour du dimanche; et par là les masses encore inconverties montrent qu'elles ne nient plus l'existence du Dieu des chrétiens et qu'elles reconnaissent, en une certaine mesure, son autorité. E. Casalis.

BATHANÉE. Voyez *Basan*.

BATHILDE (Sainte) [*Balthildis* ou *Baltechildis*, sainte Baudour ou Bautheur], esclave anglo-saxonne, sut plaire, par ses vertus, à Clovis II, qui l'épousa. Elle fut célèbre par sa charité envers les couvents et fonda le monastère de Corbie et celui de Chelles (*Kala*), où elle se retira en 664. Elle y mourut vers 680, le 30 janvier. Sa vie a été écrite par Theufroy, premier abbé de Corbie (Boll., 26 Jan. II; Mabillon, *AA. SS. Ben. sæc.* II, p. 775).

BATH-KOL. Voyez *Talmud*.

BAUDIN (Charles) [1784-1854], l'une des illustrations du protestantisme français moderne, appartient à une famille bourgeoise, originaire de la Lorraine et fixée depuis le dix-septième siècle à Sedan. Il perdit de bonne heure son père, qui joua un rôle honorable pendant la

Révolution française. Voué depuis l'âge de quinze ans à la marine, Baudin se distingua dans une série de campagnes sous l'Empire et sous le gouvernement de Juillet. Il commanda en 1838 l'expédition du Mexique, et se couvrit de gloire à la prise de la forteresse de Saint-Jean-d'Ulloa. Successivement appelé à la préfecture maritime de Toulon et à la présidence du conseil de l'Amirauté, Baudin déploya dans ces fonctions les qualités éminentes qui l'avaient porté aux honneurs suprêmes de la carrière navale. L'obéissance au devoir était le ressort caché de cette vie, dépensée tout entière au service de la patrie et de l'humanité. L'amiral Baudin avait une âme humble, sincèrement pieuse et profondément aimante. Il portait un vif intérêt à toutes les œuvres d'instruction, d'évangélisation, de prévoyance et de secours, fondées, depuis le commencement de ce siècle, par ses coréligionnaires ; la liberté de conscience trouva en lui un zélé défenseur. Dans les affaires ecclésiastiques, il fit preuve, comme membre du consistoire réformé de Paris et, depuis 1852, comme président du conseil central, d'un esprit à la fois ferme et conciliant. Il a eu le rare privilége de mourir, estimé et regretté de tous les partis (voy. la notice insérée dans les *Protestants illustres*, et publiée à part en 1863).

BAUDOUIN (François), Bauduin ou Balduin, *Balduinus*, né à Arras le 1er janvier 1520, « l'un des plus jurisconsultes, théologiens et historiens de ce temps, » écrivait, dès 1584, son contemporain La Croix du Maine, en lui donnant place dans sa *Bibliothèque*. Il était fils d'un conseiller et avocat du roi. Après de remarquables études faites à Arras, à Louvain et à Paris, il se lia avec le grand juriste Charles Dumoulin dont il était l'hôte, puis avec Cujas, Guillaume Budé, Baïf, etc. Charles Dumoulin lui avait peut-être donné du penchant pour la Réforme ; déjà suspect d'hérésie, il fit un premier voyage en 1545 à Genève, où il connut Calvin ; puis en Allemagne, où il vit Bucer et Mélanchthon. A Genève, il avait abjuré ; il continua néanmoins à assister à des cérémonies catholiques. De retour en Suisse en 1547, il se lia plus étroitement avec Calvin, chez qui il logea même, lui servant de secrétaire et lui donnant le nom de père. En 1547, Michel de l'Hôpital l'aida à obtenir à Bourges une chaire de droit, à laquelle ses publications des *Justiniani leges*, etc. (1552) et des *Institutes* annotées (1545) lui donnaient déjà de justes titres. Il se fit recevoir docteur le 12 mars 1549. Les démêlés que lui suscita bientôt la jalousie de Duaren, son prédécesseur dans la chaire qu'il occupait, le rebutèrent, et il y renonça en 1555 pour se rendre à Strasbourg, où il ouvrit un cours de droit. Là ce furent de nouvelles querelles avec un autre rival, l'illustre François Hotman ; il se retira en 1558 à Heidelberg, où il professa l'histoire et le droit dans l'université de cette ville. C'est là qu'il publia, en 1560, l'*Octavius*, en le restituant à Minutius Félix, tandis qu'on l'avait jusque-là imprimé comme un huitième livre d'Arnobe contre les Gentils (*adversus Gentes*). Fut-il envoyé par l'électeur Casimir et le duc de Wurtemberg pour assister au colloque de Poissy, ou bien est-ce le chancelier de l'Hôpital, est-ce Antoine de Bourbon, qui l'appelèrent alors en France ? Toujours est-il qu'il y revint, désireux « de moyenner la paix et la tranquillité » et apportant avec lui, pour

cela, un traité anonyme de son ami le pieux et savant théologien Georges Cassander, *De officio pii viri, in hoc religionis dissidio*, qu'il regardait comme « un trésor » et une vraie panacée. Publié alors par ses soins et distribué lors du colloque, ce livre, qui prêchait l'union, déplut à tous les partis et ne fit pas fortune à Poissy. Il fut même l'occasion d'une ardente polémique ; Calvin, le premier, s'éleva contre Baudouin qu'il croyait l'auteur de l'ouvrage. Duaren et Hotman, ses anciens collègues, vinrent à la rescousse : de part et d'autre ce fut un feu croisé d'acerbes pamphlets. Baudouin, désabusé et dépité, devint alors précepteur de Charles de Bourbon, fils naturel du roi de Navarre. Il devait être l'orateur de ce prince au concile de Trente, lorsque ce dernier fut tué au siége de Rouen, en 1562. Cette mort le décida à reprendre ses leçons et il voulut aller enseigner le droit romain à Douai, dans les Etats de Philippe II. Il lui fallut pour cela obtenir le rappel d'un ban exécuté contre lui, en 1545, comme suspect d'hérésie, par suite de ses rapports avec un habitant de Tournay, qui avait payé de sa vie son zèle pour la religion (*Bull. de la Soc. d'hist. du Protest. fr.*, I, 148), et il fit en conséquence une abjuration publique le 24 juillet 1563, à Louvain, entre les mains de l'inquisiteur général et des théologiens. En publiant le procès-verbal de cet acte, qui se trouve aux Archives de Belgique, à Bruxelles (*Rev. de Législ.*, Paris, 1872, p. 308), M. Rivier demande l'indulgence de la postérité « pour un savant de la Renaissance, d'humeur vive, sain d'esprit et de goût, hostile à tout fanatisme et que sa destinée ballotta entre la Genève de Calvin et les Pays-Bas du duc d'Albe ». Rappelant que sa versatilité confessionnelle l'a fait maltraiter et durant sa vie et après sa mort, il va peut-être un peu loin en réclamant pour lui le bénéfice du dicton : *Bonus jurisconsultus, malus christianus*, qui a servi de texte à une ou deux douzaines de dissertations au siècle dernier. Quoi qu'il en soit, cette abjuration, qui fut la dernière, ne lui profita guère. Il accepta dans les Pays-Bas une mission analogue à celle qui lui avait été déjà confiée, mais qui n'eut pas meilleur succès. Pour ne pas servir les fureurs du duc d'Albe, il dut abandonner, en 1567, ce pays désolé, et vint ouvrir à Paris un cours de Pandectes qui attira un concours d'auditeurs de marque, puis fut appelé à la chaire de droit de Besançon, et enfin, en 1568, à Angers, par le duc d'Anjou, à qui le chancelier Hurault de Cheverny l'avait chaudement recommandé. Il fut aussi nommé maître des requêtes de ce prince ; mais il sut se soustraire aux obligations que ce titre semblait devoir lui imposer, lorsqu'on voulut le charger de faire l'apologie de la Saint-Barthélemy. De Thou lui fait honneur de ce refus, qui ne le fit point tomber en disgrâce, puisque c'est lui qui fut appelé à répondre, au nom du duc, élu roi de Pologne, à la harangue latine de Jean Zamoski, chef de l'ambassade de la diète, qui venait lui offrir la couronne. Baudouin devait se rendre à Cracovie avec le nouveau roi et s'occuper de la réorganisation de l'université, lorsque la mort le frappa au collége d'Arras, à Paris, le 24 octobre 1573, âgé seulement de 53 ans 9 mois et 24 jours. Il mourut, dit-on, entre les bras du célèbre jésuite Maldonat. En résumé, d'un esprit à la fois religieux et libéral, Baudouin se montra toujours conciliateur et tolérant : il admi-

rait le concile de Nicée et tendait à reconstituer l'Eglise des premiers siècles. Le séjour d'Heidelberg fortifia cette tendance *irénique*, que l'on retrouve dans toute sa correspondance avec Cassander, Martyr et Mélanchthon. On peut donc lui appliquer le fameux vers :

Soyez donc modéré... pour ne plaire à personne !

et il doit y avoir des circonstances atténuantes pour celui qui aimait à répéter : *Sine historia cæcam esse jurisprudentiam*, et qui a dit aussi : *Jurisprudentiam, si tota profana sit, vix nomen suum tueri satis posse.* — Voir : 1° *Chronique d'Artois*, ms. posth. et inédit de Baudouin, publ. par l'Acad. d'Arras, 1858, in-8°, avec un *Advis sur le faict de la réformation de l'Eglise* et un *Discours enseignant le moyen pour remédier aux troubles ;* 2° *De Fr. Bald. j. c. ejusque studiis irenicis Disert. historica*, par J. Heveling, Bonn, 1871. CHARLES READ.

BAUER (Georges-Laurent) [1756-1806], orientaliste et archéologue célèbre. Il professa à Heidelberg et à Altorf, et se livra particulièrement à l'étude des antiquités bibliques. Bauer appartenait à la tendance rationaliste et, l'un des premiers, appliqua à l'Ancien Testament l'interprétation mythique. Il trouve dans la Bible des mythes philosophiques, historiques, historico-philosophiques et poétiques, distinction dont la subtilité cache mal le point de vue assez superficiel de son auteur. Nous citerons parmi ses ouvrages son *Histoire de la nation hébraïque* (1800, 2 vol.), sa *Mythologie hébraïque* (1802, 2 vol.), sa *Théologie biblique* et sa *Morale de l'A. et du N. T.* (1796-1804). C'est à Bauer que l'on doit l'expression significative d' « introduction historique et critique », que l'on appliqua, depuis la fin du dernier siècle, à la science isagogique (*Entw. einer hist. krit. Einl. in die Schriften des A. T.*, Nürnb., 1794 ; 3e édit., 1806).

BAUME (chez les Hébreux). Voyez *Histoire naturelle de la Bible.*

BAUMGARTEN (Sigismond-Jacques) [1697-1757], théologien estimable du milieu du dernier siècle. Il fut élevé à la maison des orphelins de Halle dont son père était l'un des directeurs, étudia et professa la théologie dans la même ville et attira un grand nombre d'auditeurs. Nourri dans les idées philosophiques du temps, bien que fidèle à ses sympathies pour le piétisme, Baumgarten forme la transition entre l'école de Spener et de Francke et le rationalisme. Il appliqua la méthode de Wolf à la théologie, et sut unir un esprit clair et pénétrant à une piété vraie et à des connaissances historiques étendues et solides. Son point de vue, tel que le révèle sa *Doctrine évangélique* (1758, 3 vol.), est encore celui de l'ancienne orthodoxie, bien qu'il ne cite pas les livres symboliques ; il s'appuie sur la Bible et ajoute à chaque doctrine les devoirs et les règles morales qui en découlent. Dans sa *Théologie morale* ou *Instruction sur la conduite du chrétien* (1738), il unit de la manière la plus heureuse l'esprit philosophique et l'esprit chrétien. Son *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique depuis J.-C.* (1742-45, 3 vol.) est plus faible. Baumgarten se distinguait par son esprit modéré et bienveillant ; il défendit les déistes et prêcha la tolérance. Semler est son plus illustre disciple (voy. sa biographie, avec le catalogue de ses écrits, par Semler, Halle, 1758; Niemeyer, *Die Universität Halle*, p. 70 ss.).

BAUMGARTEN-CRUSIUS (Louis-Frédéric-Othon) [1788-1843], professeur à la faculté de théologie d'Iéna, s'occupa plus particulièrement d'exégèse, de théologie biblique et d'histoire des dogmes. Il déploya une rare pénétration dans le soin consciencieux avec lequel il s'appliqua à mettre en lumière le sens historique et religieux de la Bible, ainsi que la formation et le développement des doctrines religieuses dans l'Eglise chrétienne. Ses principaux ouvrages sont, indépendamment d'une *Introduction à l'étude de la dogmatique* (1820) et d'une *Théologie biblique* (1828), un *Compendium de l'histoire des dogmes* (1840-1846), qui peut être considéré comme l'une des premières publications importantes sur cette matière, et une série de commentaires sur les écrits du Nouveau Testament dont la plupart n'ont paru qu'après sa mort. Esprit profondément religieux et libéral, Baumgarten-Crusius n'appartient à aucun des partis entre lesquels se partage la théologie allemande moderne : son isolement explique le peu d'action qu'il a exercée sur elle. Il avait le talent, il lui manquait le génie.

BAUR, fondateur de la nouvelle école de Tubingue. — 1. Ferdinand-Christian Baur, fils d'un pasteur wurtembergeois, naquit à Schmiden, près de Cannstadt, le 22 juin 1792. Il fit ses premières études au séminaire de Blaubeuren d'où il passa à l'université de Tubingue. Rien n'annonçait, ni chez l'écolier ni même chez l'étudiant, des facultés extraordinaires. La nature de Baur tient de celle des chênes qui, dans les commencements, poussent moins vite que les arbustes, mais croissent d'une végétation laborieuse et persévérante et finissent par dominer de leur forte ramure les autres arbres de la forêt. Ainsi Baur a grandi sans secousse mais continuellement, par un travail opiniâtre, jusqu'à se trouver à la tête de sa génération. Il était certainement, quand il est mort en 1860, le plus éminent théologien de l'Allemagne. La mort de Schleiermacher seule avait laissé un aussi grand vide après elle. Quand Baur fit à Tubingue ses études de théologie (1810-1815), il y régnait un *supranaturalisme* superficiel et décoloré qui s'épuisait en vains efforts de dialectique et d'exégèse pour expliquer rationnellement le christianisme et lui conserver en même temps son caractère de religion révélée. Le souvenir qu'il avait gardé des leçons de ses maîtres, Bengel le neveu de l'illustre théosophe, Storr et Flatt, était celui « d'un profond ennui ». Leur apologétique pénible et inconséquente lui suggéra même ses premiers doutes. Mais il ne se sépara d'eux que très-lentement et grâce à d'autres influences. Ce dogmatisme rationnel n'en fut pas moins le point de départ de sa pensée, et il peut servir à expliquer jusqu'à un certain point le caractère intellectualiste qui resta jusqu'à la fin celui de sa conception religieuse. On retrouvera des traces de cette première phase de son développement théologique dans la Revue que Bengel publiait alors à Tubingue et à laquelle il collabora pendant quelque temps (voy. surtout un compte-rendu de la *Théologie biblique* de Kaiser, Bengels *Archiv für Theologie*, t. II, p. 656, 1817). Baur alors insistait beaucoup sur la nécessité d'une révélation et s'indignait fort qu'on osât nier la résurrection du Christ.

Néanmoins on sent déjà qu'il est mal à l'aise dans cette théologie, elle ne pouvait en aucune manière satisfaire le besoin de logique et de cohérence qui distinguait déjà sa pensée. Peut-être n'aurait-il point trouvé en lui-même le principe nouveau qui devait l'élever au-dessus d'elle; car Baur, notons-le en passant, n'est pas un esprit créateur, une nature intuitive ou inspirée comme Schleiermacher; son esprit est surtout un organe dialectique; pour déployer son incomparable puissance, il a besoin de recevoir d'autrui les principes fécondants et l'impulsion première. C'est la *Dogmatique* de Schleiermacher qui les lui apporta. Nommé professeur de grec, de latin et d'histoire au gymnase de Blaubeuren (1817), il y acheva sa préparation philologique et philosophique. Ses préoccupations perçaient dans ses leçons et la grammaire y était souvent délaissée pour la critique des doctrines religieuses et des symboles mythologiques. Déjà il s'attachait surtout à mettre en lumière les points de contact du christianisme avec les autres religions et à montrer partout ce lien historique que plus tard toutes ses recherches tendront à établir. De cette étude assidue de l'antiquité classique, sortit le premier grand ouvrage de Baur, *Symbolik und Mythologie*, 1824. C'était un essai d'expliquer les religions païennes d'après la nouvelle philosophie religieuse de Schleiermacher. La valeur n'en est plus grande aujourd'hui. Mais en 1826 il attira l'attention sur le jeune professeur qui fut appelé à succéder, dans la faculté de théologie de Tubingue, à Bengel son ancien maître dont la mort laissait vacante la chaire de théologie historique. A cette première période d'études classiques doit se rattacher sans doute une autre dissertation de Baur parue quelques années plus tard sur Socrate et Jésus ou l'élément chrétien dans Platon (*Socrates und Jesus oder das Christliche in Plato*, 1837). Dans l'enseignement de Socrate il trouve une prémisse essentielle du christianisme, et il montre dans le fameux principe Γνῶθι σέαυτον la forme grecque du mot μετανοεῖτε, qui sera celui de la prédication de Jean-Baptiste et de Jésus-Christ. Ainsi il avait déjà la vue claire du principe qui dirigea toutes ses recherches et en fut la conclusion, je veux dire: la continuité historique de tous les développements de l'esprit humain. Ce furent de laborieuses et fécondes années que ces premiers temps de l'enseignement universitaire de Baur. Strauss en a laissé une vive peinture dans sa *Vie de Mœrklin*. Une élite de jeunes gens qui s'étaient déjà pris d'enthousiasme pour leur professeur au gymnase de Blaubeuren et qui l'avaient suivi à l'université, se pressaient autour de sa chaire. Ce serait le moment de peindre le nouveau maître qui allait prendre la direction des esprits. Avec sa haute taille et sa figure austère, la personnalité de Baur avait quelque chose d'imposant qui tout d'abord éveillait le respect plus que la sympathie; on se sentait en présence d'un homme absorbé tout entier dans sa vocation et dans son travail. Il avait toutes les qualités solides et puissantes de la nature souabe avec une certaine raideur et gaucherie. Il lui manquait cette familiarité et cette bonne humeur qu'ont la plupart des professeurs allemands dans leurs relations avec leurs élèves; même avec ses intimes, il était froid,

réservé, ne s'exprimant souvent que par monosyllabes. En chaire, il lisait sur un ton un peu déclamatoire, avec un geste lourd et d'une voix monotone, ses leçons soigneusement écrites. Son style, éloigné du jargon scientifique si fréquent dans les écoles allemandes, était d'une merveilleuse clarté qui rendait encore plus sensible et plus pressante la logique de ses démonstrations. En pénétrant un peu plus avant dans cette nature, il y faut constater la prédominance de la faculté rationnelle sur les facultés affectives. Baur sans doute ne manquait pas de cœur; mais il n'a jamais permis au sentiment de venir troubler les déductions de la logique. A cet égard, il forme l'antithèse la plus complète avec Schleiermacher. Tandis que, chez ce dernier, la raison et le sentiment restent dans un fécond et perpétuel échange, chez Baur la conception purement intellectuelle se développe en droite ligne avec une sorte de rigueur géométrique qui lui enlève toute souplesse et toute chaleur. Aussi ne faut-il pas s'étonner s'il passe assez promptement de l'école de Schleiermacher à celle de Hegel, qui semble être son frère aîné. Dès 1828, il dénonce le caractère subjectif de la christologie de Schleiermacher. Le Christ de ce dernier n'est qu'un Christ idéal, et n'est-il pas souverainement arbitraire d'affirmer que cet idéal est identique à la personne de Jésus de Nazareth? Loin de se réaliser jamais dans un seul individu, l'idéal n'épuise sa richesse que dans le développement de l'espèce entière : tel est le principe que Baur applique à la critique de la doctrine de Schleiermacher et au nom duquel il la renverse. On y reconnaît l'axiôme hégélien d'où sortira quelques années plus tard la *Vie de Jésus* de Strauss. Cette conversion de Schleiermacher à Hegel se fit lentement, sans secousse et sans éclat extérieur. Baur se laissa devancer par l'esprit plus impatient et plus brillant de quelques-uns de ses premiers élèves, de Strauss par exemple. C'est qu'il suivait une autre voie et comprenait sa tâche différemment. Tandis que Strauss parut vouloir enlever comme d'assaut et ruiner en une fois la forteresse du christianisme surnaturel, Baur se préparait à un long siége, se rapprochait lentement de la place, ouvrait tout autour et progressivement des tranchées plus menaçantes qui devaient finir par la faire capituler. Aussi le grand ouvrage de Strauss n'eut-il qu'une légère influence sur l'esprit de Baur; il n'en a troublé ni hâté le développement progressif et régulier. Purement négative, la première critique de Strauss laissait subsister sans l'expliquer l'apparition historique du christianisme et la valeur immense de ce fait dans l'histoire. On peut dire que personne mieux que Baur n'a senti et fait comprendre l'insuffisance historique de la *Vie de Jésus* où tout le christianisme se résolvait en quelques légendes d'origine mystérieuse et d'un sens arbitraire. Strauss en effet, malgré ses bruyantes professions d'hégélianisme, n'est pas un sérieux disciple de Hegel; il n'emprunte à cette philosophie que des arguments et des armes, mais, au fond, c'est un pur critique rationaliste. Il n'a, à aucun degré, le sentiment de l'histoire; il remplace l'explication naturelle des faits chrétiens par l'explication mythique, mais il ne dépasse pas le point de vue borné d'un dogmatisme subjectif. Comme les rationalistes, il condamne le

dogme du passé au nom du dogme du présent; il n'explique ni le développement positif du dogme chrétien ni la formation du canon du Nouveau Testament. En face de tout cela il s'arrête à une pure négation. Baur, au contraire, s'enferme tout entier dans l'histoire et n'en veut faire la critique qu'au nom de l'histoire elle-même. Il se transporte au centre du dogme; il y découvre l'âme même de l'Eglise; il en saisit la dialectique intérieure et en explique le développement à travers les oppositions et les synthèses, les dissolutions et les reconstructions successives, depuis ses origines jusqu'à son terme final. Il s'est bien autrement approprié l'esprit de Hegel, et l'on peut dire que le premier il a fait l'histoire vraiment hégélienne du christianisme. On comprend dès lors que la critique de Strauss, loin de rendre son œuvre superflue, la rendait nécessaire. A ces questions : qu'est-ce que le christianisme? quelle a été la vie réelle de l'Eglise primitive? comment s'est formé le canon du Nouveau Testament? quel est le caractère positif de ces premiers documents sacrés? Strauss ne donnait aucune réponse; il n'avait sérieusement résolu aucun problème. Baur a repris l'œuvre et l'a accomplie avec de tout autres ressources et de bien plus sérieux mérites. Rien n'a autant fait vieillir la célèbre *Vie de Jésus* de Strauss que les recherches historiques de Baur. Personne ne l'a mieux réfutée parce que personne n'en a mieux révélé l'étroitesse et l'insuffisance. En vain Strauss, trente ans plus tard, a-t-il essayé de rafraîchir et de rajeunir son système dépassé et vaincu en rédigeant une nouvelle vie de Jésus; en vain a-t-il tenté de marier, malgré leur incompatibilité de nature, son explication mythique avec la critique historique; sa *Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand* n'en a pas moins fait l'effet d'un anachronisme. Dans la critique de Strauss sont la raison historique et la justification de celle de Baur.

II. On a vu que le nouveau professeur de Tubingue était chargé d'enseigner l'histoire de l'Eglise et celle du dogme. Il a transformé ces deux sciences théologiques en y apportant une conception et une méthode nouvelles. Il y régnait jusqu'à lui une véritable confusion. Pour Gieseler, elles n'étaient guère qu'une série de documents juxtaposés; pour Néander, elles se résolvaient en une suite d'études psychologiques très-fines où revivaient, mais sans lien entre elles, les grandes individualités de chaque époque. Baur, ici comme ailleurs, s'appliqua à rétablir la continuité du développement et à expliquer logiquement la succession des époques et des formes historiques traversées par le christianisme (*Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*, 1852). Conformément au point de vue hégélien, ce qui dans l'histoire intéresse Baur, ce ne sont ni les faits ni les hommes, mais l'*idée*. Il montre un véritable génie à saisir le principe d'un système, le caractère dominant d'une époque et à les exprimer dans une formule qui ensuite explique tout le reste. Par contre, l'*Histoire de l'Eglise* qu'il nous a laissée a quelque chose d'abstrait et de monotone; la vie réelle, les passions concrètes, l'action des grandes personnalités disparaissent et sont sacrifiées à la dialectique hégélienne de l'idée génératrice. C'est, comme on l'a dit, une *histoire docète*, c'est-à-dire une his-

toire où les individus et les événements extérieurs ne sont que des apparences éphémères sans autre valeur que celle qu'ils reçoivent de l'idée dont ils sont les organes ou l'expression. « Il nous est bien indifférent, dira-t-il, qu'un individu s'appelle Athanase, un autre Arius, un troisième Cyrille. Tous les personnages historiques ne sont pour nous que des noms. » Ainsi, chez Baur, la philosophie dévore l'histoire, l'abstraction dissout la réalité. Mais on doit reconnaître qu'il a singulièrement précisé la notion même de l'histoire de l'Eglise chrétienne, avant lui si flottante et si vague. Il s'élève avec une grande force contre les historiens, ses prédécesseurs, qui prenaient leurs points de division non dans les développements de l'Eglise elle-même, mais dans des événements de l'histoire générale qui lui sont plus ou moins étrangers, comme l'avénement de Constantin, l'empire de Charlemagne, la paix de Westphalie, etc., etc. L'histoire de l'Eglise chrétienne, à ses yeux, c'est l'histoire de l'idée même de l'Eglise. Cette idée a un mouvement dialectique nécessaire ; c'est de ce mouvement intérieur que doivent se déduire toutes les divisions. A ce point de vue, deux grandes périodes se détachent immédiatement : l'idée chrétienne cherche d'abord à se réaliser dans les faits, dans une objectivité adéquate à l'idée elle-même. Cette première période est celle du catholicisme, où se distinguent trois moments, ceux de sa formation, de son triomphe et de sa dissolution. A cette période objective succède, non moins fatalement, une période subjective qui est celle du protestantisme. L'esprit chrétien, se dégageant des faits extérieurs, du matérialisme où il cherchait d'abord son expression, rentre en lui-même, se retrouve dans la conscience de son union directe avec Dieu et commence un nouveau développement dont les phases logiques correspondront à celles du développement catholique. Dès lors il ne faut parler ni de chute dans l'Eglise, ni de relèvement, ni de corruption, ni de réformation. Catholicisme et protestantisme ne sont pas la vérité absolue. L'un et l'autre ont eu leur raison d'être ; ce sont les deux phases nécessaires et légitimes du développement régulier de l'idée chrétienne. Vous reconnaissez ici l'optimisme philosophique que Hegel avait appliqué à l'histoire générale de l'humanité. C'est le même point de vue et la même méthode. Chaque forme historique, chaque époque et chaque système trouvent de cette manière et tour à tour leur justification relative, car ils ont été les phases logiques et les expressions légitimes à un moment donné de l'idée générale ; mais aussi, leur condamnation irrémissible, puisque cette même idée, dans son développement que rien n'arrête, les a déjà dépassés et laissés derrière elle sur la route de l'histoire comme des formes aujourd'hui vides et flétries. C'est dans la vie chrétienne intime, dans le sentiment même de piété que Néander avait trouvé l'âme intérieure de l'Eglise, la source cachée de son développement, de ses œuvres et de ses idées. Nature intellectuelle et sans élément mystique, Baur a vu cette âme dans le dogme et la nécessité logique de son développement. Aussi est-ce dans l'histoire du dogme que sa méthode est à l'aise et triomphe. Si Néander a excellé dans l'étude biographique des grands hommes de l'Eglise, Baur a créé

la monographie dogmatique. Nous rencontrons dans ce genre une série de travaux qui sont des chefs-d'œuvre d'exposition claire et logique (*Der Manichæismus*, 1831 ; *Die Gnosis*, 1835 ; *Der Gegensatz des Catholicismus und des Protestantismus gegen Mœhlers Symbolik*, 1836 ; *Die Lehre der Versœhnung*, 1838 ; *Die Lehre der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 1841-43 ; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847 et 1858).

III. Nous avons caractérisé tout d'abord ces grands travaux historiques de Baur, parce qu'en réalité, malgré la date de la publication de quelques-uns d'entre eux, ils ont précédé ses études critiques sur le canon du Nouveau Testament et donnent le vrai point de vue sous lequel ces dernières doivent être considérées. C'est par l'histoire de l'Eglise et en la remontant jusqu'à ses origines, que Baur a rencontré et abordé la critique des premiers documents du christianisme. Le catholicisme du troisième siècle lui était apparu comme le résultat d'une vaste synthèse, d'une conciliation entre les tendances hostiles de l'âge précédent. Il avait trouvé la lutte du judéo-christianisme et du gnosticisme vivement accusée dans un document très-curieux du second siècle, dans le roman des *Homélies Clémentines*, où l'un est représenté sous la figure de Pierre et l'autre sous celle de Paul. Ce livre fut vraiment pour l'esprit de Baur le signal révélateur. Il rencontrait cette même opposition plus ou moins violente dans un grand nombre d'écrits de la même époque. Une antithèse, si générale au second siècle, devait remonter plus haut et avoir ses racines dans le premier. C'est avec ce pressentiment historique qu'il aborda l'étude des écrits du Nouveau Testament et tout d'abord des épîtres de saint Paul. Une dissertation sur le *parti du Christ* dans l'Eglise de Corinthe, qui remonte à 1831 (*Die Christuspartei zu Corinth. Tübinger Zeitschrift*, 1831) fut le point de départ de ses recherches critiques. Il y montrait que ce parti du Christ (1 Cor. I, 12) était un parti ultra-judaïsant, qui ne voulait reconnaître d'autres apôtres que ceux qui avaient vécu avec Jésus et avaient été choisis par lui, et qui niait l'autorité apostolique de Paul, précisément parce que ce dernier n'avait pas connu le Christ. Puis, identifiant ce parti avec celui de Pierre, Baur montrait le même conflit au sein de la primitive Eglise tout entière et jusqu'au milieu du cercle apostolique entre les apôtres de la tradition historique et l'apôtre de l'inspiration subjective et de la liberté. Une fois sur cette piste, il la suit avec une infatigable persévérance. Appliquant le même principe à l'épître aux Romains, il découvre, sous les apparences d'un traité dogmatique, un plaidoyer vigoureux contre le judéo-christianisme de l'Eglise de Rome, qui fut dès l'origine et resta judéo-chrétienne jusqu'à la fin du second siècle, témoin *le Pasteur d'Hermas* et les *Homélies Clémentines*. Tandis qu'auparavant on regardait les huit premiers chapitres de cette lettre de Paul comme la partie centrale et essentielle, et les trois chapitres suivants sur les destinées contraires d'Israël et des Gentils comme un appendice, Baur renversa cet ordre, fit de ces trois derniers chapitres la partie capitale, et des huit premiers une introduction destinée à la préparer et à la justifier (*Tübinger Zeitschrift*, 1836, Heft 3 ;

Paulus der Apostel J.-C., p. 332, 1re édit., 1845). Ayant réussi à expliquer, par le fait de cet antagonisme des partis, l'épître aux Romains, Baur triomphait sans peine dans l'épître aux Galates, où il mettait à nu, par un pénétrant commentaire des conférences de Jérusalem entre Paul et les anciens apôtres « colonnes de l'Eglise, » la cause et les premiers germes de ce conflit que nous avons vu troubler les Eglises de Galatie, de Corinthe et de Rome. Ainsi bien appuyée, cette critique, que l'on a appelée la *critique de tendance*, parce qu'elle recherche avant tout dans chaque écrit la tendance dogmatique qui l'a inspiré, devait, aux yeux de Baur, résoudre tous les problèmes de la formation du canon du Nouveau Testament. Au commencement, nous n'avons, d'un côté, que ces quatre grandes lettres de Paul qui nient si radicalement le judaïsme, et, de l'autre, l'*Apocalypse* qui anathématise non moins violemment Paul et ses partisans comme des disciples de Balaam, le faux prophète, livre dont Baur maintenait énergiquement l'authenticité. Mais suivant les règles de la logique hégélienne qui domine toute cette critique et parfois même lui dicte ses conclusions, ce conflit, violent au début, devait progressivement s'atténuer. Les deux idées en antithèse devaient tendre à une conciliation progressive. Paulinisme et judéo-christianisme allaient se rapprocher, se fondre et disparaître dans la dogmatique catholique de la fin du second siècle. Les autres écrits du Nouveau Testament échelonnés sur cette longue route représentent les diverses étapes de ce progrès : ainsi les Actes des Apôtres, qui par leur caractère irénique, leur souci de faire disparaître tous les conflits et de tenir la balance égale entre Pierre et Paul, sont déjà tout catholiques d'esprit et de tendance, ne peuvent appartenir qu'à ce second âge (*Der Ursprung des Episcopats, Tüb. Zeitschrift*, 1838, Heft 3; *Paulus der Apostel*, p. 15). Les trois épîtres pastorales où la doctrine de Paul paraît si émoussée et si refroidie, et qui combattent la gnose marcionite, ne peuvent être non plus authentiques (*Die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835). Il en faut dire autant des épîtres aux Thessaloniciens, aux Ephésiens, aux Colossiens, qui sont condamnées comme n'étant pas assez pauliniennes, tandis que l'épître de Pierre et celle de Jacques sont également rejetées parce qu'elles le sont beaucoup trop. Malgré toutes ces négations, Baur protestait vivement quand on appelait sa critique, une critique destructive. Elle était au contraire, à ses yeux, la seule positive, puisque seule elle remettait chaque chose à sa vraie place et sous son vrai jour. En contestant l'authenticité des écrits, elle en faisait ressortir la véritable valeur et la signification historique. Les pierres qu'il arrachait à l'édifice ruineux du canon du Nouveau Testament, il comptait bien les utiliser et les faire rentrer comme parties essentielles dans une construction historique nouvelle embrassant l'histoire des deux premiers siècles de l'Eglise. De même que Baur dans ses investigations avait remonté du second siècle au premier, de même il remonte maintenant des épîtres à l'histoire évangélique. C'est sur la question des Evangiles que sa critique entre en conflit ouvert avec celle de Strauss. Où ce dernier voyait les créations spontanées d'une mythologie popu-

laire, Baur montre les produits réfléchis, raisonnés de tendances dogmatiques parfaitement conscientes d'elles-mêmes. Il est caractéristique pour sa méthode régressive, déjà plusieurs fois signalée, de le voir aborder la littérature évangélique par la critique de l'évangile de Jean, le dernier en date. Mais aussi ce point de départ était fort heureusement choisi. Dans aucun autre, la réflexion théologique n'a une aussi grande part. Il était relativement facile à un esprit d'une si pénétrante logique, de montrer que toutes les différences relevées par Strauss entre cette dernière relation de la vie de Jésus et les relations synoptiques, tiennent à la conception dogmatique inscrite au frontispice même de l'évangile, et que l'histoire de Jésus qui y est racontée n'est que l'enveloppe transparente et la déduction logique de l'idée mère du *Logos* incarné. En même temps cet écrit, où toutes les contradictions antérieures sont effacées dans une synthèse définitive, apparaît comme l'admirable couronnement de l'œuvre apostolique, comme la conclusion du développement théologique du premier et du second siècle, la fusion du gnosticisme et du montanisme dans un catholicisme qui apparaît pour la première fois tout formé et complet dans l'histoire, vers l'an 170. Passant de l'évangile de Jean aux Synoptiques, Baur retrouvait, entre l'évangile de Luc et celui de Matthieu, le conflit dogmatique qu'il avait relevé entre Paul et Pierre. Seulement, pour rendre l'antithèse plus saillante, il les ramenait l'un et l'autre à deux types plus purs : l'évangile canonique de Luc à un écrit primitif que possédait Marcion et dont le nôtre n'était qu'une altération faite dans une intention pacifique, et l'évangile de Matthieu à l'évangile des Hébreux, remanié dans le même sens. Enfin l'évangile de Marc arrivait comme une simple abréviation des deux autres faite également pour les besoins de la paix avec le caractère d'une neutralité dogmatique parfaite (*Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*, 1847).

IV. C'est par ce point que la critique à son tour entrera dans l'œuvre de Baur pour en réviser les conclusions trop hâtives. Mais, en attendant, on comprend quelle impression l'enseignement d'un tel maître, développant des idées si originales et ouvrant sur les origines du christianisme de si larges et si neuves perspectives, devait produire sur une jeunesse studieuse et ardente. Il vit bientôt l'élite de ses élèves se grouper autour de lui, obéir à son impulsion puissante et combattre à ses côtés pour la même cause. La fondation de cette nouvelle école de Tubingue dont Baur fut le chef, peut être fixée à l'année 1842, c'est-à-dire au moment où furent créés les *Theologische Jahrbücher*, revue spéciale qui lui servit d'organe. Cette revue théologique, dirigée par Baur et Zeller, a vécu jusqu'en 1857, et l'on peut dire qu'à la durée du journal correspond assez bien la durée même de l'école. C'est dans ce recueil qu'on trouvera les précieuses archives de son histoire intérieure, depuis l'enthousiasme qui marqua les premiers temps de sa naissance jusqu'aux dissensions intestines qui amenèrent sa prompte dissolution. Dès cette époque, à Baur se rattache une élite de travailleurs et d'esprits distingués qui sont devenus après lui les principaux représentants de la théologie allemande. MM. Ed. Zeller et A. Schwegler forment d'a-

bord le cercle le plus intime et le plus fidèle; sur une seconde ligne, nous trouvons MM. Planck, Kœstlin, Ritschl, qui ne tarderont guère à s'écarter davantage ; un peu plus tard arrivent MM. Hilgenfeld, Volkmar, Tobler, Keim, Holsten, etc., qui modifieront plus ou moins gravement les conclusions du maître et feront entrer la critique biblique dans des voies nouvelles. Les premières recherches de Baur avaient eu surtout des résultats négatifs ; elles avaient délié la gerbe sacrée. Mais le moment était venu de reconstruire positivement cette histoire. La tâche était plus délicate et plus difficile, et c'est des tentatives mêmes qu'on allait faire pour la remplir que devaient surgir les premières dissensions entre les membres de l'école. Unanimes dans la négation, ces esprits d'origine diverse allaient se diviser dans l'affirmation. Dominés par le principe de la nouvelle critique et impatients d'en dérouler les conséquences, les disciples allèrent plus vite que le maître et le devancèrent dans ce grand travail de reconstruction historique. Ed. Zeller, dans des articles datés de l'année 1844 (*Jahrbücher der Gegenwart*), et A. Schwegler par un ouvrage plus scientifique et plus profond (*Das nachapostolische Zeitalter*, 1846) ouvrirent la voie. Ce dernier eut surtout le mérite de bien préciser le problème à résoudre : Comment, par le conflit des principes contraires du paulinisme et de l'ébionitisme et leur conciliation progressive, s'est formée l'Eglise catholique de la fin du second siècle, et, dans ce développement, quelle est la place historique qui revient aux écrits canoniques du Nouveau Testament et à la littérature chrétienne du second siècle? Chose étrange, dans cette histoire des origines du christianisme, A. Schwegler négligeait totalement l'enseignement et la personne du Christ, comme choses à peu près indifférentes, et il montrait la foi catholique sortant, sous la sollicitation de la pensée de saint Paul, de l'ébionitisme juif des premiers apôtres. Schwegler représentait ce qu'on pourrait appeler la gauche de la nouvelle école ; une droite y apparut immédiatement avec Planck, Kœstlin et surtout Ritschl, qui s'efforcèrent de rendre à l'enseignement du Christ sa véritable valeur et au rôle de Paul son vrai caractère. Pour eux au contraire, le principe du christianisme se trouvait d'abord dans l'enseignement du Christ, et ensuite dans celui de Paul, en face desquels le judéo-christianisme des premiers apôtres n'était qu'une conception étroite et inférieure destinée à disparaître. On peut dire que la guerre civile était dans l'école et sa dissolution apparaissait prochaine vers 1851 ou 1852, quand le maître essaya de les conjurer l'une et l'autre en venant à son tour, dans un ouvrage d'ensemble, donner la vraie solution du problème. Ce fut le premier volume de son *Histoire de l'Eglise*, le chef-d'œuvre de son génie littéraire et le couronnement simple et majestueux de son laborieux édifice (*Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderten*, 1re édit., 1853, 2e édit., 1860). Ce livre magistral a singulièrement fait pâlir et rejeté dans l'ombre les essais antérieurs et incomplets de ses meilleurs disciples. Il reste le vrai monument de sa vie entière et de son école. C'est là qu'il faudra toujours aller chercher, avec l'ensemble et les grandes lignes de son système historique, le dernier mot de sa pensée

et l'explication rationnelle du christianisme qu'elle poursuivait dès le commencement. Baur, en effet, semblait s'être donné pour tâche spéciale de faire rentrer le christianisme dans le grand courant de l'histoire générale de l'esprit humain et de résoudre dans ses éléments historiques et naturels le miracle de son apparition. Le point de vue hégélien auquel il s'était placé la rendait plus facile. L'essence du christianisme étant à ses yeux, non dans la personne de Jésus-Christ, mais dans une idée abstraite, il définissait cette idée, le sentiment de l'union de l'homme avec Dieu, ou bien, en traduisant ceci en langage philosophique, la conscience que l'esprit humain a prise en Jésus de Nazareth de son identité intime avec l'esprit absolu. Les deux éléments constitutifs de cette idée étaient, à ses yeux, la moralité humaine ramenée à un principe intérieur, dégagée de tout lien extérieur ou matériel, et l'universalisme qui est la conséquence de la spiritualisation de la loi morale. Ces deux éléments sont le fond même du discours sur la montagne et des principales paraboles de Jésus-Christ. Mais ils existaient avant lui ; d'un côté, nous pouvons en suivre l'élaboration dans la philosophie grecque issue de Socrate ; de l'autre, dans le développement du judaïsme à Alexandrie et chez les esséniens. Donc l'idée chrétienne n'est pas tombée du ciel sur la terre ; elle a été longuement préparée dans les siècles qui ont précédé Jésus-Christ. Dans la marche de cette idée, ce dernier représente un moment capital, mais relatif ; il l'a reprise, l'a vivifiée en la jetant dans le moule juif du messianisme, et sous cette forme temporaire qui devait disparaître, lui a frayé la voie vers la conquête réelle du monde. Mais l'alliage de l'élément universel et de cet élément juif et particulariste devait amener pour l'idée chrétienne de nouvelles évolutions. Les deux éléments entrèrent en lutte, représentés, l'un par Paul et ses missions, l'autre par les Douze et l'ébionitisme. Aucun d'eux ne triompha complétement ; car au terme de la lutte, à la fin du second siècle, nous les retrouvons tous les deux dans la notion d'Eglise catholique, où l'adjectif *catholique* représente bien le résultat acquis de la doctrine de Paul, mais où le substantif *Eglise* est de couleur et de contenu passablement judéo-chrétien. C'est même cet élément judéo-chrétien qui détermine et domine le développement du catholicisme, par lequel l'idée chrétienne d'abord cherche à se réaliser extérieurement dans les faits, dans la constitution de la hiérarchie, dans la suprématie du clergé et de la papauté, dans la sujétion des nations à la puissance ecclésiastique. Cette identification de l'idée et de la réalité dure jusqu'à la fin du moyen âge, où le conflit éclate de nouveau dans de bien autres proportions. L'*objectivité* catholique se dissout. La conscience chrétienne rentre en elle-même, et une période de *subjectivité* religieuse où l'esprit de Paul reparaît triomphant, commence avec la Réforme et a pour terme la dissolution de la dogmatique chrétienne proprement dite dans la philosophie générale de l'esprit humain (voy. les autres volumes de l'*Histoire de l'Eglise* de Baur publiés après sa mort : *Die christliche Kirche vom 4ten bis zum 6ten Jahrhundert*, 1859 ; *id. des Mittelalters*, 1861 ; *id. der Neuern Zeit*, 1863 ; *id. des 19ten Jahrhunderts*, 1862). Telles sont les simples et grandes lignes de ce système

monumental. Jamais point de départ plus humble; jamais conclusion plus large et plus universelle. Le conflit que Baur avait découvert et signalé dans la première Eglise de Corinthe entre quelques obscurs partisans de Pierre et de Paul, s'est étendu non-seulement à l'âge apostolique, mais à toute l'histoire de l'Eglise chrétienne; il a fini par l'enfermer et l'expliquer tout entière.

V. Mais il en est des systèmes de la pensée humaine comme des organismes dans la nature. Quand la plante a atteint sa pleine croissance et donné son fruit, il ne lui reste plus qu'à mourir. Le grand ouvrage de Baur sur les trois premiers siècles de l'Eglise qui devait prévenir la dissolution de son école, ne fit que la précipiter. Ceux qui s'étaient le mieux pénétrés de la pensée du maître et la développaient avec le plus de conséquence, comme Zeller et Schwegler, n'avaient plus rien à dire en théologie, puisque celle-ci s'évanouissait dans le courant de la philosophie générale. Aussi prennent-ils le parti de se consacrer à cette dernière. Après sa brillante étude sur l'origine des Actes des Apôtres (*Die Apostelgeschichte kritisch untersucht,* 1854), Zeller ne s'occupe plus de théologie et se met à écrire une histoire de la philosophie grecque; Schwegler se tourne du côté de l'histoire romaine. Les autres disciples de Baur qui poursuivent leurs études théologiques, s'émancipent de plus en plus et travaillent à l'envi à la révision de la critique de Baur et à la réfutation de son système. Ritschl, qui déjà dans la première édition de son histoire de l'ancienne Eglise catholique (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche,* 1850), avait corrigé les prémisses de Baur en faisant sentir ce qu'avaient de vague et de mal défini les termes de paulinisme et de judéo-christianisme, rompt définitivement ses attaches dans la seconde édition du même ouvrage (1857) et rentre dans les anciens sentiers. Hilgenfeld et Volkmar s'échappent par une autre issue; ils arrachent la critique biblique à la logique hégélienne qui l'opprimait chez Baur et préconisent une méthode plus littéraire et plus historique. S'ils se montrent plus hardis que leur maître en quelques points, ils font sur d'autres des rétractations qui ruinent les bases critiques du système. Volkmar démontre la priorité de l'évangile de Marc. Hilgenfeld restitue à l'apôtre Paul la première épître aux Thessaloniciens, l'épître aux Philippiens et celle à Philémon. En même temps le quatrième évangile, dont Baur plaçait la composition vers l'an 170, est reculé jusqu'aux premières années du second siècle, et les Synoptiques jusque vers l'an 70 ou 80. En 1857, les *Theologische Jahrbücher* cessent de paraître. A Tubingue même, sous la puissante influence d'un nouveau professeur, C. Beck, il se fait une grande réaction contre l'intellectualisme de Baur, et ce dernier voit la solitude se faire autour de lui, tandis que la jeunesse théologique afflue auprès de son rival. Aussi peut-on dire que, lorsque le grand professeur mourut en 1860, son école spéciale acheva de mourir avec lui. Dès ce moment, Baur et ses idées sont entrés dans l'histoire, et celle-ci peut aujourd'hui porter un jugement impartial sur son œuvre et sur son génie. Les causes de cette ruine du système de Baur ne sont plus difficiles à apercevoir; elles

peuvent se réduire à trois. La première est dans le mouvement philosophique qui avait déjà emporté les principes de la dialectique de Hegel. Comme toute la conception historique de Baur était fondée sur cette dialectique, elle se trouva sans fondements le jour où celle-ci vint à disparaître. La théologie de Baur ne pouvait survivre à l'hégélianisme auquel elle avait attaché ses destinées. L'histoire, telle que Hegel et Baur l'avaient comprise, se changeait en une logique creuse dont le mouvement, sans point de départ et sans terme, avait quelque chose de monotone et de fort ennuyeux. Il était impossible que les esprits fatigués de l'abstraction ne revinssent pas aux faits concrets et ne préférassent pas le jeu tragique des passions réelles et des personnes vivantes aux transformations dialectiques de l'idée pure. Cette réaction inévitable devait être la condamnation du système historique de Baur. En second lieu, dans la critique elle-même des livres du Nouveau Testament, les conclusions de Baur, malgré l'immense érudition qui les soutenait, devaient paraître suspectes parce qu'elles ne paraissaient pas libres; elles avaient le tort d'arriver plutôt comme les déductions nécessaires d'une logique abstraite que comme les résultats d'impartiales recherches; on ne peut nier, en effet, que sur certains points elles n'aient été dictées par l'esprit de système, en ce qui touche, par exemple, l'ordre de succession et la caractéristique des évangiles et l'authenticité de quelques épîtres de Paul; aussi est-ce sur ces points que la révision a porté tout d'abord; et, comme le système était tout d'une pièce, ces rectifications auraient suffi pour lui être mortelles. Enfin, et c'est peut-être le point le plus grave, Baur n'a jamais réussi non-seulement à rendre compte, dans cette histoire des origines chrétiennes, du rôle et de l'importance de la personne de Jésus-Christ, mais même à donner sur ce sujet quelque affirmation claire et précise. Sa pensée est restée à cet endroit toujours incertaine et équivoque. A son point de vue, la personne de Jésus pouvait et devait logiquement être négligée, puisque l'idée chrétienne existait avant lui et hors de lui; mais en même temps il sentait d'instinct qu'expliquer sans elle la naissance du christianisme, n'était pas historiquement possible. De là, des efforts sincères mais impuissants pour rattacher l'idée chrétienne à cette personne et déterminer le véritable rôle de cette dernière. Quel a été le christianisme de Jésus, dans quelle mesure a-t-il influé sur la doctrine des apôtres venus après lui? Telle est la grande et fondamentale question que Baur n'a pas méconnue, mais qu'il n'a pas pu résoudre. Ses hésitations sur ce point ont duré jusqu'à la fin de sa vie; car dans le dernier article publié par lui quelques mois avant sa mort sur la *notion du Fils de l'homme* (*Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1860, Heft 3), nous retrouvons sur la conscience de Jésus et la valeur religieuse de sa personne les mêmes pensées vagues et contradictoires. Renonçant à découvrir la réalité historique, il se contente de répéter ici ce qu'il disait, dans son histoire des trois premiers siècles, de la résurrection du Sauveur : « C'est moins le fait réel et objectif que la foi intérieure des disciples qui a été la cause du développement historique du christia-

nisme. » Un semblable aveu sur un tel sujet n'est autre chose qu'une abdication. Mais en constatant la chute du système, il ne faut pas oublier les services rendus à la cause de la science par un tel homme et une telle vie. Si l'école spéciale de Baur s'est dissoute, il faut dire que, par un côté ou par un autre, la plupart des théologiens venus après lui ont profité de ses travaux et subi son influence. Aucun autre savant n'a labouré si profondément et dans toutes les directions le champ de la critique sacrée ; aucun autre, depuis Schleiermacher, n'a jeté dans le courant public plus d'aperçus nouveaux et plus de pensées fécondes ; nul n'a plus contribué à faire revivre pour nous le siècle apostolique avec la physionomie originale de ses héros, ses fécondes agitations et ses perspectives réelles. Pour pénétrer dans l'intime structure du quatrième évangile, ou pour bien sentir la vive originalité de saint Paul et la puissante logique de ses grandes lettres, le plus court chemin est encore de passer par les écrits de Baur. Le système a pu périr ; de tels mérites assurent à son nom une gloire durable. — Ouvrages de Baur : *Die Symbolik u. Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums*, 3 vol., 1824-1825 ; *Der Manichæismus*, 1831 ; *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions Philosophie*, 1835 ; *Der Gegensatz des Protestantismus u. des Catholicismus*, 1836 ; *Die Sogenannten Pastoralbriefe*, 1835 ; *Das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Jesus, eine Religionsphilosophische Untersuchung*, 1837 ; *Der Ursprung des Episcopats ; Die ignatianischen Briefe*, 1837 ; *Geschichte der Lehre von der Versœhnung*, 1838 ; *Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung*, 3 vol., 1841-43 ; *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845 ; 2e édit., avec quelques modifications, 1867 ; *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*, 1847 (ces deux grands ouvrages avaient été préparés par une série d'importantes dissertations insérées dans la *Tübinger Zeitschrift* ou dans les *Theologische Jahrbücher* de Zeller sur la glossolalie, 1830 ; le parti de Christ à Corinthe, 1831 ; le plan de l'épître aux Romains, 1836 ; sur l'évangile de Jean, 1844 ; sur l'évangile de Luc, 1846 ; etc.) ; *Das Marcus Evangelium*, 1851 ; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1847 ; *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*, 1852 ; *Das Christenthum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte*, 1853 ; *id. vom 4ten bis zum 6ten Jahrhund.*, 1859 ; *Apollonius von Tyana*, 1852 ; *An Dr K. Hase, Beantwortung des Sendschreibens : Die Tübinger Schule*, 1855 ; *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*, 1859. Les volumes suivants ont été publiés après la mort de Baur : *Die christliche Kirche des Mittelalters*, 1861 ; *id. der neuern Zeit*, 1863 ; *id. des 19ten Jahrhund.*, 1862 ; *Vorlesungen über die N. T. Theologie*, 1864 ; *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, 2 vol., 1865 et 66. En outre, Baur a inséré une série très-longue de dissertations dans trois recueils théologiques : d'abord dans la *Tübinger Zeitschrift* jusqu'en 1842, puis dans les *Theologische Jahrbücher* jusqu'en 1857 ; enfin dans la *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie* de M. Hilgenfeld, où il faut aller les chercher. Sur l'école de Tubingue on peut lire les écrits de Hase : *Die Tübinger Schule*, 1854 ; de Ulhorn, *Die Tübinger Schule*, 1859 ; de Zeller, *Die Tübinger historische Schule* (*Histor. Zeitschrift von Sybel*, 1860-1861-1862) ; de Ritschl, *Baur*

und die Tübinger Schule, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1861 et 1862; de Schmidt, *Baur und die neuere Tübinger Schule*, dans Herzog, *Real-Encycl.*, t. XXI; *Baur et les origines de l'Ecole de Tubingue*, par Samuel Berger, Strasb., 1867; *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, par E. Lichtenberger, t. III, Paris, 1873. A. SABATIER.

BAUSSET (Louis-François de), né à Pondichéry en 1748, mort à Paris en 1824. D'abord grand-vicaire à Aix, puis évêque d'Alais en 1784 jusqu'en 1790, année où cet évêché fut supprimé; incarcéré sous la Terreur; créé conseiller titulaire de l'Université en 1810; admis à l'Académie en 1816, après la composition de ses deux ouvrages historiques, et nommé cardinal en 1817. Il est connu par son *Histoire de Fénelon* (1808, 4 vol. in-8°) et son *Histoire de Bossuet* (1814, 4 vol.). Ces deux écrits, auxquels un oratorien, M. Tabaraud, a ajouté, en 1822, un *Supplément* empreint de jansénisme, se recommandent par l'étendue des informations sur la vie et les ouvrages de ces deux illustres écrivains ainsi que sur les choses de leur temps, et par l'élégance tout académique du récit; aussi Sainte-Beuve a-t-il pu dire « que de Bausset a créé chez nous la biographie vraiment littéraire. » L'auteur a eu tous les manuscrits sous les yeux. En outre il a puisé, pour l'*Histoire de Bossuet*, dans les *Mémoires* et le *Journal* manuscrits du secrétaire de ce dernier, l'abbé Ledieu (édités pour la première fois par l'abbé Guettée, 1856), mais il n'a pris que ce qui pouvait servir à la gloire de Bossuet, laissant de côté des détails moins favorables. La note de la louange règne d'un bout à l'autre de ces deux compositions historiques, et constitue un de leurs défauts. D'ailleurs la critique historique a depuis modifié sur plusieurs points le récit de l'évêque d'Alais (voir entre autres ouvrages : l'*Intolérance de Fénelon*, par O. Douen ; les *Etudes sur la vie de Bossuet*, par M. Floquet, et les *Etudes critiques* de E. Gandar). Ces réserves faites, les deux *Histoires* du cardinal de Bausset ont des mérites réels; aussi son *Histoire de Bossuet*, bien que fortement empreinte de gallicanisme, figure-t-elle en tête de la plus récente édition des œuvres de Bossuet publiée par une société d'ecclésiastiques entièrement dévoués aux principes de l'ultramontanisme (Bar-le-Duc, 1870). Le cardinal de Bausset, à le juger par ces ouvrages, est un esprit cultivé et modéré; plutôt favorable aux jansénistes, dont il n'approuve pas cependant la sévérité ni ce qu'il appelle leur « entêtement », qu'aux jésuites dont l'ambition et les principes lui déplaisent; fermement attaché aux libertés de l'*Eglise gallicane*, au point de raconter avec une sorte de lyrisme l'histoire des travaux et de la fameuse *Déclaration* de l'assemblée de 1682, dont il dit « qu'elle est un des plus beaux titres de la gloire de Bossuet et de l'Eglise de France, » à quoi les ecclésiastiques de l'édition de 1870 ripostent, en note : « Non! mille fois non! » refusant, avec Bossuet, l'infaillibilité au pape, pour la mettre dans les conciles; opposé, quant aux pratiques du culte, à toutes les nouveautés qui n'ont pas pour elles la tradition; sévère envers l'horrible massacre de la Saint-Barthélemy, mais ne blâmant point la Révocation de l'édit de Nantes; exposant les controverses de Bossuet avec les ministres protestants et donnant toujours gain de cause au premier sans aperce-

voir les points faibles de son argumentation ; en résumé esprit plus élégant que profond; historien agréable plutôt que solide critique, et dont les deux *Histoires*, malgré d'inévitables imperfections, méritent l'estime dont elles jouissent. J. BASTIDE.

BAUTAIN (Louis), né à Paris en 1796, mort en 1867, ne se destinait pas d'abord à la carrière ecclésiastique. Après sa sortie de l'Ecole normale, il professa la philosophie au collége de Strasbourg. Passionné pour l'étude et voulant tout connaître, il fit dans la faculté de cette ville des études de médecine, obtint le titre de docteur, qui vint ainsi s'ajouter à celui de docteur ès lettres qu'il avait déjà. Disciple et ami de Cousin, il vit son cours suspendu en 1825, à cause des vues trop libres qu'il y professait. En 1828 une conviction intérieure des plus sincères le poussa dans l'Eglise : il devint prêtre. Ce changement ne s'accomplit pas sans réflexions ni hésitations. Ecrivant plus de trente ans après à un jeune homme qui voulait renoncer à une position brillante pour se faire ecclésiastique, il lui disait : « J'ai passé par cette épreuve ; j'ai quitté le monde pour entrer dans l'Eglise; j'ai ressenti vos aspirations, vos inquiétudes, vos incertitudes, surtout à l'approche du jour solennel, et quand il a fallu poser par un acte public ce qui jusque-là était dans le désir et dans la pensée. » Il ajoutait : « Grâces au ciel, je n'en ai jamais eu de regret; au contraire, je me suis senti toujours plus heureux de m'être donné pleinement au service de Jésus-Christ et de son Eglise, même au milieu des contradictions les plus dures et des mécomptes de plusieurs genres, effets des circonstances et de mon inexpérience. » Nommé professeur au grand-séminaire, il s'attira les censures de son évêque pour avoir dénoncé la méthode scolastique qui présidait à l'instruction du clergé et le manque de culture scientifique qui en était le résultat. L'abbé Bautain eut d'autres démêlés encore avec l'autorité supérieure à cause des articles « à tendance hégélienne » qu'il avait insérés dans l'*Ami de la religion*. Peu soucieux de compromettre son avenir, Bautain rétracta ses hérésies (1837), et fut nommé l'année suivante professeur de philosophie et doyen de la faculté des lettres de Strasbourg. Les vues exposées dans ses cours et dans ses livres sont un mélange des idées de Kant, de Jacobi et de saint Augustin. Le théologien chez lui est beaucoup moins hardi et moins original que le philosophe. Ce qui caractérise l'abbé Bautain, c'est la sérénité de sa foi en Christ, entretenue par la lecture assidue de la Bible, et en l'Eglise. Il ne sépara jamais ces deux choses ; aussi son obéissance au saint-siége était-elle entière, absolue. A cet égard il n'y eut jamais chez lui les hésitations et les doutes qu'ont connus d'autres théologiens, le P. Gratry, par exemple, avec lequel il avait de commun une érudition variée et très-étendue. Il n'hésite pas à condamner les principes du gallicanisme et à « soumettre ses écrits, pour le fond et pour la forme, au jugement du saint-siége, dont il accepte d'avance, dit-il, les décisions. » On est quelque peu étonné de cette intrépidité d'obéissance chez un esprit si éclairé. Elle découle de sa notion de l'autorité de l'Eglise, qu'il veut absolue, et qu'il met bien au-dessus de celle de l'Ecriture. Son argumentation sur ce point est des plus

faibles. Il se borne à dire « qu'en démontrant la vérité de la révélation on prouve l'institution divine de l'Eglise qui en est le dépositaire et le héraut; » soit, mais comme cette révélation est contenue dans la Bible, l'Eglise ne peut tirer son autorité que de la conformité de son enseignement avec celui de l'Ecriture (l'abbé Bautain n'aurait pas accepté cette conséquence), à moins de prétendre que le Saint-Esprit peut inspirer à l'Eglise des maximes ou des lois qui ne se trouvent pas dans la parole de Dieu, ce qui est ouvrir la porte à l'arbitraire. Au reste la pensée de l'abbé Bautain n'est pas toujours exacte. Il assimile constamment le protestantisme avec la libre pensée ou la philosophie. « Le protestant, dit-il, veut tout apprécier à la mesure de sa raison, et respecte peu les choses qui la dépassent. » Un autre trait du caractère de l'abbé Bautain c'est la liberté de ses jugements sur les hommes et les choses de son temps. Il a le don de l'observation, la pénétration du moraliste. Il use largement de son droit de n'être pas de l'avis de tout le monde, même pour les affaires de l'Eglise. Aussi il n'approuve pas sans réserve les grands catéchismes de persévérance en usage à Paris; il blâme avec une ironie mordante l'institution des prédicateurs ambulants qui promènent pendant les Carêmes et les Avents leurs sermons d'une église à l'autre; la forme ordinaire de la prédication, qui consiste à réciter un discours écrit et appris, provoque ses critiques les plus sévères; ces titres même d'*orateur* et d'*éloquence de la chaire* le mettent en veine d'ironie et il se plaint que cette éloquence « ait son représentant à l'Académie », ce qui est un peu jeter la pierre dans le jardin du voisin, c'est-à-dire la gloire de Lacordaire et du P. Gratry. Il recommande, comme Fénelon, l'improvisation appuyée sur l'étude et la prière, aussi a-t-il intitulé le livre qu'il a consacré à ce sujet *Etude sur l'art de parler en public*, de parler, fait-il remarquer lui-même, et non réciter. En politique il blâme ceux qui identifient les intérêts de l'autel avec ceux du trône, et déclare qu'on peut être bon chrétien sous tous les régimes. Il montre que le principe de la légitimité, ou de la transmission de la puissance royale par hérédité, n'est pas le fondement unique de la monarchie ; il prend en pitié les journaux catholiques, « qui ne peuvent pas s'entendre, » et condamne en termes vifs la tentative de quelques prélats de noblesse de créer un clergé de prêtres sortis de grandes maisons, tentative qui ramènerait le clergé d'autrefois formé des cadets de famille; il lui préfère le clergé actuel, sorti des rangs du peuple « et qui a tant de peine à vivre qu'il a appris à vivre de peu et honnêtement. » Cette liberté de jugement a pu lui amener quelques-uns des mécomptes auxquels il est fait allusion plus haut. Elle n'empêcha pas cependant ses mérites et sa piété de l'élever à de hautes dignités dans l'Eglise; il fut tour à tour vicaire général de Paris et de Bordeaux, professeur de théologie à la Sorbonne, et supérieur de la maison de Juilly. Sa prédication, « solide et pieuse, » disait monseigneur Darboy, plutôt que brillante, fut goûtée des esprits sérieux. Ses nombreux ouvrages traitent presque exclusivement des questions de philosophie et des questions de morale ou plutôt de vie chrétienne. Son principe philosophique est que la

raison doit accepter les lumières de la révélation, au lieu de les repousser comme le font toutes les philosophies, sans en excepter le spiritualisme. Le caractère de ses ouvrages de morale c'est la préoccupation constante d'introduire les principes du christianisme dans tous les états et les détails de la vie, principalement de la vie contemporaine, ce qui leur donne un grand intérêt d'actualité. Ils abondent en vues généralement exactes et profondes ; on y regrette quelquefois un peu de banalité, une tendance marquée à la casuistique, des répétitions fréquentes, et surtout le charme d'un grand et beau style. Celui de l'abbé Bautain, quelquefois vif et ému, est généralement long et un peu lourd. La pensée, chez lui, est bien supérieure à la forme qu'elle revêt. Sa piété, profondément biblique, mérite tout respect. — Voici ses principaux ouvrages : *Psychologie expérimentale*, 1834, 2 vol.; *Philosophie morale*, 1842, 2 vol.; *Philosophie du christianisme*, 2 vol.; *La Religion et la Liberté considérées dans leurs rapports*, 1848; *La Belle Saison à la campagne*, 1858; *La Chrétienne de nos jours*, 1859; *La Conscience ou la règle des actions humaines*, 1860; *Le Chrétien de nos jours*, 1861; *Méditations sur les Epîtres et les Evangiles*, 1863, etc.

J. Bastide.

BAVIÈRE (Histoire religieuse). La Bavière a été en Allemagne le plus ferme soutien de l'Eglise de Rome. Comme son théologien, le Dr Jean Eck, dans les conférences et les colloques, de même, dans les affaires politiques, les ducs de Bavière ont été les champions les plus ardents de la papauté. Le clergé, et surtout le clergé régulier, était puissant dans ce pays, où il possédait, à l'époque de la Réforme, de grands biens : « Si tu sors de Munich, est-il dit dans un pamphlet du temps, demande à qui appartiennent ces terres, et l'on te répondra : A nos gracieux seigneurs de Degernsee, de Chiemsee, de Saunersee ; de sorte que la moitié de la terre de Bavière appartient aux ecclésiastiques. » Cependant la Réforme y pénétra très-tôt et s'y propagea rapidement ; beaucoup de prêtres s'y rallièrent et les Etats mêmes lui furent favorables. On partageait en Bavière les antipathies que toute l'Allemagne éprouvait pour la papauté ; les ducs eux-mêmes étaient mécontents de voir la juridiction ecclésiastique empiéter sans cesse sur les affaires temporelles, de sorte que le duc Guillaume, qui du reste n'était pas alors en très-bons termes avec l'empereur, ne fit d'abord aucune opposition sérieuse aux doctrines nouvelles. Mais en 1521, après la diète de Worms, où Luther fut mis au ban de l'empire, ces dispositions changèrent. Eck surtout excita le duc contre les protestants, et d'un autre côté, les ordres monastiques, qui craignaient pour leurs possessions, contribuèrent de leur mieux à ranimer le zèle religieux du prince. L'université d'Ingolstadt elle-même finit par reconnaître qu'elle ne pourrait se défendre de la contagion sans l'intervention du pouvoir. Les maîtres les plus fanatiques, Jean Eck, François Burkhardt et George Hauer s'efforcèrent de l'obtenir, et ils furent puissamment secondés par le chancelier Léonard Eck, un des hommes politiques les plus actifs et les plus influents de l'époque. Les ducs rendirent alors, le mercredi des Cendres, 5 mars 1522, une ordonnance portant que, sous

les peines les plus sévères, il serait défendu à tous les sujets d'abandonner la foi des ancêtres; tous les fonctionnaires reçurent l'ordre d'appréhender au corps les récalcitrants, tant ecclésiastiques que laïques, et d'en faire rapport aux ducs (*Erstes bairisches Religionsmandat, München am Eschermittiche angeender Vassten*). Mais malgré toutes les mesures de rigueur, le mouvement religieux ne se ralentit point; les évêques eux-mêmes, se sentant menacés dans leur autonomie, ne prêtaient pas au pouvoir séculier tout l'appui désirable, et bien souvent ils renvoyaient sans aucune condamnation les luthériens arrêtés par les fonctionnaires et traduits devant leur tribunal. Les ducs chargèrent alors (1523) le Dr Eck d'aller à Rome pour porter plainte contre les évêques auprès du pape Adrien VI et pour demander une extension des pouvoirs ducaux dans les actions judiciaires contre les hérétiques. Malgré la réclamation que les évêques bavarois envoyèrent à Rome (déc. 1523), Adrien VI, ne pouvant rien refuser au plus orthodoxe des docteurs, accorda, par une bulle, à une commission ecclésiastique instituée pour cet effet, le droit de dégrader et de livrer au bras séculier, sans le concours des évêques, tout ecclésiastique reconnu coupable d'hérésie; en même temps il concéda aux ducs de Bavière la cinquième partie des revenus de l'Eglise (Seckendorf semble penser que ce fut pour cinq ans seulement), parce que « ils se sont engagés à prendre les armes contre les perfides ennemis de la foi orthodoxe ». Le Dr Eck n'a donc pas seulement été un adversaire acharné de Luther; il a encore exercé en Bavière une très-grande influence sur l'Etat aussi bien que sur l'Eglise; et, en y constituant une autorité indépendante de l'épiscopat, et toute entre les mains du pouvoir séculier, il a fondé l'alliance entre les ducs, l'université d'Ingolstadt et la papauté, alliance qui a permis d'arrêter le mouvement national en Bavière. Les luthériens ressentirent bientôt les effets de cette alliance. Dès l'année 1524, Luther écrivait : « *Dux Bavariæ sævit ultra modum occidendo, profligando, prosequendo totis viribus Evangelium;* » et le 30 octobre de la même année : « *In Bavaria multum regnat crux et persecutio verbi, etiam non palam seminati, ita sæviunt illi porci, sed sanguis fusus suffocabit eos.* » On rechercha en effet les luthériens partout où l'on pouvait les découvrir. Tous les chemins furent gardés pour surprendre ceux qui se rendraient aux prédications du voisinage; ceux qui étaient pris durent payer de fortes amendes; puis, comme on accusa le duc de sévir par intérêt, on leur infligea d'autres peines. A Landsberg neuf hommes furent condamnés à mourir par le feu (1526); à Munich, vingt-neuf autres, à mourir par l'eau. C'est alors aussi que périt Léonard Kaiser, qui était venu de Wittemberg à Schærding (près de Passau) pour voir son père mourant; dénoncé par le prêtre de l'endroit, il fut jeté dans les prisons de Passau et, malgré les supplications de l'électeur de Saxe et de plusieurs autres princes, il dut monter sur le bûcher. Ses dernières paroles furent : « Jésus, je suis à toi, donne-moi le salut » (Seckendorf, *Commentarius de Lutheranismo*, l. II). — Mais la puissance des ducs de Bavière ne s'étendait pas alors sur toute la Bavière actuelle, dont une partie, qui n'a été jointe à ce pays que dans

notre siècle seulement, constituait alors des villes libres ou des territoires indépendants ; là la Réforme eut son histoire à part et elle y put souvent se développer et s'établir librement. A Nuremberg l'Evangile fut prêché par Dominique Sleupner, André Osiander, Thomas Venator, qui adressèrent au conseil de la ville un avis (*Bedenken*) sur la question religieuse, puis par les prévôts de Saint-Sébald et de Saint-Laurent, George Bessler et Hector Bœhmer. En 1534, à la fête de Pâques, au moment même où la diète était assemblée à Nuremberg, quatre mille personnes y reçurent la communion sous les deux espèces ; dans ce nombre il y avait plusieurs personnages officiels (*des Reichs Personen*) et la sœur même de l'archiduc Ferdinand, Isabelle, reine de Danemark. Ferdinand fut fort effrayé de cette démonstration : « Je ne sais trop, dit-il, comment tout cela finira. » Il s'en plaignit au conseil de la ville; celui-ci lui répondit avec hardiesse « qu'il ne voulait pas consentir plus longtemps à des abus antichrétiens, mais s'attacher fidèlement à la Parole de Dieu. » Les membres les plus influents du conseil, tels que Jérôme Ebner, Christophe Scheurl, Jérôme Baumgærtner, le secrétaire Lazare Spengler et autres, étaient déjà gagnés à la cause de l'Evangile. Mais ce qui caractérise l'établissement de la Réforme à Nuremberg, c'est la prudente lenteur avec laquelle les innovations furent introduites. On administra le baptême en langue allemande, mais en conservant tout l'ancien rituel. On abolit sans doute les prières à la Vierge, mais on remplaça l'*Ave Maria* par cette formule plus évangélique : « *Je te salue, Jésus-Christ, roi de grâce ;* etc. » En 1529 Nuremberg prit part à la protestation de Spire et se prononça, au colloque de Marbourg, contre l'union avec les zwingliens; en 1530 elle apposa sa signature à la confession d'Augsbourg. A Nördlingen, c'est Billican qui établit le culte évangélique. A Augsbourg le papisme fut attaqué dès 1521 par Jean Frosch, secondé par Etienne Agricola, Urbain Regius, et, depuis 1530, par le théologien strasbourgeois Wolfgang Musculus. Luther se plaignait fort des tendances zwingliennes des prédicateurs d'Augsbourg. En 1534 le conseil de la ville rendit un décret portant qu'on cesserait à l'avenir de célébrer la messe dans les églises et chapelles de la cité, sauf le dôme, aussi longtemps qu'on n'aurait pas prouvé qu'elle est conforme aux Ecritures. Les chanoines et les prêtres quittèrent alors la ville et furent bientôt suivis par les religieuses et par les moines mendiants, dont on ferma le couvent (Seckendorf, *Commentarius*, l. III). A Ratisbonne, où l'influence de la Bavière avait longtemps empêché la Réforme, le culte évangélique ne fut établi qu'en 1542 ; le premier prédicateur évangélique fut l'éloquent Erasme Zollner (*der beredte Pfaff*). L'Autriche protégea alors la ville contre la Bavière ; le 14 octobre on put y célébrer la communion sous les deux espèces, et l'on acheva aussitôt après l'organisation de l'Eglise évangélique. Un élève de l'école de Wittemberg, le Dr Napp, y fut le premier surintendant. Les ducs de Bavière durent se contenter d'empêcher leurs sujets d'apporter leurs denrées à Ratisbonne ; mais la ville supporta vaillamment ces vexations. « Peu importe, disait-on, qu'il arrive un peu moins de beurre sur le marché. » La doctrine évangélique pénétra dès 1520 dans la ville

épiscopale de Bamberg, administrée par l'évêque pieux et intelligent George de Lindenbourg, qui s'entourait de savants, mais qui mourut trop tôt pour la cause de l'Evangile (1522). Le luthéranisme trouva encore un autre appui dans cette ville, le grand-maître de Bamberg, Jean de Schwarzenberg, jurisconsulte et lettré aussi savant que pieux. L'évêque de Wurtzbourg, Laurent de Bibra, avait reçu, en 1518, Luther qui se rendait à Heidelberg, et lui avait témoigné beaucoup de bienveillance ; mais lui aussi mourut trop tôt (1519), de sorte que la Réforme ne put triompher dans cette ville. — Dans la vieille Bavière, par contre, la réaction contre le protestantisme s'accentua de plus en plus. Non content de combattre l'hérésie dans ses propres Etats, le duc Guillaume, resté seul après la mort de son frère Louis, poussa Charles-Quint à prendre les armes contre les protestants. Dans la guerre de Smalkalde, rien ne fut plus funeste à ces derniers que l'intervention indirecte du duc Guillaume, qui, en s'alliant secrètement à l'empereur, tout en gardant à l'égard des protestants les dehors de la bonne amitié, contribua peut-être plus que tout autre à l'effondrement de leur puissance. L'armée protestante avait été placée sous le commandement d'un vieux capitaine plein d'expérience, Sébastien Schærtlin de Burtenbach ; celui-ci allait attaquer les Impériaux qui n'étaient ni concentrés, ni entièrement prêts à entrer en lutte, et surprendre l'empereur à Ratisbonne, ce qui eût probablement décidé du sort de la campagne, lorsque les princes lui défendirent de franchir les frontières de la Bavière, de peur de mécontenter le duc ; Charles-Quint eut donc le temps de rassembler ses forces, et l'on connait l'issue désastreuse de la guerre. En 1549 Guillaume appela les jésuites, qui s'emparèrent de l'enseignement théologique à l'université d'Ingolstadt, et acquirent une influence très-grande en devenant les confesseurs et les conseillers des princes. A l'avénement d'Albert V le Magnanime (1550-79) les neuf dixièmes de l'Allemagne avaient abandonné Rome ; la Bohême était protestante ; dans l'archiduché d'Autriche, la trentième partie à peine de la population était restée fidèle à la vieille Eglise, qui ne pouvait plus compter que sur la Bavière et le Tyrol ; aussi Canisius compare-t-il ces derniers à Juda et à Benjamin, après le schisme des dix tribus. Cependant même en Bavière il s'était formé, dans la noblesse, un parti luthérien. Les abus de l'Eglise romaine étaient si évidents que le duc Albert alla jusqu'à promettre à ses Etats la coupe des laïques (1556). Bien plus, il envoya au concile de Trente son conseiller Paumgartner, chargé de demander, au grand scandale des prélats assemblés, la communion sous les deux espèces et le mariage des prêtres, cette concession, disait-il, étant le seul moyen de retenir son peuple dans l'obéissance de Rome ; à la fin du concile (1564) Pie IV accorda en effet à la Bavière la communion sous les deux espèces (Thiersch, *Luther, Gustav Adolf u. Maximilian I von Bayern*). Mais étant tombé sous l'influence de l'Autriche et des jésuites, Albert perdit toute modération et devint à son tour persécuteur ; il permit d'établir une véritable inquisition, « produit de l'envie et du venin, » et obligea les fonctionnaires d'adhérer à la foi du concile de Trente ; quiconque n'allait pas à la messe était emprisonné,

mis à la gène, exilé, et perdait la moitié de ses biens. C'est alors que Brenz et Amsdorf écrivirent aux protestants de Bavière des épîtres consolatoires. Sous Guillaume V, élève des jésuites, et sous son fils Maximilien Ier, la persécution alla en croissant. La Bavière devint le centre du romanisme en Allemagne et le fanatisme clérical n'y connut plus de bornes, surtout lorsqu'après la mort de l'empereur Maximilien II le duc de Bavière se vit soutenu par l'Autriche. En 1609 Maximilien Ier constitua à Munich la *Ligue* catholique, opposée à l'*Union* des protestants. Lorsqu'éclata la guerre de Trente ans, il s'avança jusqu'à Prague, et c'est à lui surtout qu'est due la victoire de la Montagne-Blanche. Plus tard il céda le commandement de son armée au fameux Tilly. En récompense de ses services, Maximilien fut investi du Palatinat et reçut le chapeau d'électeur. Les victoires de Gustave-Adolphe procurèrent un temps de répit aux protestants de la Bavière; mais après la défaite de Nördlingen (1634) et la prise d'Augsbourg (1635), les persécutions recommencèrent. Le traité de Westphalie confirma Maximilien dans la dignité électorale et dans la possession du Palatinat supérieur; à ce dernier était assurée la liberté religieuse, mais Maximilien refusa toujours de la lui accorder réellement. — Rome régnait alors en maîtresse dans la Bavière; mais le jour vint où son joug pesa même à d'aussi bons catholiques que l'étaient les électeurs de Bavière. Maximilien-Joseph Ier commença à réagir contre cette domination; il enleva aux jésuites la censure, réforma les couvents et améliora l'instruction. Cependant ce n'est qu'à la fin du dix-huitième siècle, sous Maximilien-Joseph II et sous le ministère Montpelar, que l'on accorda enfin aux protestants la liberté religieuse. Beaucoup de couvents furent supprimés et l'on fonda un grand nombre d'écoles. L'annexion des nouveaux territoires, en grande partie protestants, donna une plus grande importance à l'Eglise évangélique, qui fut reconnue, par la constitution de 1818, à l'égal de l'Eglise romaine; cependant on lui interdit le nom d'*évangélique*, de sorte qu'elle porte officiellement celui d'Eglise *protestante*. Dans le Palatinat, l'Union entre luthériens et réformés fut établie en 1819, sur la même base dogmatique que dans le grand-duché de Bade. Comme ce dernier aussi, le Palatinat bavarois est devenu la conquête presque incontestée du *Protestantenverein* et le champ d'expériences du radicalisme religieux. Dans le reste de la Bavière, l'Eglise évangélique est restée luthérienne; l'université d'Erlangen a beaucoup contribué à y maintenir l'attachement à la doctrine et aux traditions luthériennes, et est devenue un foyer de science et de piété pour la Bavière et pour toute l'Allemagne (Seckendorf, *Commentarius de Lutheranismo;* Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter d. Ref.;* Thiersch, *Luther, Gustav Adolf u. Maximilian I v. Bayern*).

CH. PFENDER.

BAVIÈRE (Statistique religieuse). La Bavière fut longtemps un Etat presque exclusivement catholique. Les changements territoriaux de la période napoléonienne amenèrent l'annexion à ce pays de provinces où les protestants étaient assez nombreux. Mais la majorité restait aux catholiques, qui en usèrent et abusèrent jusqu'aux changements qu'en-

traîna en Allemagne la guerre de 1866. Depuis lors, le pouvoir a passé aux éléments anticléricaux, qui font rudement peser leur autorité sur les catholiques et les luthériens. Le recensement de 1875 attribue à la Bavière une population de 5,022,904 habitants ; mais les résultats relatifs aux cultes ne sont pas encore publiés et nous devons nous en tenir à ceux de 1871 qui constatent 3,464,364 catholiques, 1,342,592 protestants, 5,453 membres d'autres dénominations chrétiennes (dont 3,820 mennonites, 360 irvingiens, 246 catholiques grecs, 217 vieux-catholiques, 72 anabaptistes, 63 anglicans, 623 adhérents de la *Freie Religion*), 50,662 israélites et 379 personnes se rattachant à d'autres cultes non chrétiens, soit en résumé 71 0/0 de catholiques et 28 0/0 de protestants. Les résultats de 1871 seront sans doute assez analogues pour 1875, sauf pour les vieux-catholiques dont le nombre s'est accru considérablement. L'autorité centrale des cultes est le ministère de l'intérieur pour les affaires d'Eglise et d'écoles. Le budget de 1876-1877 attribue (pour deux ans) aux cultes et à l'instruction publique réunis une somme de 19,884,677 marcs (environ 25,000,000 de francs). — A. Eglise catholique : Les rapports de l'Eglise et de l'Etat sont régis par le concordat du 5 juin 1817. Le royaume est divisé actuellement en huit diocèses : l'archevêché de Munich-Freysing (évêché au huitième siècle, archevêché le 5 juin 1817) avec les trois évêchés suffragants d'Augsbourg (quatrième siècle), de Passau (huitième siècle) et de Ratisbonne (huitième siècle), et l'archevêché de Bamberg (évêché le 1er novembre 1007, archevêché le 5 juin 1817) avec trois évêchés suffragants : Würtzbourg (huitième siècle), Eichstaëdt (huitième siècle) et Spire (quatrième siècle?). A chaque cathédrale est joint un chapitre composé d'un prieur, d'un doyen, de huit à dix chanoines et de six vicaires capitulaires. Ces huit diocèses se divisent en 171 décanats et 2,756 paroisses. Le clergé est assez nombreux, car il y a un prêtre par 464 âmes. Les couvents tant d'hommes que de femmes ne dépassent guère le nombre de 60, avec un peu plus de 1,000 religieux et religieuses. Le clergé catholique étudie dans les séminaires diocésains au nombre de huit et dans les deux facultés de théologie catholique de Munich et de Würtzbourg. La première compte (octobre 1876) 9 professeurs et 80 étudiants, la seconde 8 professeurs et 119 étudiants. Les traitements du clergé sont assez modestes ; les plus élevés sont naturellement ceux des prélats qui touchent l'archevêque de Munich 20,000 florins, celui de Bamberg 15,000, les évêques de 8 à 10,000.—B. Les vieux-catholiques bavarois sont, d'après le compte rendu fait au synode de Bonn le 7 juin 1876, au nombre de 10,110 formant 31 paroisses. — C. L'égalité civile et politique avec les catholiques est garantie aux protestants par la constitution de 1818. Dans le Palatinat les deux Eglises luthérienne et réformée sont unies depuis 1818 ; dans les autres provinces, les protestants se rattachent en majorité au luthéranisme. Ils sont en majorité dans trois provinces sur huit (Palatinat, Haute et Moyenne Franconie). L'autorité centrale des luthériens est le consistoire supérieur de Munich, composé d'un président, de 4 conseillers ecclésiastiques et d'un conseiller laïque. Deux consistoires provinciaux à Ansbach et à Bayreuth, sont

soumis au consistoire supérieur ; ils ont au-dessous d'eux 37 décanats avec 1,036 pasteurs. Il y a de plus dans les mêmes provinces 138 pasteurs réformés. Le Palatinat renferme 14 décanats, ressortissant au consistoire uni de Spire, composé d'un président, de deux conseillers ecclésiastiques et d'un conseiller laïque. Les pasteurs font leurs études à la faculté d'Erlangen, qui compte (octobre 1876) 9 professeurs et 136 étudiants. — Bibliographie : *Almanach de Gotha* 1877 ; *Hof- und Staatshandbuch des Königreichs Bayern*, 1876 ; F. Martin, *The Statesman's Yearbook* 1877, etc. E. VAUCHER.

BAXTER (Richard), l'un des théologiens les plus distingués du non-conformisme anglais, naquit dans le village d'Eaton-Constantine (Shropshire), le 12 novembre 1615. Il eut de bonne heure sous les yeux dans sa paroisse natale le spectacle de la précoce décrépitude de l'Eglise établie, desservie trop souvent par des ministres qui n'avaient ni piété ni même moralité. L'influence d'une famille pieuse contrebalança heureusement cette influence pernicieuse d'une Eglise démoralisée. Il y apprit ce type de piété auquel on donnait le nom de *puritain*, et qui n'était le plus souvent que le retour pur et simple à l'austérité de la vie évangélique. L'état précaire de sa santé et les ressources limitées de sa famille ne lui permirent pas de faire des études régulières, et la haute culture universitaire lui manqua. Mais il y suppléa en grande partie par un travail personnel mis au service d'une intelligence supérieure. Il reçut l'ordination épiscopale à l'âge de vingt-trois ans ; mais l'exercice même du ministère dans une paroisse et les tracasseries qu'il y rencontra à l'occasion de ce qu'on appelait le serment de l'*Et cætera* développèrent chez lui des convictions non-conformistes, qui ne sortirent jamais toutefois des bornes d'une sage modération. En 1640 il devint pasteur à Kidderminster, dans le comté de Worcester, et ce fut là que s'écoula la plus grande partie de son ministère. Il fut pourtant, pendant plusieurs années, éloigné de sa paroisse, ayant accepté la charge de chapelain dans l'armée du parlement (1642), charge qu'il ne déposa qu'en 1646, contraint par le mauvais état de sa santé. Attaché à la royauté et à l'ordre ecclésiastique, Baxter eut à souffrir toutes sortes de contrariétés au milieu de cette armée dont les tendances républicaines s'accentuaient toujours plus et où « les disputes théologiques faisaient rage du matin jusqu'au soir ». Ce fut au sortir de cette vie agitée des camps et dans les loisirs prolongés que lui fit la maladie qu'il composa son meilleur ouvrage, le *Repos éternel des saints* (*The Saint's Everlasting Rest*). Il assista du fond de sa paroisse aux péripéties de la Révolution, désapprouva hautement l'exécution de Charles Ier, conserva jusqu'au bout une attitude de défiance à l'égard de Cromwell qui chercha vainement à le gagner à sa cause, et salua avec bonheur le retour de la royauté. Déjà célèbre par ses écrits et par ses talents de prédicateur, Baxter joua un certain rôle dans le rappel des Stuarts. Il eut une entrevue avec Monk, et pour calmer les scrupules qui se manifestaient, il répandit dans le public des lettres à lui adressées par les pasteurs français, Daillé, Drelincourt et Raimond Gaches, qui donnaient à Charles II des certificats de protestantisme en bonne forme. Le roi lui témoigna sa reconnaissance

en faisant de lui l'un de ses chapelains. Baxter employa son influence à essayer de rapprocher les épiscopaux et les presbytériens. Dans la querelle qui les divisait, il prit une position moyenne et conciliante ; il prépara une liturgie révisée, qui faisait disparaître du *Prayer Book* les parties auxquelles objectaient le plus les presbytériens. Malheureusement l'infatuation des évêques fit avorter cette tentative. Baxter, qui avait refusé, au cours des négociations, un siége épiscopal qu'on lui offrait, ne put pas même obtenir qu'on lui rendît sa modeste cure de Kidderminster. En 1661 l'*Acte d'uniformité* vint montrer comment la cour et le parlement entendaient faire de la conciliation. Le 24 août 1662, deux mille pasteurs sortirent de l'Eglise. Baxter, qui pendant deux ans avait travaillé à faire une place au puritanisme dans l'enceinte de l'Eglise établie, fut le premier à donner le signal de cette rupture définitive. Forcé d'interrompre son ministère public, il trouva une retraite à Acton, puis à Totteridge, près de Londres, où il travailla à plusieurs ouvrages, spécialement à son grand *Methodus Theologiæ*. Après dix ans de retraite, il put enfin, en 1672, prêcher de nouveau publiquement à Londres. Mais la persécution, un moment ralentie, reprit bientôt contre les non-conformistes, et les dernières années de Baxter furent assombries par des tracasseries de toute sorte. En 1685 il fut traduit devant le juge Jeffries, pour répondre au sujet de quelques passages de sa *Paraphrase du Nouveau Testament* que l'on avait trouvés malsonnants. Il fut traité avec une brutalité révoltante par ce triste magistrat, qui le fit condamner à l'amende et à la prison. Après dix-huit mois d'emprisonnement, il fut relâché par l'intercession de lord Powis, et on lui fit grâce de l'amende. L'accession de Guillaume III au trône d'Angleterre mit fin à ces persécutions et ouvrit une ère de tolérance, sinon encore de liberté. Baxter put finir sa vie en paix. Il mourut à Londres le 8 décembre 1691. Baxter a publié un grand nombre d'ouvrages de théologie et d'édification. Sa théologie peut être définie la théologie de la modération ; il combattit l'ultra-calvinisme et essaya, dans son système, de sauvegarder à la fois la prescience divine et la liberté humaine. Ses ouvrages théologiques ne sont plus guère lus aujourd'hui. Mais ce qui reste de lui ce sont plusieurs traités d'édification pleins de mouvement et de vie, dont la piété anglaise se nourrit toujours. Quelques-uns ont été traduits en français, le *Repos des saints*, la *Voix de Dieu*, les *Aphorismes sur la justification*, etc. La meilleure édition de ses œuvres est celle d'Orme (Londres), avec une biographie. Mentionnons parmi ses biographes : Calamy (Londres, 1713), Gerlach (Berlin, 1836), Schmidt (Leipzig, 1843). Nous avons en français : *Baxter et l'Angleterre religieuse de son temps* (par Mark Wilks (?), Paris, 1840). Un ami de Baxter publia peu après sa mort, son autobiographie, sous le titre de *Reliquiæ Baxterianæ*, Londres, 1696. MATTH. LELIÈVRE.

BAYEUX (Calvados) [*Bajocæ*, *Bajocum*, Baex], évêché suffragant de Rouen. Saint Exupère (saint Soupir, saint Spire) est l'apôtre du pays Bessin ; il vivait vers l'an 400, ses reliques sont à Corbeil. Parmi ses successeurs on nomme saint Leu, saint Manvieu, saint Vigor, qui a donné son nom à une abbaye bâtie sur le mont Phaunus, saint Regno-

bert qui construisit la cathédrale. Gereboldus († 691) châtia l'ingratitude de ses ouailles en les affligeant d'un mal d'entrailles, le *mal Saint-Gerbaut*. Eudes de Conteville, frère utérin de Guillaume le Conquérant, occupa l'évêché de 1050 à 1097; ce prélat intrigant, qui avait été à Hastings et était comte de Kent, prétendit en 1085 à la dignité de pape. Son frère le fit jeter en prison; il mourut après une vie agitée. Il avait consacré en 1080 sa splendide cathédrale, dédiée à Notre-Dame; les célèbres monastères de Saint-Etienne et de la Trinité de Caen (*Cadomus*) avaient été peu avant fondés par le duc Guillaume et son épouse Mathilde. Le cardinal d'Ossat fut évêque de Bayeux (1600-1604). — Voy. J. Lair, *Orig. de l'év. de B.*, Bibl. de l'Ec. des Chartes, 1862 et 1863; Hermant, *Hist. du dioc. de B.*, Caen, 1705, in-4°; *Gallia Christiana*, XI; Fisquet, *La France pontificale*. S. Berger.

BAYLE (Pierre), célèbre critique et philosophe, né au Carlat, dans le comté de Foix, le 18 novembre 1647, mort le 28 décembre 1706, a exercé par ses ouvrages, presque tous traduits en plusieurs langues, une grande influence sur les lettres et la philosophie de l'Europe. Fils d'un ministre de l'Evangile, on le trouve d'abord, quand il a terminé à Puylaurens ses premières études, élève des jésuites à Toulouse, instruit par eux dans la vieille philosophie du moyen âge que l'on prenait dans ce temps-là pour la doctrine d'Aristote, et un moment converti au catholicisme; puis, relaps, il est obligé de quitter la France et se réfugie à Genève, où, tout en occupant le modeste emploi de précepteur pour gagner sa vie, il a l'occasion de s'initier à la doctrine de Descartes, le nouveau réformateur des études philosophiques. Alors s'ouvre pour lui une difficile et glorieuse carrière, une vie de travail, d'activité et d'incessante agitation, dont les deux grandes étapes sont Sedan et Rotterdam. Ses nombreux adversaires, avec un égal mépris de l'évidence et du sens commun, l'ont accusé tantôt de mauvaise foi et d'ignorance et tantôt d'incrédulité révoltante. Ils lui reprochent surtout, à propos de sa conversion, ce qu'ils appellent sa versatilité. Cousin même va jusqu'à dire qu'il s'était décidé dans les derniers temps de sa vie à redevenir catholique pour rentrer en France. Mais il est certain que cette dernière accusation ne s'appuie que sur des calomnies, et en particulier sur ce qu'a écrit Jurieu. Quant à sa première conversion, il est vrai, c'est lui-même qui l'avoue, qu'elle a eu lieu pendant son séjour chez les Pères jésuites. Son erreur dura dix-sept mois. Mais il la comprit lui-même et sortit de l'Eglise catholique comme il y était entré, de son plein gré. Quelques années après, espérant qu'on aurait oublié pendant son long séjour à Genève son abjuration, il revenait, s'arrêtant d'abord à Rouen, puis à Paris et enfin à Sedan, après avoir obtenu au concours, en 1675, la chaire de philosophie à l'Académie protestante de cette ville. Son cours, rédigé et complété en deux ans, a été conservé dans la grande édition de ses *Œuvres diverses*, imprimées à La Haye (1727-1741), en 4 volumes in-folio. C'est, avec une remarquable érudition et un talent de dialecticien très-spécial à l'auteur que Voltaire appela plus tard « le premier dialecticien du monde », Descartes pour la méthode, comme on pouvait s'y attendre

d'après la direction de ses études, et pour le fond des idées, Aristote, quelquefois même Malebranche. Il comprend quatre parties : 1° la logique, avec des subdivisions assez semblables à celles de Port-Royal et de Gassendi, car elles ont une source commune, l'*Organum;* 2° la morale; 3° la physique; 4° la métaphysique. Les deux dernières parties sont les plus développées et contiennent ce qu'il y a de plus original dans tout le système. On a dit de Bayle qu'il fut « le grand journaliste de son temps ». Il est en effet critique et polémiste par goût et par vocation. Il a toujours besoin d'exercer sa plume alerte et vive en donnant son avis sur l'affaire du jour. A Sedan, à l'occasion d'un procès célèbre, il se fait, devant le public, l'avocat de François-Henri de Montmorency, duc de Luxembourg, accusé de sorcellerie, et il répond par ses *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* au ministre Poiret, mystique, enthousiaste de mademoiselle Bourignon et de madame Guyon. A Rotterdam où il vient d'être appelé, Louis XIV ayant fait fermer en 1681 l'Académie de Sedan, il continue, tout en occupant la chaire de philosophie et d'histoire à l'université de cette ville, ses critiques et ses controverses. Une comète qu'on vit en 1680 avait causé une alarme générale. Il publie sur ce sujet en 1682 ses trois volumes de *Pensées diverses*, suivies bientôt d'une *Addition aux Pensées*, et plus tard d'une *Continuation des Pensées*. Mais l'apparition de la comète n'est qu'un prétexte, et ce qu'il examine au fond, c'est si l'athéisme est moins dangereux que la superstition, s'il ne serait pas vrai de dire que Dieu fait des miracles pour confirmer l'idolâtrie dans le monde, en supposant que les comètes fussent un présage de malheur, et d'autres thèses très-hardies pour le temps. Dans la même année, le P. Maimbourg, jésuite, ayant publié une *Histoire du Calvinisme*, Bayle écrit en quinze jours l'une de ses meilleures et plus spirituelles réfutations, sous ce titre : *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg*. Le jésuite eut assez de crédit pour obtenir qu'on brûlât le livre de son adversaire en place de Grève, mais craignant son redoutable antagoniste, il évita de lui répondre. Un autre ennemi du professeur de Rotterdam, son collègue Jurieu, l'accusa, le combattit enfin avec tant d'acharnement qu'il finit par lui faire perdre sa place et par obtenir qu'on lui ôtât jusqu'au droit d'enseigner. Bayle venait de publier en 1684 son journal, *Les Nouvelles de la République des Lettres*. Jurieu, non pas jaloux, comme on l'a dit souvent, mais aigri, affligé d'apprendre chaque jour qu'on ne cessait de persécuter en France les protestants, s'indigna de ce qui lui semblait être chez son collègue indifférence et manque de foi. Le *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Ecriture, «Contrains-les d'entrer,» contre Louis XIV*, paraît en 1686, provoque une première réponse de Jurieu, et un peu après, celui-ci, sans provocation nouvelle, attribuant à Bayle l'*Avis aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, quoique le professeur de Rotterdam ait toujours soutenu qu'il ne l'avait pas écrit, l'accuse de trahir leurs coréligionnaires et d'être secrètement dévoué à leurs ennemis. Bayle eut beau répliquer et tourner en ridicule la *Cabale chimérique*. Il fallut renoncer à la place qu'il occupait. C'est alors que, délivré de toute autre occupation, ayant

presque renoncé à la polémique directe avec ses contemporains (il n'y revient qu'en 1704, deux ans avant sa mort, pour adresser à Leclerc, Jaquelot et King sa *Réponse aux questions d'un provincial*, sur l'accord de la foi et de la raison et touchant la Providence), il fait son *Dictionnaire historique et critique*. Ce dictionnaire, le meilleur ouvrage de Bayle, réimprimé onze fois, a été attaqué avec passion. En 1696, l'année de la première publication, le consistoire de Rotterdam décide, à la demande de Jurieu : 1° que l'auteur s'est permis des paroles obscènes ; 2° qu'il a fait de l'article *David* une diatribe contre ce roi ; 3° qu'il a prêté de nouveaux arguments aux manichéens au lieu de les réfuter ; 4° qu'il mérite le même reproche pour l'article *Pyrrhon ;* 5° qu'il a donné des louanges outrées aux athées et aux épicuriens ; 6° qu'il a pris à tort la défense de quelques papes attaqués par les théologiens de la Réforme. Joly, dans ses *Remarques critiques*, et les catholiques lui ont reproché de mauvais raisonnements dans ce qu'il dit notamment sur le *jour*, sur l'*abbaye de Fontevrault*, sur les *diables*, une trop grande liberté d'expression dans ses articles sur *Catulle*, *Horace*, *Juvénal*, *Brantôme*, *Montaigu*, les médecins, les avocats et les romans, et un détestable scepticisme, en particulier dans l'article *Abel*. Qu'y a-t-il de fondé dans tous ces reproches? On ne juge pas Bayle exactement quand on dit que son but est d'établir en général que la raison humaine étant plus capable de réfuter et de détruire que de prouver et de bâtir, il faut alors l'obliger à se captiver sous l'obéissance de la foi. Ses deux auteurs favoris furent toujours Montaigne et Plutarque. C'est dire qu'il n'appartient pas à cette école de sceptiques qui, comme Huet, Jérôme Hirnaim et même Pascal (il ne se rejetait, disait-il, dans l'excès du dogmatisme que pour échapper au scepticisme et au néant), n'insistent sur la faiblesse de la raison que pour justifier le dogmatisme le plus impérieux. Montaigne, Gassendi, voilà la famille d'esprits à laquelle Bayle appartient. C'est moins un sceptique qu'un incertain. « Mon talent, disait-il lui-même, est d'assembler des doutes. » Mais on peut comprendre, malgré ce qui a été écrit contre lui, qu'il n'aimait pas l'incertitude et la contradiction pour elles-mêmes, et penser qu'il a été assez persécuté pendant sa vie pour s'être donné la mission, dans le siècle de dogmatisme où il a vécu, d'enseigner aux hommes, en les faisant réfléchir et douter, ce qu'ils paraissaient ignorer entièrement, la tolérance. — Voy. Durevert, *Histoire de Bayle et de ses ouvrages*, 1716, in-12 ; Schœtterbeck, *Dissertatio de Petro Baylio*, Tubingue, 1719, in-4° ; Chauffepié, *Dictionnaire historique et critique pour servir de supplément à celui de Bayle*, La Haye, 1750-1756, 4 vol. in-fol. ; Dugald-Stewart, *Histoire des sciences métaphysiques*, trad. J.-A. Buchon, Paris, 1820-1823, 3 vol. ; Damiron, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. VI, 319 ; Michel Nicolas, biogr. Didot, art. *Jurieu-Joly*, *Remarques critiques*, Paris, 1750, 2 vol. in-fol. J. Arboux.

BAYONNE (Basses-Pyrénées) [*Bajona*, et jusqu'au douzième siècle, *Lapurdum*], évêché suffragant d'Auch, connu depuis 980 : à ce moment il appartenait à Arsivus Racha, évêque de Gascogne. Ses successeurs cumulèrent plusieurs dignités. Raimond Ier le Vieux (1025)

occupait les six évêchés de Bazas, d'Aire, de Dax, de Bayonne, d'Oloron et de Lescar ; le pape le contraignit à se contenter de ce dernier siége. Son successeur Raimond II (1059) réunissait encore trois évêchés. Le diocèse de Bayonne contenait, outre les archidiaconés de Labourd et de Cize, quelques vallées espagnoles que Philippe II réunit à Pampelune. La cathédrale de Notre-Dame, fondée vers 1140, fut achevée au seizième siècle. — Voy. Compaigne, *Chron. de Bayonne*, P., 1660, in-4° ; *Gallia*, I.

BAZAS (Gironde) [*Vasates*, autrefois *Cossio*], évêché suffragant d'Auch. Grégoire de Tours (*Gloria mart.*, I, 12) raconte qu'une matrone gauloise avait rapporté à Bazas une ampoule du sang de saint Jean-Baptiste, et éleva sur cette relique l'église qui est consacrée au Précurseur (cette église, d'un gothique pur, remonte au douzième siècle). Nous savons du moins qu'en 417 Bazas avait un évêque. L'histoire religieuse de la Gascogne, au dixième et au onzième siècle, est troublée par le cumul et la confusion des siéges, résultat du malheur des temps. Gombaud, Hugues, les deux Raimond, réunirent presque tous les évêchés du pays en leur personne. Les noms mêmes des évêchés, dans ces pays désolés par l'invasion des Normands et par la fuite des prêtres, avaient disparu devant le titre général d'*évêque de Gascogne*. L'évêché de Bazas fut supprimé à la Révolution (*Gallia*, I).

BÉARN (Eglises du). L'histoire ne dit pas quels furent les débuts de la Réforme dans cette province, qui relevait de la couronne de Navarre, mais on sait qu'à partir du mariage d'Henri II d'Albret avec la célèbre Marguerite de Valois, sœur de François Ier (24 janvier 1527), elle y fit des progrès. La nouvelle reine penchait, en effet, vers les idées luthériennes, et elle accueillit favorablement à sa cour plusieurs de leurs sectateurs, notamment Clément Marot, Calvin (1534), le savant et infortuné Dolet, Lefèvre d'Etaples, Gérard Roussel et autres. La non moins célèbre Jeanne d'Albret, sa fille, marcha sur ses traces, et la Réforme prit de l'extension dans le Béarn, qui fut évangélisé vers cette époque par les ministres François le Gay dit Boë Normand (sept. 1557), Martin (juillet 1579), Henri de Barran, fondateur de l'Eglise de Pau (1556), David et Théodore de Bèze. La mort d'Antoine de Bourbon, époux de Jeanne d'Albret (17 novembre 1562), laissa plus de liberté à cette dernière pour poursuivre l'œuvre de la réformation dans ses Etats. Calvin lui en rappela le devoir dans une lettre du 20 janvier 1563, en lui envoyant, pour l'assister, le savant et habile ministre Raymond Merlin, ancien aumônier de Coligny. « Je ne dis pas, madame, lui écrivait-il, que tout se puisse faire en un jour. Dieu vous a donné prudence pour juger de la procédure que vous aurez à tenir... Votre plus aisé sera de commencer aux lieux qui seront les plus difficiles pour être les plus apparents, et, si vous en avez gagné un, il tirera après soi plus longue queue. » Malgré le bon vouloir de Jeanne d'Albret, la marche de la Réforme rencontra de grands obstacles dans un pays déchiré par les factions et exposé sur ses frontières aux attaques du féroce Montluc et de Philippe II d'Espagne. La

reine de Navarre parvint à triompher de tous, en s'appuyant sur l'autorité des synodes et des Etats généraux de la province. « Elle abolit le culte des images, interdit les processions publiques, supprima les couvents et transforma les églises en temples réformés. Les biens ecclésiastiques furent réunis au domaine de la couronne, leurs revenus consacrés au soulagement des pauvres et à l'éducation de la jeunesse. Des missionnaires béarnais et basques prêchèrent partout l'Evangile dans la langue du pays, mais leur nombre était insuffisant. Par les soins de Calvin, la compagnie des pasteurs de Genève, qui avait déjà donné Merlin à Jeanne d'Albret, lui envoya douze ministres et s'associa ainsi plus activement à l'œuvre qui, commencée en 1563, s'acheva en 1571 par les célèbres *Ordonnances*, monument du génie et de la piété de la reine de Navarre. » Une des gloires de Jeanne fut la fondation de l'académie d'Orthez, qui subsista de 1560 à 1620, et dont les professeurs les plus distingués furent Nicolas des Gallards, seigneur de Saule, et Lambert Daneau, élève du célèbre Anne Dubourg et ancien professeur de théologie à Leyde. Les Eglises béarnaises jouirent de la plus grande tranquillité pendant les premières années du régime de l'édit de Nantes, mais Louis XIII, envahissant tout à coup avec une armée la province, qui avait refusé avec raison de restituer aux prêtres tous les biens ecclésiastiques, affectés depuis 1569 au service des temples, des écoles, des hôpitaux et des pauvres, attendu que la population du pays était aux neuf dixièmes protestante, se saisit violemment de ces biens, les livra aux évêques, abbés, curés et jésuites du pays, et ferma la savante académie d'Orthez. Malgré ce désastre, les Eglises du Béarn redevinrent prospères et, vers le milieu du dix-septième siècle, elles comptaient 6 colloques, formant un même arrondissement synodal, 46 Eglises, 39 ministres, 86 temples et 6,414 familles, soit plus de 30,000 protestants. — La révocation de l'édit de Nantes fut très-funeste au protestantisme béarnais, mais ne le détruisit point. Des Eglises s'organisèrent dans la province vers le milieu du dix-huitième siècle et eurent pour pasteurs Etienne Deffère dit Montagny, Cazaucan, Cassagne, Pic, Laune dit Dubois, et, plus tard, Jean Journet, Marsoo, Fosse dit Richard, Bertezène, Chabaud et autres. Court de Gébelin, qui les visita en 1763, leur rend le meilleur témoignage dans ses lettres. La persécution les atteignit tard (1756), mais elle sévit longtemps. En 1759 le pieux catéchiste Dominique Chérer fut pris et condamné aux galères, d'où il s'échappa dix ans plus tard. En 1773 le pasteur Deffère, poursuivi de près, se vit contraint de quitter la province. A dater de cette époque et jusqu'en 1778, les Eglises furent ravagées dans tous les sens par les dragons. Court de Gébelin ayant pris chaudement leur défense auprès de la cour, elles purent, depuis 1778, se réunir paisiblement dans leurs *granges* sous la conduite de leurs pasteurs. Aujourd'hui (1870) le Béarn, qui a servi à former le département des Basses-Pyrénées, compte 7 paroisses, 16 annexes et 5,000 protestants, ressortissant au consistoire d'Orthez. — Voy. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme en France*, 1854, p. 501; 1855, p. 280; 1857, p. 1, 259, 412; 1865, p. 230; 1867, p. 604; 1872, p. 184, 487;

1873, p. 188, 498; 1875, p. 415; Ch. Coquerel, *Histoire des Eglises du désert;* Th. Muret, *Histoire de Jeanne d'Albret; Correspondance inédite des deux Chiron.* E. ARNAUD.

BÉATIFICATION, acte par lequel le pape déclare préalablement qu'une personne dont la vie a été sainte et accompagnée de miracles jouit, après sa mort, du bonheur éternel, qu'elle peut être publiquement invoquée et devenir ainsi l'objet d'un culte particulier, tandis que la canonisation est une déclaration définitive qu'un personnage va être mis au rang des saints et honoré comme tel dans toute l'Eglise. Les saints qui ne sont que béatifiés sont honorés d'un culte moins solennel que ceux qui sont canonisés. La béatification a été introduite principalement à cause de la longueur des procédures qu'on observe dans la canonisation. C'est Alexandre VII qui, le premier, a ordonné que la béatification aurait lieu solennellement dans la basilique du Vatican. Selon Gonzalès (*in cap. Audivimus de rel. et venerat. Sanctor.*), la béatification, dans les premiers siècles de l'Eglise, était faite par les évêques; mais Urbain VIII déclara que ce droit était entièrement réservé au saint-siége (voy. Benoît XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, I, 24 et 39; Glaire, *Diction. des Sciènces ecclés.*).

BÉATITUDE. Saint Augustin la distingue ainsi de la félicité : *Felicitas est omnium rerum expectandarum plenitudo. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus* (*De Civit. Dei*, V). Renchérissant encore sur cette distinction, les théologiens catholiques admettent « une béatitude naturelle, qui est l'assemblage de tous les biens de la nature saine, et que la nature peut acquérir par les forces naturelles, comme l'exemption du mal, la connaissance de la vérité, l'amour du bien, la subordination des appétits sensitifs aux appétits rationnels, la droiture des puissances et des facultés de l'âme, enfin ce qui rendait l'homme heureux avant son péché; et une béatitude surnaturelle, qui est la réunion des biens que la nature même saine et entière ne saurait acquérir par ses propres forces, comme les grâces nécessaires pour faire le bien, les vertus surnaturelles, l'amour et la connaissance de Dieu comme auteur de la grâce » (Glaire, *Dictionn. des Sciences ecclés.*). La scolastique connaissait en outre la béatitude objective, qui est Dieu même, et la béatitude subjective, qui est la vue et l amour de Dieu, une béatitude parfaite et imparfaite, essentielle et accidentelle, commencée et consommée. Il est superflu de montrer la subtilité et l'inutilité parfaite de semblables distinctions. — On appelle *béatitudes* les huit (ou sept, lorsqu'on identifie les promesses contenues dans les versets 3 et 10) maximes que Jésus-Christ a placées à la tête du discours rapporté Matth. V, 3 ss., et qui ont pour but de déterminer d'une manière générale les conditions morales de l'entrée dans le royaume messianique : *Initiale hoc verbum toties repetitum indicat scopum doctrinæ Christi* (Bengel). Voyez l'explication et le lien organique des béatitudes dans les nombreux commentaires du Nouveau Testament, et en particulier dans l'exorde du sermon de Massillon sur le *Bonheur des Saints.*

BEATTIE (James), philosophe et poète écossais, né en 1735, à La-

wrenceckirk, dans le comté de Kincardine, mort à Aberdeen en 1803. Comme Reid, le chef de l'école écossaise, Beattie essaya d'établir sur la base du sens commun les principales vérités morales et religieuses ébranlées par le scepticisme du dix-huitième siècle. Sa philosophie a donc un caractère plutôt pratique que spéculatif, et elle est exposée dans un style clair et chaleureux qui l'a rendue assez populaire. Ses principaux ouvrages philosophiques sont les suivants : *Essay on the nature and immutability of the truth*, 1770; *Dissertations moral and critical on memory and imagination; on dreaming; the theory of language; illustrations on sublimity*, 1783; *Elements of moral science*, 1790-1793. Mais Beattie n'était pas seulement un philosophe distingué, il était aussi poète, et le *Minstrel*, recueil de poésies qu'il publia en 1768, obtint un grand succès. Plusieurs stances de ce poëme ont été traduites par Châteaubriand dans ses *Considérations sur les Littératures étrangères*. La vie de Beattie fut assez accidentée. Dès l'âge de sept ans il perdit son père. Marié avec miss Mary Dun, fille du directeur de grammaire d'Aberdeen, il ne conserva pas longtemps sa femme et eut la douleur de voir mourir les deux fils qu'il avait eus, à un âge peu avancé. Ces deuils domestiques altérèrent profondément sa santé. Il quitta la chaire qu'il occupait au collége d'Aberdeen et vécut dès lors dans la solitude.

BEAUCAIRE (François de Péguillon) [1514-1591] remplit durant les luttes religieuses du seizième siècle un rôle secondaire, mais parfois d'autant plus important. Il s'attacha à Charles de Lorraine, dont il avait été le précepteur, et qui se démit en sa faveur de l'évêché de Metz (1555). Il le suivit à Trente, où il prononça, à l'occasion de la bataille de Dreux (1562), où il avait perdu un neveu, un discours resté célèbre par l'éloquence avec laquelle il rappela aux Pères du concile que leurs intérêts personnels devaient céder le pas à ceux de l'Eglise. La question des mariages clandestins soulevant autant d'avis que de votants, Beaucaire fit adopter une formule assez élastique pour que chacun y trouvât son compte. Il montra plus de fermeté apparente dans la question de la suprématie pontificale. A l'instigation de Charles de Lorraine, qui l'envoyait « sonder le gué », il soutint fortement que les évêques, successeurs des apôtres, tirent leur autorité de Dieu même, et non pas d'une délégation du pape. La thèse démontrée, il laissa le cardinal décliner toute solidarité avec lui et nier même qu'il eût été son précepteur. En 1568 il remit, comme il en était convenu, son évêché à la maison de Guise, au cardinal Louis. Il avait signalé son épiscopat par une controverse dans laquelle il soutint contre les calvinistes la damnation des enfants morts sans baptême. Il avait essayé, au rapport de Bèze, mais sans succès, de joindre à la discussion une persécution effective. Après sa démission, il se retira au château de la Creste, près Montluçon, où il était né et où il mourut. Il y consacra ses loisirs à son *Rerum Gallicarum Commentaria ab anno* 1461 *ad annum* 1580. Cette histoire s'arrête pourtant à 1567. Longtemps ignorée sur les rayons de sa bibliothèque, elle fut découverte et publiée à Lyon (1625, 1 vol. in-fol.) par Philippe Dinet. Beaucaire pré-

tend l'avoir composée « sans esprit de faveur et de haine ». Il n'en a pas moins oublié souvent envers les calvinistes la modération qui ne l'abandonne jamais quand il s'agit des Guise (voy. Bèze, *Hist. ecclés.*, liv. XVI; Pallavicinus, lib. XIX, 6; Fra Paolo, *Hist. du Conc. de Trente*). P. Rouffet.

BEAUMONT (François de), baron des Adrets. Voyez *Adrets*.

BEAUMONT (Christophe de) [1703-1781], né au château de la Roque, dans le diocèse de Sarlat, évêque de Bayonne en 1741, archevêque de Vienne en 1745 et de Paris en 1746. Il soutint avec énergie l'autorité de la bulle *Unigenitus* contre les jansénistes, ordonnant aux prêtres de son diocèse de refuser l'absolution et les funérailles ecclésiastiques à tous ceux qui ne pourraient pas prouver par des billets de confession qu'ils s'étaient habituellement confessés à des prêtres en règle vis-à-vis du saint-siége. C'est en vain que le parlement menaça l'archevêque de la mise sous séquestre de ses revenus (1752). Celui-ci tint bon, et la plupart des évêques de France se joignirent à lui pour soutenir contre les parlements le droit absolu de l'Eglise de disposer des sacrements. Le roi intima l'ordre au parlement de Paris de ne plus se mêler des affaires ecclésiastiques et, sur son refus, le suspendit. Toutefois, le parlement ayant été rappelé en 1754 et persistant dans son refus, l'archevêque, par un de ces revirements fréquents dans la politique de Louis XIV, fut à son tour exilé. Mgr de Beaumont déploya, pour combattre les progrès de la philosophie anti-chrétienne, le même zèle qu'il avait montré contre les jansénistes. Le mandement qu'il publia en 1762 contre l'*Emile* lui valut la *Lettre à M. de Beaumont*, qui est sans contredit l'une des œuvres les plus fortes et les plus éloquentes sorties de la plume de J.-J. Rousseau. L'illustre exilé établit qu'en demandant pour la religion la liberté d'examen et de discussion, il est plus respectueux pour elle, plus confiant dans sa puissance, et par conséquent plus croyant que ses adversaires qui s'appuient sur le bras temporel et les lois restrictives de l'Etat pour maintenir le prestige de l'Eglise. Mgr de Beaumont unissait à la fermeté et au courage qu'il fit voir dans plusieurs circonstances vis-à-vis de la cour une charité inépuisable qui le rendit populaire parmi les pauvres. On a de lui plusieurs volumes de *Mandements* et de *Lettres pastorales* qui présentent un grand intérêt (voy. Ferlet, *Eloge funèbre de Mgr de Beaumont*, P., 1784).

BEAUREGARD, jésuite, né en 1730, à Pont-à-Mousson. Ce fameux prédicateur n'a rien laissé d'imprimé, et peut-être sa renommée y a-t-elle gagné, car, comme celle du P. Bridaine dont elle rappelait la vigueur, son éloquence tenait plutôt du missionnaire que de l'orateur; mais il s'imposait à l'auditoire le plus cultivé autant par son renom de sainteté que par sa rude franchise. Il fit sensation à la cour, en 1789, par ses sermons du carême. On se souvint à la Révolution des paroles prophétiques par lesquelles il avait annoncé, treize ans auparavant, dans la chaire de Notre-Dame, les profanations de ce sanctuaire et la substitution du culte de Vénus à celui du Très-Haut. Réfugié de bonne heure à Londres, Beauregard y continua ses prédications, mais il oublia

que les temps étaient changés. Plus porté à condamner qu'à consoler ses compagnons d'exil, il dut renoncer à la chaire. Il se retira à Maestricht, puis à Cologne, et enfin chez la princesse Sophie de Hohenlohe où il mourut en 1804.

BEAUSOBRE (Isaac de), né à Niort le 8 mars 1659, pasteur à Châtillon-sur-Indre de 1683 à 1685, se réfugia en Hollande après la révocation de l'édit de Nantes, fut appelé en 1686 à Dessau comme chapelain de la princesse d'Anhalt. En 1695 il devint pasteur de l'Eglise française de Berlin, et il est mort dans cette ville, où il a exercé son ministère pendant quarante-trois ans, le 5 juin 1738. Frédéric le Grand, dans une lettre à Voltaire, le nomme un grand orateur, et Formey a dit de lui que la Réformation a produit peu de prédicateurs de sa volée. Il disait lui-même que le prédicateur doit émouvoir ses auditeurs, et que cet effet n'est le résultat ni des grands mouvements ni des grandes figures, mais des sentiments qui sortent de son cœur. On n'a de Beausobre, à l'exception du *Sermon funèbre de Jean-George II, prince d'Anhalt*, prononcé en 1693, que des sermons de sa vieillesse sur le XIIe chapitre de l'épître aux Romains et sur le chapitre XI de l'évangile selon saint Jean, prêchés, les uns en 1730 et 1731, les autres en 1735 et 1736, et publiés après sa mort. Il y en a souvent plusieurs sur le même texte, sept, par exemple, dans le second recueil, sur le verset 47. Quelquefois les développements sont suffisants, et l'on rencontre çà et là des pages émues ; mais en général les sermons écrits ne sont que de simples canevas des sermons prêchés. Beausobre affirmait la résurrection de Jésus-Christ et les miracles rapportés dans les Evangiles ; il combattait l'incrédulité ; mais il s'interdisait de porter en chaire les sujets débattus entre chrétiens. « Vous êtes bien enseignés, mes frères, disait-il en caractérisant la prédication en usage de son temps à Berlin. Ici point de docteurs qui viennent vous repaître ou de disputes sur les mystères, ou d'explications allégoriques des figures de la Loi. On s'attache à confirmer les vérités capitales de la religion, on combat les superstitions, surtout on insiste sur les devoirs de la morale. » C'est sans doute de peur d'encourager au renvoi de la conversion, qu'il se refusait à prêcher que l'homme étant justifié par la foi, et non par les œuvres, la vie éternelle lui est assurée à cause de la mort de Jésus-Christ, s'il témoigne, en mourant, qu'il croit en lui, et qu'il soit touché de repentir (*Sermons sur Romains*, XII, t. II, p. 266). Le prince luthérien de Saxe-Barby ayant embrassé le calvinisme, et George Mœbius ayant, avec l'approbation de la faculté de théologie de Leipzig, écrit contre son changement de religion, Beausobre publia, pour le justifier, sa *Défense de la doctrine des Réformés sur la Providence, la Prédestination, la Grâce et l'Eucharistie*, Magdebourg, 1693. L'électeur de Brandebourg, informé que les anciennes versions françaises des saintes Ecritures, dont la langue avait vieilli, ne répondaient plus aux besoins de l'édification, le chargea, à peine arrivé à Berlin, conjointement avec Jacques Lenfant, l'un de ses collègues dans le pastorat, par un décret, de revoir celles du Nouveau Testament ou d'en entreprendre une traduction nouvelle. Il

s'arrêtèrent à ce dernier parti et se partagèrent le travail tout en le poursuivant dans une entente parfaite. Beausobre se chargea des épitres de saint Paul; la préface générale sur ces épîtres est aussi de lui. L'ouvrage parut à Amsterdam en 1718, en deux volumes in-4°, sous ce titre : *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'original grec, avec des notes littérales.* Les deux auteurs le présentèrent au roi de Prusse et, sur sa demande, y ajoutèrent une dédicace au prince royal, due à la plume de Beausobre, où il soutient la thèse dangereuse que les princes doivent être les défenseurs de la foi. La Chapelle a donné à La Haye, en 1742, comme supplément à la version de Berlin, et dans le même format, un ouvrage posthume de Beausobre, en deux volumes, intitulé : *Remarques historiques, critiques et philologiques sur le Nouveau Testament.* Quelquefois il y corrige Lenfant, d'autres fois il s'y corrige lui-même. Il y critique aussi les nouvelles versions publiées depuis peu, celle dite de Mons, celles de Richard Simon et de David Martin, et surtout celle de Le Clerc, à laquelle il revient sans cesse. L'orthodoxie de Beausobre avait été attaquée en 1719 dans une brochure par Dartis, ancien pasteur à Berlin, à propos de ses notes sur quelques passages, et il y avait répondu aussitôt. Il maintient ici l'interprétation de Phil. II, 6, et Col. II, 9, dont Dartis prétendait qu'il avait altéré le sens, et l'accuse lui-même de favoriser l'arianisme par un zèle sans science (t. II, p. 48). Les *Remarques* se suivent dans le même ordre que les livres et les chapitres auxquels elles se rapportent. Plusieurs sont de longues dissertations, suggérées au savant auteur par ses lectures, et qui ne servent pas toujours à l'éclaircissement du texte. Beausobre s'était proposé pendant son séjour à Dessau d'écrire l'histoire de la Réformation, et, pour la mieux comprendre, il lui parut nécessaire d'étudier aussi celle des sociétés chrétiennes qui, avant le seizième siècle, s'étaient séparées de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine, ou en avaient été retranchées. Il ne s'en tint même pas là : de nombreuses condamnations à mort ayant été prononcées en divers lieux, à partir du commencement du onzième siècle, sous prétexte de manichéisme, contre les Vaudois, il voulait pouvoir comparer leurs doctrines avec celles qu'on leur attribuait. Telle est l'origine de son *Histoire de Manichée et du manichéisme*, 2 vol. in-4°, dont le premier parut, de son vivant, en 1734, à Amsterdam, et le second en 1739, un an après sa mort, par les soins de Formey. La première partie contient l'histoire de Manichée et du manichéisme, d'abord d'après les auteurs grecs et latins, et ensuite d'après les Syriens, les Persans et les Arabes, et Beausobre fait voir que ces deux histoires n'ont presque rien de commun entre elles. Personne n'avait révoqué en doute avant lui l'authenticité des *Actes de la dispute entre Archélaus, évêque de Mésopotamie, et l'hérésiarque Manès.* Il soutient que ce n'est qu'un roman composé entre les années 330 et 340 par un Grec, dans l'intention de réfuter le manichéisme et de donner à la foi orthodoxe l'avantage d'en avoir triomphé en confondant le chef de cette hérésie, mis en scène comme la défendant en personne. La deuxième partie est dogmatique. Beausobre

reproche à saint Augustin d'avoir souvent mal représenté les croyances des manichéens, accueillant des fables qui leur étaient défavorables, donnant un mauvais tour à des paroles évidemment innocentes, et érigeant en dogmes de la secte des conséquences qu'elle désavouait. Il prétend même que saint Augustin n'avait pas lu les livres des manichéens qui existaient de son temps et dont il aurait pu tirer avantage contre eux en les citant dans ses disputes, ce qu'il ne fait jamais. Beausobre voulait s'occuper dans un troisième volume des hérétiques modernes accusés de manichéisme; mais il n'a pu exécuter ce dessein. On a de lui un *Supplément à l'Histoire de la guerre des Hussites*, imprimé à Lausanne en 1745 avec deux autres pièces trouvées parmi ses papiers, l'*Examen de la nouvelle hypothèse de M. Mosheim touchant les Nazaréens*, et des *Observations critiques sur l'extrait que M. du Pin a donné des livres d'Optat*. Quant à l'*Histoire de la Réformation, ou Origine et progrès du luthéranisme dans l'Empire et les États de la Confession d'Augsbourg depuis* 1517 *jusqu'en* 1530, projetée dès sa sortie de France et à laquelle Beausobre revenait toutes les fois qu'il en avait le loisir, elle n'a vu le jour qu'en 1785 et 1786, à Berlin, en quatre volumes in-8°, dont Pajon des Moncets a été l'éditeur. L'auteur y suit Seckendorf, dont l'ouvrage, *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, publié de 1686 à 1692, venait de paraître lorsqu'il commença le sien, et il lui emprunte un grand nombre de documents. Ce qui lui appartient en propre, c'est l'appréciation du caractère, de la conduite et des écrits des hommes qui figurent dans cette histoire. Ses jugements sur Luther sont souvent sévères, et son blâme est en maints endroits plein d'aigreur. Beausobre a inséré des articles importants dans la *Bibliothèque germanique* (Amst., 1720-1740), et il en fut longtemps le directeur. Marié deux fois, il eut sept enfants. Deux de ses fils se sont fait connaître par leurs écrits. En 1785, un siècle après la révocation de l'édit de Nantes, il ne restait de cette nombreuse famille qu'une petite fille de Beausobre, qui dédia au roi de Prusse la dernière œuvre de son grand-père. La Chapelle et Formey ont ajouté des notices sur sa vie aux ouvrages posthumes édités par eux. Voir aussi la *France protestante*. H. LUTTEROTH.

BEAUVAIS (*Bellovaci*), évêché suffragant de Reims. On donne comme le premier évêque de Beauvais saint Lucien, compagnon de saint Denis et martyr. Ce n'est pourtant qu'à partir du neuvième siècle qu'on trouve le titre d'évêque joint à son nom. Les évêques qui le suivirent n'ont point laissé de traces. Eudes Ier, moine de Corbie (861-881), a écrit l'histoire de saint Lucien (*AA. SS.*, 8 janv. I). Le cardinal Jean de Dormans (*Johannes dictus Dormiens*, 1360-1368) fonda en 1370 le collége de Dormans-Beauvais à Paris. Il faut encore nommer Milon de Dormans, son neveu, comme lui grand-chancelier de France, Pierre Cauchon (*Calceo*, 1420-1432), dont le nom est demeuré en horreur aux Français, Odet de Châtillon, qui embrassa la Réforme (1535-1562), et le cardinal de Forbin-Janson (1679-1713), grand-aumônier du royaume. Il se tint à Beauvais plusieurs synodes (Hefele, IV et V). L'évêque Roger de Blois (998-1022) avait reçu du roi Robert le comté

de Beauvais; ses successeurs furent de ce fait pairs du royaume. Leur admirable cathédrale gothique, Saint-Pierre, est du treizième siècle. On remarque aussi l'église de la Basse-Œuvre, du huitième siècle. — Voy. Delettre, *Hist. du Dioc. de B.*, 3 vol., 1842; *Gallia*, IX.

BEAUVAIS (Marie de), né à Cherbourg en 1733, mort en 1790, fut, avec le P. Guénard et l'abbé de Boismont, l'un des prédicateurs les plus goûtés de son temps. Sa réputation et son crédit à la cour le firent nommer évêque de Senez (1775); mais il se démit de cette charge (1783) et revint à Paris, où il avait obtenu de grands succès. Il fut député aux Etats généraux. On cite son *Oraison funèbre de Louis XIV*. Le cardinal Maury le met au nombre des prédicateurs français du second rang, dont il dit « qu'on trouverait dans leurs ouvrages d'éloquents sermons » qui formeraient un recueil excellent (*Essai sur l'éloquence de la chaire*, chap. LX). On a 4 volumes de ses *Sermons*, édités par l'abbé Galard, Paris, 1806.

BEC (Abbaye du) [*Beccum Herluini*, Eure, diocèse de Rouen], célèbre par la sévérité de sa règle et la culture des lettres. Saint Helluin, chevalier, transporta en ce lieu, en 1040, le couvent qu'il avait bâti en 1034 à Bonneville. De l'école que Lanfranc y ouvrit sortirent saint Anselme, le pape Alexandre II, Guitmond, Yves de Chartres, ainsi que Gilbert et Miles Crespin, qui ont écrit (v. 1150) la vie des premiers abbés du Bec. Ces biographies se trouvent dans l'Appendice du Lanfranc de d'Achery, de même que la chronique du Bec, attribuée à Robert de Thorigny († 1186, voir aussi Bouquet) et continuée par des anonymes. L'abbaye du Bec, autrefois chef d'ordre, fut exemptée vers l'an 1100 des droits épiscopaux. La réforme de Saint-Maur y fut introduite en 1626. En 1563, le monastère avait été pillé par les protestants. Les bâtiments du couvent sont aujourd'hui un dépôt de remonte; de l'église, dédiée en 1343, et qui était sous l'invocation de Notre-Dame, il ne reste plus qu'une haute tour du quinzième siècle. — Voy. *Gallia christiana*, XI, 216; *Mém. de la Soc. des Antiq. de Normandie*, 1841; *Monasticon Gallicanum*, par Peigné-Delacourt et Léopold Delisle, 1873, in-4°, pl. 114; *Bibl. de l'Ec. des Chartes*, 1876, p. 519. S. Berger.

BÉCAN (Martin) [1550-1624]. Longtemps professeur de philosophie, puis de théologie dans les colléges de son ordre, ce jésuite belge mérita la faveur de l'empereur Mathias, qui le retint à Vienne, et de son successeur Ferdinand II, qui en fit son confesseur. Cette fonction et ses écrits font juger de l'ardeur avec laquelle il seconda la politique dont la guerre de Trente Ans fut le fruit. Tous ses ouvrages sont conçus dans l'esprit de l'ultramontanisme le plus intransigeant; mais ce qui distingue Bécan, c'est l'acharnement avec lequel il combattit l'Eglise protestante en général et l'Eglise anglicane en particulier. Il s'attaqua à diverses reprises à Jacques Ier et il alla jusqu'à soutenir, dans sa *Controversia anglicana de potestate regis et pontificis* (Mayence, 1612, in-8°), la légitimité éventuelle des attentats contre la vie des souverains. La cour de Rome jugea prudent de condamner l'ouvrage, mais de hautes influences empêchèrent la faculté de théologie de Paris de lui infliger même une simple censure. Une autre doctrine qui

appartient moins en propre à la Société de Jésus, puisque l'empereur Sigismond l'avait déjà mise en pratique contre Jean Huss, fut aussi l'objet des spéculations de Bécan. Il l'exposa dans ses *Quæstiones de fide hæreticis servanda* (Mayence, 1609, in-8°). On ne voit pas que ses théories sur ce point lui aient attiré le moindre désaveu (Alegambe, *Bibl. Scrip. S. J.*; Valerius Andreas, *Bibl. Belg.*, etc.). P. Rouffet.

BECK (Jacques-Christophe) [1711-1785] professa l'histoire et la dogmatique à Bâle, sa ville natale. On a de lui une *Synopsis Institutionum universæ theologiæ naturalis et revelatæ, dogmaticæ, polemicæ et practicæ*, Bas., 1755, qui marque la transition entre la rigidité de l'orthodoxie confessionnelle et l'esprit plus large de la théologie moderne. Son *Dictionnaire biblique* (1770) eut beaucoup d'éditions et jouit pendant longtemps d'une considération méritée. Beck publia aussi un certain nombre de dissertations latines, parmi lesquelles nous ne citerons que son curieux traité *De Diluvio Noachico universali*, B., 1738, in-4°, complété par un autre *De Partibus orbis quas ante diluvium Noachicum homines incoluisse videntur*, B., 1739, in-4°. Un traité contre les séparatistes (*Ungrund des Separatismus*, Bas., 1779) achève de caractériser la tendance à laquelle se rattachait notre auteur.

BECKET (Thomas), l'un des défenseurs les plus ardents de l'autorité papale et des droits absolus de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, né à Londres vers 1119, après des études brillantes à Paris, attira par ses talents l'attention de Théobald, archevêque de Cantorbéry, qui le nomma archidiacre de la cathédrale. Une capacité extraordinaire et l'art consommé du courtisan lui concilièrent bientôt la faveur d'Henri II, qui l'éleva à la dignité de grand-chancelier du royaume. Le clergé anglo-normand, profitant des désordres du règne si agité d'Etienne, avait réussi à reconquérir en partie son indépendance en face du pouvoir royal. Henri II, reprenant la tradition des rois de la race anglo-normande, voulut rétablir ses prérogatives dans leur plénitude et trouva dans son chancelier un instrument aussi docile que dévoué de ses desseins. Compagnon de chasse et de plaisir de son souverain, dont il était le plus intime confident, entouré d'un faste vraiment royal, Becket semblait avoir renoncé pour jamais à l'ascétisme et aux principes ecclésiastiques de sa jeunesse. Tout entier à l'œuvre présente, il ne voulait entendre parler que des droits du pouvoir civil (A. Thierry, *Conq. de l'Ang.*, 4e édit., P., 1836, IV, p. 102-104), et, malgré l'opinion contraire de Reuter (*Gesch. d. Papstes Alexander III*, 3 vol., 2e éd., 1864-66, VI, p. 330), il est difficile de le justifier du reproche de duplicité. Elevé en 1162 par la faveur royale à la dignité suprême de primat d'Angleterre, Thomas Becket devint, pour ainsi dire, en un moment un homme nouveau, ou bien, renonçant au rôle qu'il avait joué jusqu'alors, parvenu au terme de son ambition, résolut de sacrifier son bienfaiteur à son devoir, rendit les sceaux au roi et révéla bientôt la transformation qui s'était accomplie en lui par son ascétisme, par le refus qu'il opposa au synode de Westminster de soumettre les prêtres indignes à la justice royale, enfin par le soin jaloux qu'il prit de se faire remettre le pallium par le pape lui-même au concile de Tours (1163) pour éviter l'investiture

royale, ce qui lui attira le blâme de ses partisans les plus dévoués (Neander, *K. G.*, 4e éd., Gotha, 1864, VII, 278). Furieux de cette résistance inattendue, Henri II convoqua, en 1164, les grands du royaume à Clarendon. Après une vive résistance, Becket consentit à signer les XVI constitutions (Mansi, XXI, 1187), qui faisaient rentrer le clergé dans le droit commun. Convaincu d'avoir manqué par faiblesse à son devoir, l'archevêque, après avoir cherché sa consolation auprès du pape, voulut fuir, mais il se vit retenu par des vents contraires. Le roi, poussé à bout, le somma de comparaître à Northampton, devant les États du royaume, pour rendre compte de sa gestion comme chancelier, bien qu'il eût été dégagé de toute responsabilité lors de sa sortie de charge. Becket, bien qu'abandonné par une partie de son clergé, ne craignit pas d'en appeler au pape et dut chercher son salut dans l'exil. Les six années qui suivent (1164-1170) sont toutes remplies par les diverses vicissitudes de la lutte entre les deux pouvoirs et par de nombreuses tentatives de réconciliation. Réfugié d'abord à Sens, puis à l'abbaye de Pontigny en Bourgogne, Becket voit ses parents et ses amis jetés en prison ou envoyés en exil, et la cour papale elle-même, menacée par Henri II de se voir préférer l'antipape, ou gagnée par l'or anglais, blâmer son âpreté et lui conseiller la modération. Il n'en lance pas moins de Vézelay (1168) l'excommunication contre les détenteurs des biens ecclésiastiques. Malgré la protection du roi de France Louis VII, il se voit presque abandonné par Alexandre III, dont il ne sait ni comprendre la situation délicate ni excuser la diplomatie, et en vient à douter presque de son infaillibilité. Toutefois, en 1170, son inflexible volonté l'emporta. Menacé à son tour de l'excommunication par le pape, dont la politique a varié avec les intérêts, le roi consent à lui rendre toutes ses prérogatives et à laisser tomber en désuétude les constitutions de Clarendon. Rentré à Cantorbéry avec le pressentiment d'une fin prochaine, Becket, voyant le roi manquer à ses engagements et ne pas rendre à l'Eglise les biens et les droits dont il l'avait dépouillée, lança l'excommunication contre les prélats d'York et de Londres. Une menace échappée dans un banquet à la fureur du roi arma contre lui quatre chevaliers, qui l'assassinèrent au pied des autels le 29 décembre 1170. Il obtint par sa mort tragique, qui fut envisagée comme un martyre par ses contemporains et lui assura la canonisation, le succès que n'avaient pu lui assurer de longues années de luttes et d'épreuves, et Henri II dut renoncer pour un temps sur le tombeau de sa victime à ses prérogatives et reconnaître l'indépendance de l'Eglise. L'Eglise catholique célèbre sa fête le 29 décembre. — Voy. Reuter, A. Thierry, ouvrages cités; Giles, *Life and letters*, etc., London, 1846; Weber, *Weltgesch.*, Leipzig, 1858, VII, 258 et ss.; la bibliographie dans Hase, *K. G.*, 9e éd., 1867, p. 224.

A. Paumier.

BEDA (*Natalis*, Noël Bédier), docteur et syndic de la faculté de théologie de Paris, mort en 1536 à l'abbaye du Mont-Saint-Michel. Il fut principal du collége de Montaigu et s'opposa au projet qu'avait François Ier de faire approuver par la Sorbonne le divorce de

Henri VIII, roi d'Angleterre. Beda fut l'un des adversaires les plus passionnés de la Réforme. Il obtint de la Sorbonne (1521) une condamnation des écrits de Lefèvre d'Etaples, et, sans l'opposition du roi, il eût arraché la même condamnation au parlement. Ce fut lui qui, en 1523, à propos des écrits de Louis Berquin, rédigea l'*Avis* de la Sorbonne, réclamant la persécution de tous ceux qui favorisent la propagation des doctrines hérétiques. Berquin ayant dénoncé comme impies 12 propositions tirées des ouvrages de Beda, François Ier les soumit (1527) à la Sorbonne, afin qu'elle les justifiât par des textes bibliques. Ce jugement n'a jamais été rendu. Parmi les ouvrages de Beda nous citerons un traité *De unica Magdalena*, P., 1519, réfuté par Lefèvre d'Etaples; une *Apologia pro filiabus et nepotibus Annæ*, P., 1520, contre Lefèvre; un écrit *Contra commentarios Fabri in Evangelio lib. II*, P., 1526; un autre *In Erasmi paraphrases*, etc. Rabelais lui attribue, à cause de sa gourmandise devenue célèbre, un traité *De Optimitate triparum*, que Beda prétendait avoir trouvé dans la bibliothèque de Saint-Victor, sous le titre de *Pantofla decretorum*, conjointement avec deux autres : *Decretum universitatis Parisiensis super gorgiasitate muliercularum ad placitum*, et l'*Apparition de saincte Geltrude à une nonnain de Poissy estant en mal d'enfant.*

BEDAN [Bedân, *Bedan*] se trouve cité 1 Sam. XII, 11, comme un des héros d'Israël, entre Gédéon et Jephté; mais ni le livre des Juges, ni aucun autre livre de l'Ancien Testament ne font mention d'un personnage portant ce nom. Au lieu de Bedan, plusieurs anciennes versions (LXX, Syriaque, Arabe) lisent *Barak;* la paraphrase chaldéenne et les rabbins interprètent le mot par *ben-dân*, « fils de Dan, » et en font un surnom de Samson. La meilleure explication est celle qui regarde Bedan comme une autre forme pour Abdon (*Bedân* = *'Abdân* = *'Abdôn*); la chute du *'ain* au commencement d'un nom propre est un phénomène très-fréquent en phénicien (cf. Schrœder, *Phœn. Sprache*, p. 88 (voyez *Abdon*).

BÈDE (*Beda*), surnommé le Vénérable, le savant le plus distingué de l'Eglise anglo-saxonne du huitième siècle, naquit en 674. Sa vie présente peu d'incidents; les récits de ses anciens biographes sont trop chargés de faits imaginaires pour mériter qu'on s'y arrête. A l'âge de sept ans ses parents le mirent au couvent de Wearmouth, dans le Northumberland, qui, sous l'abbé Biscop, possédait une des meilleures écoles du temps. De là il entra au couvent de Jarrow, où il passa la plus grande partie de sa vie, pieux, humble, sans ambition, ne s'occupant que d'étude et formant des disciples, dont plusieurs arrivèrent à de hautes positions dans l'Eglise d'Angleterre. Il mourut le 26 mai 735, au moment où il achevait une traduction anglo-saxonne de l'Evangile de saint Jean. Ses nombreux ouvrages témoignent de l'étendue de ses connaissances et de l'état florissant des études dans son pays; ils se répandirent dans toutes les bibliothèques de l'Occident; Bède devint pour les écoles du moyen âge un des maîtres les plus utiles et les plus respectés. Il a traité de la plupart des sciences, d'exégèse, de grammaire, de physique, d'astronomie, d'histoire; il a laissé en outre quel-

ques poésies religieuses. Ses travaux sur la Bible, composés de commentaires, d'homélies et d'explications de quelques points spéciaux, ne sont en général que des compilations où domine l'interprétation allégorique ; au huitième siècle, où l'on ne pouvait guère faire autre chose, ces recueils de passages des anciens Pères étaient un précieux moyen d'étude. On rencontre aussi chez Bède des opinions qui prouvent une certaine indépendance à l'égard de la tradition, et, sachant très-bien le grec, il a su trouver quelques explications meilleures que celles de ses devanciers. Ses ouvrages historiques sont un *Chronicon sive de sex ætatibus mundi*, une *Historia ecclesiastica gentis Britonum*, un martyrologe, une histoire des abbés de Wearmouth et quelques vies de saints. Sa chronique, qui va depuis Adam jusqu'en 726, est importante parce que Bède y a suivi, pour compter les années, le canon de Denis, et qu'il a contribué ainsi, plus qu'aucun autre, à faire adopter ce canon en Occident. L'ouvrage lui-même est le premier essai d'histoire universelle; il servit de point de départ à la plupart des chroniqueurs postérieurs, qui presque tous se conformèrent à la division en six âges ou périodes du monde. Le martyrologe eut le même succès ; on ne le possède plus dans sa forme primitive ; le texte qu'on a est rempli d'additions faites au neuvième siècle par le sous-diacre lyonnais Florus. L'histoire ecclésiastique des Bretons, qui commence par Jules-César pour s'arrêter à l'année 731, n'a de l'intérêt que dans la partie qui débute par la conversion des Anglo-Saxons. Dans les chapitres qui précèdent, l'auteur est peu original et peu authentique, mais pour la suite il a fait usage de renseignements et de documents qui, malgré quelques erreurs, donnent à son travail une grande valeur historique. Enfin ses traités de grammaire, de prosodie et surtout d'astronomie, tous très-simples et très-précis, furent copiés dans la plupart des couvents, où pendant plusieurs siècles on s'en est servi pour l'enseignement. Les anciennes éditions des œuvres de Bède (Paris, 1544; Bâle, 1563; Cologne, 1612 et 1688) laissent à désirer sous le rapport de la critique. Dans celles de Giles (Londres, 1843, 12 vol.) et de Migne (vol. 90 à 92 de la Patrologie), on a commencé à séparer des œuvres authentiques celles qui ne le sont pas. Les ouvrages historiques de Bède ont été plusieurs fois publiés à part. Sur sa vie, voy. l'introduction à l'édition de son *Hist. ecclés.*, par Stevenson, Londres, 1838, et Gehle, *De Bedæ vita et scriptis*, Leyde, 1838. CH. SCHMIDT.

BÉELPHÉGOR. Voyez *Baal*.

BÉELZÉBUB, nom du prince des démons (Matth. XII, 24 ; X, 25 ; Marc III, 22 ; Luc XI, 15). Trois explications ont été données de ce nom. — 1° Les manuscrits syriens, l'Itala, la Vulgate et les Pères latins ont adopté la forme Βεελζεβούβ que l'on fait dériver de baal zeboub, le dieu des mouches : c'était le nom d'une divinité des Hekronites (Philistins) que le roi Achazia consulta pendant une maladie. D'autres peuplades paraissent avoir adoré une divinité semblable qui règne sur les mouches, et par conséquent est capable de délivrer ses adorateurs d'une plaie si pénible dans les pays de l'Orient. — 2° La plupart des exégètes modernes (Buxtorf, De Wette, Winer, Bleek, etc.) admettent

que les Juifs, en changeant le β en λ, ont, par un jeu de mots plus ou moins spirituel, gratifié le diable de l'épithète baal zeboul (ou plus correctement zèbèl), dieu de la boue (*dominus stercoris*), c'est-à-dire de ce qui est impur et souillé. — 3° D'autres commentateurs (Michaelis, Hitzig, Meyer, etc.) préfèrent traduire zeboul par domicile, le seigneur de la maison, c'est-à-dire celui qui règne sur le sombre royaume qui est la demeure des esprits méchants (Matth. XII, 24 ss., et surtout 43 ss.). Cette dernière interprétation paraît être la meilleure.

BÉER, « Puits. » — 1. Nom d'une station des enfants d'Israël au désert, au nord du pays de Moab. Peut-être identique avec *Beer-Elim*, « le puits des héros, » qui est cité par Esaïe (XV, 8). Du moins une vieille poésie, rapportée par le livre des Nombres, et qui semble faire allusion à ce nom, le ferait croire (Riehm, *Handwörterb.*, comp. Nombr. XXI, 16-18). — 2. Lieu où Jotham s'enfuit de devant son frère Abimelech (Jug. IX, 21). C'est à tort, paraît-il, qu'on a voulu l'identifier avec Béeroth de Benjamin (voy. à ce sujet Sandrecski dans l'*Ausland*, XLV (1872), p. 99 ss.).

BÉEROTH, « les Puits, » ville des Gabaonites. D'après une tradition conservée par Josué (IX, 17) et 2 Samuel (IV, 2-3), ses habitants l'avaient abandonnée, et elle était considérée comme appartenant à la tribu de Benjamin. Le partage du pays qui est donné au livre de Josué (XVIII, 25) sanctionne cet état de choses. Au temps d'Esdras, on voit figurer des Béerotites parmi les exilés qui revinrent avec Zorobabel. Béeroth existe encore sous le nom d'*El Bireh;* on y voit des sources et les ruines d'un antique réservoir. C'est la première étape sur la route de Jérusalem à Naplouse. C'est là que Marie se serait aperçue de l'absence de l'enfant Jésus. Mais on ne sait pas si cette tradition, qui n'a en soi rien d'impossible, remonte au moyen âge. On la voit paraître pour la première fois dans les récits des pèlerins du seizième siècle.

BEETHOVEN (Louis van), né le 29 décembre 1770 à Bonn. Son père et son grand-père, d'origine hollandaise, avaient été ténors de la chapelle électorale. Beethoven avait cinq ans quand son père lui enseigna les premiers principes de la musique. Quoiqu'il devînt virtuose plus tard, on dut tout d'abord contraindre de force l'enfant revêche et obstiné à l'étude du piano qu'il détestait. Il eut successivement pour maîtres un hautboïste et un organiste de la cour. L'organiste Neefe initia de bonne heure son élève aux grandes compositions de Haendel et de Bach pour lesquels il conserva un culte ardent jusqu'à la fin de sa vie. A douze ans Beethoven jouait déjà le clavecin tempéré de Bach sur un mouvement très-rapide et avait composé plusieurs variations, chansons et sonates. En 1785 il fut nommé organiste par l'électeur Max Franz, mais il ne remplit ses fonctions que pendant fort peu de temps. Ayant fait un voyage à Vienne dans l'hiver de 1786-87 pour prendre des leçons de Haydn, il y eut tant de succès comme pianiste et comme compositeur, qu'il se décida à y rester au risque de perdre sa pension. Ayant été présenté un soir à Mozart, il lui demanda la permission d'improviser sur un thème donné, et le fit avec tant de fougue

et de puissance que Mozart étonné s'écria : « Ce jeune homme fera parler de lui ! » Déjà Beethoven se faisait remarquer par l'indépendance de son caractère autant que par son génie impétueux qui le poussait à franchir toutes les barrières. Il trouva cependant toujours des protecteurs fidèles et passionnés qui lui permirent de vivre avec une liberté presque absolue. Parmi eux il faut compter surtout le prince et la princesse Lichnowski. Celle-ci lui pardonnait toutes ses brusqueries et ses bourrades par affection et par respect pour son génie. A partir de ce moment Beethoven fut toujours fixé à Vienne et aux environs, uniquement absorbé par le travail incessant de la composition. Les pensions qu'il recevait de divers protecteurs le garantissaient à peine contre la pauvreté ; il dut souvent avoir recours à des expédients pour vivre. Son plus grand malheur fut sa surdité, dont il ressentit les premiers symptômes à l'âge de trente ans et qui alla toujours en augmentant. Elle le rendit ombrageux et farouche et le condamna à une vie solitaire d'où sortirent cependant ses plus beaux chefs-d'œuvre. Il ne se maria pas et on ne lui connaît qu'une seule grande passion ; je veux parler de son amour pour la comtesse Guicciardi qui lui préféra un compositeur de ballets. Ses amis intimes furent Rochlitz et Schindler. En 1812 il fit à Tœplitz la connaissance de Gœthe dont les œuvres lui inspiraient une si grande admiration qu'il disait : « Ce Gœthe a tué Klopstock pour moi. » Mais si Beethoven comprit le génie de Gœthe, comme le prouvent son ouverture et ses intermèdes pour *Egmont*, l'auteur de *Faust* ne comprit qu'à demi la grandeur du musicien. Outre tous les soucis et ennuis qui lui pesaient d'habitude, les dernières années de Beethoven furent obscurcies par les succès que le jeune Rossini obtint à Vienne avec ses premiers opéras. Il passa la fin de sa vie dans une assez grande retraite, entouré seulement d'un petit cercle d'amis, et mourut d'une fluxion de poitrine suivie d'hydropisie, le 24 mars 1827, pendant un violent orage. Il avait 56 ans. — Beethoven est aujourd'hui presque universellement reconnu non-seulement comme le plus grand des symphonistes, mais encore comme le génie musical le plus vaste et le plus complet que l'humanité ait produit. S'il a passé auprès de ses contemporains pour un compositeur *subjectif* et capricieux, sa renommée grandissante l'a proclamé le Shakespeare de la musique. La musique instrumentale est son domaine propre, et il excelle surtout dans le pathétique et le sublime, mais la variété de ses œuvres le montre également capable d'exprimer tous les côtés de la nature et tous les sentiments humains. Ses œuvres sont trop universellement connues pour être énumérées ici. Qu'il nous suffise de rappeler en quoi Beethoven peut être considéré comme un compositeur religieux. Il n'a guère fait que trois œuvres qui rentrent à proprement parler dans ce genre : 1° *le Christ au mont des Oliviers*, oratorio (1800) ; 2° une messe (1810) ; 3° sa grande messe, *Missa solemnis* (1818-1819) qui fut comme une sorte de préparation à la neuvième symphonie. Cette dernière, la grande symphonie avec chœurs, ne rentre dans aucun genre déterminé, dans aucun cadre reçu. Par l'idée comme par la forme, elle nous apparaît comme le couronnement de son œuvre entière. Après avoir traversé dans les

trois premiers morceaux toutes les formes de la musique instrumentale qui symbolisent ici la lutte de l'homme contre la destinée, il fait entonner à ses chœurs l'*Hymne à la Joie* de Schiller, qui affirme par un élan sublime la foi de l'homme en Dieu et la fraternité de tous les êtres dans ce sentiment enthousiaste. Si l'on a dit du *Faust* de Gœthe qu'il est une sorte d'évangile mondain, on peut dire de la neuvième symphonie de Beethoven qu'elle est un culte de l'Eglise universelle affranchie de tout dogme particulier, de toute limite confessionnelle. Beethoven n'est plus protestant à vrai dire, il est le plus humain et le plus universel des musiciens. Mais par l'esprit comme par la forme, son œuvre, d'un caractère essentiellement laïque et indépendant, n'en est pas moins le fruit de la Réforme et de la libre conscience. A ce point de vue, il a donné le dernier mot du grand développement de la musique religieuse en Allemagne, développement qui commence par les cantiques de Luther, se continue par Haendel et Bach et s'achève en Beethoven. E. Schuré.

BÉGUARDS et **BÉGUINES** (*beggehart*, *beghardi*, *beginhardi*, *beguini*, appelés aussi en France *boni pueri; beghinæ*, *beguinæ*, *beguttæ*, c'est-à-dire « *bei Gott* » ou bigotes, *pauperes sorores;* leur domicile : *oratorium*, *gotteshus*, et à partir du quinzième siècle *beguinagium*). A la fin du douzième et dans les premières années du treizième siècle, apparurent dans les Pays-Bas des associations à la fois religieuses et laïques d'hommes et de femmes; elles se répandirent rapidement dans les autres pays en vertu de l'importance sociale qu'elles avaient à une époque où les croisades, s'ajoutant aux guerres continuelles et aux autres maux dont souffrait le peuple, avaient augmenté la misère générale. La première maison de béguines qui soit mentionnée est celle fondée à Liége vers 1180 par le prêtre Lambert dit le Bègue (dont on a voulu retrouver le surnom dans le mot « béguine », tandis que d'autres ont fait dériver ce mot de sainte Begge, fille de Pépin de Landen, créatrice présumée de l'institution des béguines dès le septième siècle) ; la plus ancienne maison de béguards connue est celle de Louvain (1220). C'étaient des établissements de charité ouverts par l'initiative privée ou par ordre du magistrat aux personnes dénuées de ressources, qui désiraient passer le reste de leurs jours dans le silence et la sécurité d'une retraite religieuse et se livrer à la vie contemplative, sans se soumettre à la règle sévère des couvents. De là vient le nom de *mendiants* et de *mendiantes* que les membres de ces associations ont continué à porter dans la bouche du peuple, quand même ils eurent cessé de vivre exclusivement d'aumônes depuis leur admission dans une maison spéciale (Du Cange, *Glossaire*, et Littré, *Dictionn.*, font dériver béguard et béguine d'une racine *beggen*, mendier, que l'on retrouve en anglais : *to beg*, *a beggar*). Artisans pour la plupart, les béguards demandaient leur subsistance au travail, tout en acceptant les dons de la charité populaire; les béguines s'occupaient dans leurs maisons de travaux de femmes et d'exercices de piété; parfois aussi elles allaient soigner les malades dans les familles. Bien que soumis à une règle commune et dépendant d'une direction librement élue, les membres de ces asso-

ciations ne prononçaient pas de vœux perpétuels ; ils continuaient à gérer leurs affaires, pouvaient quitter la communauté et contracter mariage, et, à leur mort, avaient le droit de disposer par testament d'une partie de leur fortune, sinon de leur fortune entière. Ils jouissaient des bienfaits de la vie monastique, sans cesser d'être laïques. Dans la plupart des grandes villes, il se forma en outre des béguinages de dames nobles, en possession de la même indépendance que les maisons des béguines pauvres. Les progrès de ces associations éveillèrent la jalousie du clergé tant régulier que séculier, dont les revenus avaient sensiblement diminué par suite de la faveur dont les béguards et les béguines jouissaient auprès du peuple. Le concile de Latran (1215) avait décidé qu'aucun ordre nouveau n'obtiendrait plus l'approbation pontificale ; on accusa les béguards et les béguines d'appartenir à des congrégations non reconnues par l'Eglise. En outre, les reproches de paresse et de mauvaises mœurs commencèrent à s'élever contre eux depuis le milieu du treizième siècle. Le déclin de ces corporations religieuses fut hâté par les rapports que certains de leurs membres eurent avec les sectes hérétiques de leur époque, par suite de la liberté de leur genre de vie. Leurs noms servirent bientôt à désigner des hérétiques de toute espèce, les fratricelles, les partisans de Gérard Segarelli, et surtout les Frères et les Sœurs du Libre Esprit dont ils partagèrent le sort (voy. cet article). A côté des béguards et des béguines qui subirent l'influence de l'hérésie, il y en eut cependant un grand nombre qui restèrent orthodoxes, et qui furent souvent confondus avec ceux-ci et enveloppés avec eux dans une même condamnation. Pour sauver leur existence, les diverses associations furent obligées l'une après l'autre de sacrifier leur autonomie et de se soumettre à la direction des moines mendiants en acceptant la troisième règle de l'un de ces ordres. A l'exemple de leurs directeurs spirituels, les béguards et les béguines se livrèrent de plus en plus à la mendicité et au vagabondage ; ils traversaient les rues et les places publiques en criant : « Du pain, au nom de Dieu ! » La persécution et leur absorption progressive par le clergé régulier firent que ces associations disparurent au bout d'un certain temps en France et en Allemagne. Au milieu du quinzième siècle, il se forma dans les Pays-Bas la *Congrégation des béguards de la troisième règle de Saint-François* ou *Congrégation de Zipperen*, car elle était dirigée par une assemblée annuelle réunie dans cette ville. Au dix-septième siècle, Innocent X réunit cette congrégation, qui ne comptait plus que peu de membres, aux tertiaires franciscains de Lombardie. Ainsi disparurent les béguards. Quant aux béguines, elles se maintinrent en Belgique jusqu'à nos jours, sans que rien ne rappelât plus dans leur vie leur ancienne autonomie religieuse. — Voyez Mosheim, *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, Leipz., 1790 ; Hallmann, *Die Gesch. des Ursprungs der belgischen Beghinen*, Berl., 1843 ; Ch. Schmidt, *Die Strassb. Beginenhæuser im Mittelalter*, dans l'*Alsatia*, 1859 ; et mon *Hist. du panthéisme populaire*, etc., Paris, 1875, p. 42 ss.

A. Jundt.

BEKKER (Balthazar), né en 1634, dans la Frise, cartésien, docteur en théologie et pasteur à Amsterdam (1679). L'apparition d'une comète ayant répandu l'effroi, il publia, en même temps que Bayle, un écrit, *Recherches sur les pronostics des comètes*, 1682, dans lequel il soutint que ces astres ne sont pas des présages de malheur. Dans un autre ouvrage, qui souleva de très-vifs débats, *De betooverde Weereld*, 1691, il s'attaqua aux superstitions démonologiques; car on fait trop d'honneur au diable en lui attribuant des miracles ; « s'il est un dieu, qu'il se défende lui-même et s'en prenne à moi ». En tant qu'esprit, le diable ne peut, selon la philosophie, exercer une action sur les corps, et selon l'Evangile, il a été précipité au fond de l'abîme et chargé de chaînes. Il ne faut donc pas prendre à la lettre ce que la Bible dit des bons et des mauvais anges; la tentation de Jésus se passa dans son imagination; quand il guérissait les possédés, il parlait comme s'il eût chassé des démons. Le « lion rugissant » (1 Pierre V, 8), c'est Néron. La Bible a pour but la gloire de Dieu, notre salut, et non l'enseignement des choses naturelles ; en d'autres termes, c'est un livre non pas scientifique, mais pratique, religieux. Destitué par le synode, Bekker se retira dans la Frise, où il publia les deux dernières parties de son livre et mourut en 1698. Cet ouvrage fut traduit en français sous les yeux de l'auteur, *le Monde enchanté*, 1694 ; en italien ; en espagnol ; en allemand, 1781, avec notes de Semler et Schwager (voy. Schrœckh, *Neuere Kirch. Gesch.*, VIII, p. 713 ss.). A. MATTER.

BEL. Voyez *Baal*.

BELGIQUE (Histoire religieuse). On ignore l'époque précise de l'introduction du christianisme en Belgique. Au temps de Constantin déjà les deux provinces qui portaient ce nom ne comptaient pas moins de quatorze évêchés. Parmi les missionnaires célèbres qu'elles produisirent sous les Mérovingiens, nous citerons saint Amand, l'apôtre de la Flandre, saint Aubert, évêque de Cambrai et d'Arras, saint Eloi, évêque de Tournay, saint Lambert, évêque de Liége, saint Hubert, l'apôtre des Ardennes. Le grand nombre et les changements fréquents des souverains, l'esprit mondain et guerrier de beaucoup d'évêques, en particulier de ceux de Liége, la prospérité industrielle et commerciale des villes libres flamandes n'étaient guère favorables au développement de la moralité et de la piété. Tandis que les chroniqueurs du moyen-âge sont unanimes à constater la corruption des mœurs dans ces contrées, l'éclosion de sectes nombreuses atteste la décadence précoce de l'Eglise et son peu d'action sur les masses. C'est dans les villes de Flandre que naissent et se propagent avec une merveilleuse rapidité les corporations des béguards et des béguines, les associations des lollards et des frères de la vie commune. Un double courant, celui des mystiques et celui des humanistes, y prépare la voie à la Réforme : Ruysbrœck et Erasme ébranlent, chacun à sa manière, l'autorité de l'Eglise romaine. — C'est dans le couvent des augustins d'Anvers que nous découvrons les premières traces d'une adhésion à l'œuvre du réformateur de Wittemberg. A sa tête se trouvait le prieur Jacob Spreng (*Jacobus Præpositus*), duquel Erasme écrivit à Luther,

le 30 mai 1519 (*Ep.* 427) : « *vir pure christianus, qui pæne solus Christum prædicat.* » Amené prisonnier à Bruxelles en 1521, il fut obligé de se rétracter, mais n'en prêcha pas moins la Réforme à Bruges, fut repris et réussit à s'enfuir auprès de Luther qui le fit nommer pasteur à Brême. Malgré la condamnation solennelle des nouvelles doctrines par les théologiens de Louvain, le 7 novembre 1519, la Réforme fut accueillie avec empressement dans les villes éclairées et actives de la Flandre et du Brabant. Pour enrayer le mouvement, Charles-Quint publia un édit, daté de Worms le 8 mai 1521, contre ceux qui propageaient des écrits hérétiques. Grapheus, secrétaire municipal d'Anvers, fut jeté en prison à Bruxelles en 1522, à cause de la préface qu'il avait jointe à sa traduction du traité de Jean de Goch sur *la liberté chrétienne :* il fut condamné à la rétractation, à la confiscation de ses biens, à la déposition et à l'exil. Le couvent des augustins d'Anvers fut détruit en octobre 1522, et deux moines augustins, Henri Vœs et Jean Esch, furent brûlés à Bruxelles, le 1er juillet 1523. De nouveaux édits rendus à Malines en 1526, à Bruxelles en 1529, 1531, 1535, 1540, 1544, 1546, enjoignaient d'infliger les peines les plus sévères à ceux qui tenaient des conventicules, qui traduisaient ou répandaient des livres de la Bible ou d'autres ouvrages hérétiques, qui hébergeaient des moines ou des nonnes fugitives ou favorisaient leur évasion. Les relaps devaient « estre exécutés par le feu, et les autres, à sçavoir les hommes par l'espée, et les femmes par la fosse ». Mais ces édits ne furent pas dès l'abord exécutés avec rigueur. La gouvernante Marguerite de Savoie n'était rien moins que fanatique ; elle engagea les prêtres à écrire contre Luther (*Interrogavit ipsa : quisnam est iste Lutherus? Indoctus est, inquiunt, monachus. Respondit ipsa : Scribite multi docti contra unum indoctum, tunc totus mundus plus credet multis doctis, quam uni indocto.* Seckendorf, *Comm. de Lutheran.*, I, 129), ordonna (22 septembre 1525) aux municipalités de surveiller les prédicateurs et les instituteurs afin qu'ils ne nuisent pas à l'Eglise par les fables ineptes qu'ils débitent et par leur conduite immorale. A Marguerite de Savoie succéda en 1530 Marie de Hongrie, la sœur de Charles-Quint, soupçonnée d'être secrètement favorable à la Réforme. Le pape Paul III l'en accusa formellement en 1539 auprès de son frère, *quæ clandestine factioni Lutheranæ faveat, eamque efferat, submissisque hominibus causam catholicam deprimat, atque optime ab administris cæsareis constituta impediat.* De plus, l'exécution de ces édits étant confiée aux soins des autorités provinciales et municipales, et celles-ci n'étant nullement disposées à se soumettre aux exigences de la faculté de théologie de Louvain, qui avait dressé un long catalogue des écrits réputés hérétiques, ces derniers purent se répandre en toute liberté. — Ce qui compromit le plus gravement les progrès de la Réforme en Belgique et l'empêcha de s'y consolider, ce furent les excès commis par des sectaires fanatiques, la fureur iconoclaste des anabaptistes, les doctrines extravagantes des frères du Libre-Esprit. Une ordonnance de Charles-Quint du 29 avril 1550 porte que l'inquisition serait introduite dans les Pays-Bas et y fonctionnerait d'après le mode adopté en Espagne. Sur le refus

des municipalités d'exécuter cette ordonnance, Marie la fait renouveler le 25 septembre suivant et réussit à la faire adopter grâce à la suppression du mot d'inquisition, la procédure d'ailleurs restant identiquement la même. En réalité, ces mesures ne purent être exécutées que sous Philippe II, que les instigations de Granvelle, évêque d'Arras, avaient mal disposé contre les Pays-Bas. Treize nouveaux évêchés furent érigés pour rendre la surveillance ecclésiastique plus facile (1559). Des protestations unanimes accueillirent ces décrets. En même temps les réformés adressèrent au roi une confession, destinée à lui donner meilleure opinion d'eux et de leur croyance. La *Confessio belgica* fut rédigée en 1559 par le prédicateur wallon Guido de Bres, communiquée à un grand nombre de théologiens dans les Pays-Bas et à l'étranger, envoyée à Philippe II en 1562, approuvée en 1566 par le synode d'Anvers, signée en 1571 par les pasteurs présents au synode d'Emden et confirmée en 1620 par celui de Dordrecht. Il en existe deux recensions, l'une, plus courte, qui fut aussitôt traduite dans plusieurs langues et qui reçut la sanction officielle ; l'autre, plus étendue, qui sans doute reproduit le projet primitif et qui a été admise dans le *Corpus et Syntagma* de 1612, et éditée à nouveau, avec certaines variantes, par Festus Hommius, en 1618, dans son *Specimen controversiarum belgicarum, seu confessio ecclesiarum reform. in Belgio*, etc. Les deux éditions ont d'ailleurs le même nombre d'articles et ne diffèrent l'une de l'autre que sur des points secondaires. Elles portent toutes deux l'empreinte de la théologie calviniste, adoptée de préférence par les protestants des Pays-Bas, à cause de leurs fréquentes relations avec leurs coréligionnaires de France, et plus conforme d'ailleurs à leur génie national. — Nous n'avons pas à raconter ici les diverses phases du soulèvement des Pays-Bas, amené par le régime de terreur que le duc d'Albe imposa au pays, à partir de l'année 1567. Lorsque, par suite du traité d'Arras conclu par l'habileté d'Alexandre de Parme (17 mai 1579), les provinces du Sud séparèrent leur cause de celles du Nord pour se réconcilier avec l'Espagne, la Belgique devint le théâtre d'une réaction catholique violente. Ceux des protestants qui n'avaient pas péri sur les bûchers ou sur les champs de bataille prirent le chemin de l'exil. Les jésuites, d'abord établis à Saint-Omer et à Douai, se répandirent dans tout le pays et le fanatisèrent. Pourtant, au dix-septième siècle, Baïus et Jansénius illustrèrent l'université de Louvain et s'efforcèrent de réagir contre le semi-pélagianisme de l'Eglise catholique et le relâchement moral qui en était la conséquence, et, dans le domaine de l'érudition, les bollandistes jetèrent un certain éclat sur Anvers. L'édit de tolérance, publié le 13 octobre 1781 par Joseph II, introduisit le mariage civil en Belgique, décréta la suppression des ordres monastiques et des séminaires épiscopaux, défendit les pèlerinages et d'autres abus. Le peuple, excité par les jésuites se souleva, et il fallut la politique prudente de Léopold II, qui rétablit l'ancien ordre des choses, pour empêcher la Belgique de se séparer de la maison d'Autriche. La Révolution française fit ce que n'avait pu accomplir la passion cléricale. Réunie à la France républicaine en 1795, à la Hollande protestante et monarchique

en 1815, la Belgique recouvra son indépendance à la suite de la Révolution de 1830, grâce aux efforts combinés des catholiques et des libéraux, qui ne se coalisèrent un instant que pour se diviser tout aussitôt de nouveau et commencer une lutte qui forme presque toute l'histoire du pays dans les quarante dernières années. Nulle part le catholicisme ne s'est montré plus entreprenant, nulle part aussi il ne se heurte à des haines plus violentes. — Sources : Dufau, *La Belgique chrétienne*, Liége, 1847 ; Helfferich, *Belgien in polit. u. kirchl. Beziehung*, Pforzh., 1848, et les ouvrages indiqués dans la *Real-Encykl.* de Herzog, II, p. 10, ainsi que les documents cités par Gieseler, *Kirchengesch.*, III, p. 551. Il n'existe pas du reste, jusqu'à ce jour, une seule monographie sur l'histoire religieuse de la Belgique.

F. Lichtenberger.

BELGIQUE (Statistique ecclésiastique). Officiellement, la Belgique appartient presque entière à la religion catholique. Les adhérents d'autres cultes ne forment qu'une infime minorité. Mais, en fait, peu de pays sont aussi divisés au point de vue religieux. La population totale de la Belgique était en 1874 de 5,336,634 habitants. Les recensements officiels ne contiennent pas d'indications relatives aux cultes ; on évalue le nombre des protestants à 13 ou 15,000, celui des israélites à 1,500 ou 3,000. L'énorme majorité de la population est donc catholique. La constitution garantit la liberté de tous les cultes ; elle assure aux principaux d'entre eux une subvention de l'Etat ; mais elle laisse à toutes les Eglises la liberté de s'organiser et de se gouverner comme elles l'entendent. Il faut donc étudier chacune d'elles en particulier. — 1. *Catholiques*. Le chef de la hiérarchie dans le royaume est l'archevêque de Malines (12 mai 1559) ; ses suffragants sont les deux évêques hollandais d'Amsterdam et de Bois-le-Duc et les cinq évêques belges de Liége (720), de Namur (1559), de Tournay (1146), de Gand (12 mai 1559) et de Bruges (1559). Les siéges d'Anvers et d'Ypres ont été supprimés en 1801. Quelques paroisses du Hainaut ressortissent au diocèse français de Cambrai. L'archevêque est assisté de 3 vicaires généraux ; chaque évêque a 2 grands-vicaires. Un chapitre de chanoines est joint à chaque cathédrale ; celui de Malines se compose de 12 chanoines ; les cinq autres en ont chacun 8. Les diocèses sont divisés en doyennés au nombre de 185 pour tout le royaume. La subvention de l'Etat à l'Eglise catholique figurait au dernier budget pour 4,568,200 fr., soit environ 1 franc par tête d'habitant. Des biens d'Eglise assez considérables augmentent considérablement ces ressources. Les traitements de l'Etat sont de 21,000 francs pour l'archevêque de Malines, de 16,000 pour les évêques, de 2,000 pour les chanoines, de 6 à 800 pour le clergé inférieur. L'Eglise a profité de la liberté de l'enseignement supérieur pour fonder à Malines en 1834 une université transférée à Louvain l'année suivante. Elle compte plus d'élèves à elle seule que les trois autres universités belges, celles de Liége et de Gand entretenues par l'Etat, et celle de Bruxelles fondée par les libéraux. Les couvents sont très-nombreux en Belgique, et leur accroissement a surtout été rapide depuis quelques années. En 1839 il y en avait 333, dont

42 d'hommes et 291 de femmes; en 1874 on en comptait 993, dont 145 d'hommes et 848 de femmes. — 2. *Protestants*. Au commencement du siècle, le protestantisme n'était représenté en Belgique que par 4 communautés réformées, 1 en Flandre et 3 dans le Hainaut. Plusieurs autres furent fondées sous la domination des Français et des Hollandais, et depuis lors l'accroissement est lent, mais continu. Les protestants belges se rattachent aujourd'hui à trois groupes principaux. L'Union des Eglises protestantes évangéliques, formée en 1838 et reconnue par l'Etat, se compose de 12 paroisses environ. Chacune d'elles a un conseil presbytéral présidé par le pasteur. Toutes ensemble forment un synode qui se réunit tous les ans à Bruxelles; il se compose de tous les pasteurs et de délégués de chaque paroisse. La part de l'Union dans le budget des cultes est de 69,336 francs. Les Eglises libres de Belgique sont au nombre d'une vingtaine. Elles sont généralement composées de catholiques convertis par les soins de la Société évangélique belge. Les éléments baptistes y dominent. L'Eglise épiscopale d'Angleterre entretient en Belgique 8 chapelles dépendantes de l'évêque de Londres, 3 sont à Bruxelles, les 5 autres à Anvers, Bruges, Ostende, Spa et Gand. — 3. Les israélites touchent 11,220 francs au budget. Ils ont une synagogue centrale à Bruxelles, et 5 synagogues à Anvers, Gand, Liége, Arlon et Namur. — Bibliographie : *Almanach royal officiel de Belgique*, 1876; *Annuaire statistique de la Belgique*, 1876; Tarlier : *Dictionnaire des communes de Belgique*, 1877; *Almanach de Gotha*, 1877; Martin, *The Statesman's Year Book*, 1877.

E. VAUCHER.

BÉLIAL, nom donné à Satan (2 Cor. VI, 15) et dérivé du mot hébreu beliaal (πονηρός, le mal ou le malin). Dans l'idiome hellénistique le changement du λ en ρ est fréquent : de là Βελιαρ au lieu de Βελιαλ. Ce mot est fréquemment employé dans les pseudépigraphes du Nouveau Testament, les canons apostoliques et les Pères de l'Eglise.

BELLARMIN. Le cardinal Bellarmin est connu des personnes mêmes qui ne s'occupent pas de questions théologiques, comme un des champions les plus savants et les plus déterminés de l'ultramontanisme; peu de catholiques ont déployé autant d'érudition et de sagacité pour combattre, non-seulement les doctrines protestantes, mais tout système politique qui n'admet pas la suprématie du siége de Rome. Né le 4 octobre 1542, à Montepulciano en Toscane, il reçut les noms de Robert-François-Romulus; son père, Vincent Bellarmino, appartenait à une ancienne famille noble; sa mère était une sœur de ce cardinal Marcel Cervin, qui, en 1555, occupa pendant quelques jours, sous le nom de Marcel II, le trône pontifical. Il fut envoyé à l'université de Padoue pour se vouer au droit; mais, poussé par ses besoins religieux, il se fit recevoir en 1560 dans la Compagnie de Jésus. Au collége de l'ordre à Rome il étudia les humanités; pour la théologie il revint à Padoue. En 1569 le général le fit partir pour Louvain; là, après avoir été consacré prêtre en 1570, à Gand, il expliqua la *Somme* de Thomas d'Aquin; il fut le premier professeur jésuite de cette université. En même temps il apprit assez d'hébreu pour pouvoir l'enseigner lui-

même et pour publier une grammaire. Pendant les troubles des Pays-Bas il trouva un asile à Douai. Bientôt après Grégoire XIII le chargea de faire, dans le Collége romain nouvellement fondé, des leçons sur les controverses du temps. Habile dans la discussion, versé dans les Pères, méthodique, il était mieux préparé que d'autres à traiter, au point de vue de son Eglise, les questions débattues entre les catholiques et les protestants. En 1581 il commença, sur l'ordre de son général, la publication d'un grand ouvrage sous le titre de *Disputationes de controversiis fidei, adversus hujus temporis hæreticos*, dont le troisième volume parut en 1593 (Ingolstadt, in-f°). C'est la substance des cours qu'il avait faits à Rome pendant douze ans. Personne depuis les scolastiques n'avait exposé les doctrines romaines d'une manière plus complète et plus définitive. Sur chaque point Bellarmin donne les objections des adversaires, et il les donne si exactement qu'on lui a reproché d'éveiller par là des doutes chez les lecteurs catholiques. L'ouvrage provoqua des réfutations non moins érudites de la part de théologiens protestants. En 1589 Bellarmin accompagna en France un légat envoyé par Sixte-Quint auprès de la Ligue : il était chargé de discuter avec les réformés si l'occasion s'en était présentée. Après dix mois il revint à Rome. En 1599 Clément VIII le créa cardinal ; en 1602 il obtint l'évêché de Padoue ; il ne négligea rien pour rétablir la discipline dans son diocèse et pour remédier à quelques abus. Comme Paul V, élu en 1605, le retint auprès de lui, il renonça à son évêché, donnant ainsi un exemple aux prélats qui se dispensaient du devoir de la résidence. Vers cette époque les événements qui se passaient à Venise, où le gouvernement était en conflit avec le saint-siége, et en Angleterre, où le roi Jacques prenait des mesures rigoureuses contre les catholiques, engagèrent Bellarmin à prendre la défense du pouvoir pontifical. Contre les Vénitiens et leur défenseur Paul Sarpi, il publia en 1606 trois traités successifs ; contre les Anglais il écrivit son livre *De Potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* (Rome, 1610, défendu à Paris par ordre du parlement). Dans ces écrits, ainsi que dans plusieurs parties de ses *Disputationes*, notamment dans celle *De Summo Pontifice capite totius militantis Ecclesiæ*, il développe la théorie que Dieu a institué le pape comme chef unique et souverain de l'Eglise, que ce chef a la plénitude de la puissance spirituelle, qu'il ne peut pas errer, qu'il juge tout le monde et que personne n'a le droit de le juger, que par conséquent il lui revient aussi une grande part dans le gouvernement temporel des peuples et qu'il doit empêcher les princes d'user de leur pouvoir contre l'Eglise. Il est à remarquer toutefois que Bellarmin est loin d'attribuer au pape cette suprématie directe et absolue sur les princes dans les choses séculières, qui avait été le rêve de quelques canonistes du moyen âge et qui était la prétention de tous les évêques de Rome. Aussi Sixte-Quint avait-il été peu satisfait en le voyant apporter une restriction à son omnipotence, tandis qu'en France on trouvait qu'il allait encore beaucoup trop loin. Après avoir occupé dans ses dernières années l'évêché de sa ville natale, il se retira à Rome dans un collége de son ordre, où il mourut le 27 septembre 1621. — Ses œuvres complètes parurent à

Cologne (1619, 7 vol. in-f°.) Outre ceux de ses écrits que nous avons mentionnés, il faut citer encore : son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (Rome, 1613, in-4°), catalogue, sans critique, des écrivains ecclésiastiques jusqu'en 1500 ; son *Explicatio doctrinæ christianæ*, un des catéchismes romains les plus répandus, publié d'abord en italien (Rome, 1603, in-4°) et traduit en plusieurs langues, même en arabe ; un *Commentaire sur les Psaumes* (Rome, 1611, in-4°, et souvent) ; une *Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum* (Paris, 1618, in-12), où l'on voit quelle haute idée il se faisait des devoirs d'un évêque ; enfin un recueil de lettres (Rome, 1650). Les ouvrages qu'on a publiés pour le réfuter sont trop nombreux pour être cités ici ; comme on le considérait avec raison comme le défenseur le plus autorisé du catholicisme orthodoxe, on écrivait encore des *Antibellarmin* bien longtemps après sa mort. CH. SCHMIDT.

BELLEY (Ain) [*Bellicium*, quelquefois *Belisma*], évêché suffragant de Besançon. Les auteurs racontent que Nyons (*Colonia Equestris*, *Nividunum*) avait eu des évêques, et que le siége établi en cette ville fut transféré au cinquième siècle à Belley ; néanmoins l'évêché n'est connu avec certitude que depuis 555. L'évêque de Belley, qui avait le gouvernement de la ville, était prince de l'empire. L'église cathédrale, dédiée à saint Jean-Baptiste, possède des reliques de ce saint.— Voy. Guichenon, *Hist. de Bresse et de Bugey*, Lyon, 1650, in-fol. ; Depéry, *Hist. hagiol. de Belley*, 3 vol., Bourg, 1841-45 ; Hauréau, *Gallia Christ.*, XV.

BELLINI (Giovanni) [1426-1516], chef de l'école vénitienne, porta la peinture religieuse à un singulier degré de noblesse et de grandeur. Formé par son père, stimulé par l'exemple de son frère Gentile, peintre distingué lui-même, Giovanni Bellini a donné à ses christs, à ses madones, à ses saints un caractère d'auguste sérénité qu'ils n'avaient pas atteint avant lui. Un des premiers il adopta la peinture à l'huile, récemment introduite de la Flandre en Italie par les frères Van Eyck. Les œuvres de Bellini ne se distinguent ni par la profondeur de la pensée, ni par l'inspiration poétique, ni par la richesse ou la variété de la composition : ce qu'on admire en elles, c'est une sorte de grandeur sublime, tempérée dans ses madones et ses anges par une douceur et une grâce presque vaporeuses, un coloris chaud, des tons admirablement fondus, comme ceux qu'offre le paysage des lagunes, illuminé par un soleil radieux et déroulant les scènes tranquilles et sereines d'une population habituée à l'éclat et à la pompe des costumes et qui semble être toujours en fête. Bellini, dans ses types, ne reproduit ni l'angoisse de la souffrance ; ni l'extase de la félicité céleste, mais l'expression d'un bonheur calme que rien ne viendra troubler, parce qu'il a sa source dans l'absence de passions. Jamais peut-être l'idéal et le réel ne se sont autant rapprochés et fondus. Ce que l'on peut regretter, c'est un certain manque de mouvement dans les attitudes comme dans les physionomies, un cachet uniforme de solennité aristocratique, qui interdit aux pensées et aux sentiments de l'âme de venir se refléter d'une manière trop vive sur le visage. Il

y a trop de majesté officielle et pas assez d'émotion intime dans ces expressions si placides et si reposées. Ajoutons que le peintre excelle à construire les groupes avec une symétrie parfaite qui n'exclut point l'aisance et le naturel. Parmi les chefs-d'œuvre de Bellini, nous citerons, au-dessus du maître-autel de la sacristie de Sancta-Maria de' Fratri, à Venise, la *Vierge sur son trône*, entourée de saints et d'anges faisant de la musique, et symbolisant ainsi, avec une rare éloquence, l'accord harmonieux qui règne entre les divers personnages de ce groupe ; un *Christ enseignant*, dans une attitude pleine de dignité et de noblesse, à la galerie de Dresde ; une *Madone*, avec l'enfant Jésus, debout et la bénissant, appuyé contre une balustrade, à l'Académie de Venise ; un *Saint Jérôme*, absorbé dans sa lecture, dans un paysage sauvage, au milieu de rochers aux tons chauds, avec saint Augustin à sa droite, et saint Christophe portant l'enfant Jésus à sa gauche, dans l'église de S. Giovanni Crisostomo, à Venise ; *Jésus soupant avec les disciples d'Emmaüs*, dans l'église San Salvadore, etc. Giovanni Bellini fut le maître du Titien et du Giorgione. F. LICHTENBERGER.

BÉLOUTCHISTAN (Statistique religieuse). On comprend sous le nom de Béloutchistan le vaste territoire qui s'étend sur les bords de la mer d'Oman, entre la Perse et l'Hindoustan. Le pays n'est, à vrai dire, qu'une vaste steppe parcourue par les tribus nomades des Béloutchis et des Brahonis. Quoique soumises nominalement au khan de Kélat, ces hordes sont, de fait, à peu près indépendantes. La seule influence qui pèse sur elles est celle de l'Angleterre, qui fait peu à peu du Béloutchistan l'avant-garde de ses possessions indiennes contre la Russie. La population du pays est évaluée très-diversement : les chiffres fournis par les voyageurs varient de 700,000 à 3,000,000 ; les plus bas sont probablement les moins éloignés de la vérité. Toutes ces tribus professent l'islamisme : c'est tout ce que l'on peut dire de leur état religieux. — Behm et Wagner, *Die Bevölkerung von der Erde*, II, 1874 ; Dieterici, *Mittheilungen* de Gotha, 1859 ; Ross, *Comptes rendus de la Société royale de Géographie de Londres*, t. XVI, 1871-72, etc.

BELSUNCE de Castel-Moron (Henri-François-Xavier de), né en 1671, au château de La Force, entra chez les jésuites à l'âge de vingt ans. Grand-vicaire d'Agen et évêque de Marseille en 1709, il ne sortit de la Société de Jésus, dans un temps où la grande majorité de l'épiscopat gallican lui était hostile, que pour mieux la protéger du dehors. Capable également d'abnégation héroïque et de rancune haineuse, il réunit les caractères les plus opposés et pourtant les plus authentiques de l'ordre. Il ne connut de charité que celle qui livre son corps : ce fut un Borromée, moins la douceur. On connaît le zèle admirable avec lequel il se dévoua à son troupeau pendant la peste qui désola Marseille en 1720 et 1721. Il s'attacha à son Eglise en proportion de ce qu'il avait fait pour elle et refusa l'évêché de Laon, duché-pairie, et l'archevêché de Bordeaux, n'acceptant du pape que le *pallium*, et du roi que le revenu, d'ailleurs considérable, des deux bénéfices. Mais avant la fin de son long épiscopat, il avait fatigué son diocèse à force de turbulence et indisposé ses plus sincères admirateurs. Le souvenir

de son noble dévouement lui assurait une autorité dont ses anciens confrères usèrent à leur gré pour troubler la paix de l'Eglise. Il ne cessa de s'attaquer aux actes et aux écrits de Colbert, évêque de Montpellier, qui était un des appelants de la bulle *Unigenitus*. Son intolérance inquisitoriale imagina d'exiger des malades leur soumission à la fameuse bulle avant de leur donner les sacrements, mesure qui causa depuis tant de troubles. Aussi zélé en faveur des jésuites, pour lesquels il fonda même un collége à Marseille, qu'emporté contre leurs adversaires, il alla jusqu'à accuser faussement les oratoriens de cette ville de l'avoir abandonnée pendant la peste. Belsunce mourut en 1755. On a de lui un *Abrégé de la vie de Suzanne-Henriette de Foix*, sa tante (Agen, 1707, in-12), et un ouvrage intitulé : *l'Antiquité de l'église de Marseille et la succession de ses évêques* (Marseille, 1747-51, 3 vol. in-4°). Ses nombreuses *Instructions pastorales*, publications de controverse contre les jansénistes plutôt que d'édification, ont été recueillies en 1822 par l'abbé Jauffret.

P. ROUFFET.

BENADAD [Ben-Hadad, υἱὸς Ἀδέρ, fils du soleil], nom porté par trois rois de Syrie. Adad est le nom sous lequel le soleil fut adoré chez les Syriens. Benadad, fils de Tabremon, vint au secours d'Asa, roi de Juda, contre Baasa, roi d'Israël, entra sur les terres d'Israël et obligea Baasa d'accourir dans son propre pays et d'abandonner Rama, qu'il voulait fortifier (2 Chron. XVI, 1 ss.). Son fils Benadad fut en guerre avec Achab et Joram, rois d'Israël. Achab le battit et lui enleva tout son bagage (1 Rois XX, 20 ss.). Quant à Joram, il fut d'abord vaincu, et Benadad, campé devant Samarie, se croyait déjà sûr de s'emparer de cette ville, quand son armée fut dispersée par une terreur panique (2 Rois VI, 24; VII, 7 ss.). Il mourut l'année suivante, assassiné par Hazaël, un de ses officiers, qui usurpa le trône. Benadad, fils de Hazaël, fut battu trois fois par Joas, roi de Juda, qui le contraignit de lui rendre tout le pays qui s'étend au delà du Jourdain, qu'Hazaël avait pris sous les règnes précédents (2 Rois XIII, 25; Jérém. XLIX, 27; Amos I, 4).

BENAJA. Voyez *Banaias*.

BENEDICITE (*Mensæ consecratio*), prière qui se fait avant le repas pour bénir les mets qui sont sur la table. Cette bénédiction est très-ancienne. Nous en trouvons une trace Deut. VIII, 10. Elle s'est conservée chez les juifs orthodoxes jusqu'à nos jours. D'ordinaire, c'est la personne la plus qualifiée qui donne la bénédiction; puis, quand on est assis, on récite le psaume XXIII; le maître de la maison prend ensuite un pain, le bénit et en donne un morceau à chacun. L'usage de la *consecratio mensæ* a passé de la Synagogue aux chrétiens et répond à un sentiment religieux naturel. C'est au père de famille que revient cet office, et non pas « aux clercs préférablement aux laïques », comme le veulent l'Eglise catholique et un certain cléricalisme protestant.

BÉNÉDICTINS (Ordre des). Voyez *Benoît de Nursie*.

BÉNÉDICTINES. Voyez *Scholastique* (*Sainte*).

BÉNEDICTION. Le mot hébreu bâraq, que l'on traduit communément par bénir, a un sens très-étendu. Il signifie d'abord tomber à

genoux, fléchir les genoux; puis, surtout au pluriel (béréq), implorer, adorer et louer Dieu, et, par une extension naturelle, souhaiter à quelqu'un, implorer pour quelqu'un la faveur divine. D'après les Hébreux, Dieu est la source inépuisable de toutes les bénédictions. Celui qu'il bénit demeure béni éternellement (1 Chron. VIII, 27); par contre, tout effort, tout travail de l'homme est vain, si Dieu ne le bénit (Ps. CXXVII, 2; cf. Luc V, 5). Les bénédictions de Dieu sont temporelles (Gen. XXXIX, 5; Exode XXIII, 25; Deut. XXVIII, 38; Ps. CXXXII, 15; cf. Hébr. VI, 7) et spirituelles (Esaïe XIX, 24; XLIV, 3; cf. Eph. I, 3). Elles sont le partage de celui qui craint Dieu (Ps. CXXVIII, 1, 3, 4; CXV, 13; Ecclésiastique I, 19; cf. 1 Tim. IV, 8), qui se confie en lui (Ps. XXXIX, 10; Jérém. XVII, 7), de l'homme juste et pieux (Ps. V, 13; XXXVII, 26; CXII, 2; Prov. III, 33; XXVIII, 20; Jérém. XXXI, 23); de celui qui ne se lasse pas d'implorer l'assistance divine (Gen. XXXII, 26 ss.; Osée XII, 5). De même, Dieu bénit les pères pieux dans leurs enfants (Prov. XIII, 22; Ps. CIII, 17; Ecclésiastique III, 11), et fait reposer une bénédiction sur la mémoire des justes (Prov. X, 7). Mais la grandeur, la sagesse et l'inépuisable fécondité des bénédictions divines se manifestent surtout dans le dessein qu'il a formé, de toute éternité, pour le salut des hommes et dont il a préparé l'accomplissement dans le temps. C'est dans ce but qu'il a plus particulièrement béni Adam et Eve (Gen. I, 28; V, 2), Noé (Gen. IX, 1), Abraham (Gen. XII, 2; XXIV, 1, 35; Esaïe LI, 2; Hébr. VI, 14), Jacob (Gen. XXXV, 9; XLVIII, 3), Joseph (Gen. XLIX, 25), ainsi que les principaux représentants de l'ancienne alliance. Moïse, pour entretenir le souvenir de ces bienfaits passés et futurs, ordonna que les prêtres, matin et soir, bénissent les enfants d'Israël au moyen d'une formule que la Synagogue, et l'Eglise chrétienne après elle, se sont appropriée (Nomb. VI, 24-27). Cette bénédiction attachée à l'observation exacte et fidèle de la loi, Balaam la rappela au peuple au moment de son entrée en Palestine, et Josué, après la conquête, sur l'ordre de Jéhova, la grava dans sa mémoire dans une cérémonie solennelle accomplie en face des monts Hébal et Garizim (Jos. VIII, 33). Les psalmistes et les prophètes ne cessent de la rappeler. Ils soutiennent et consolent Israël dans ses épreuves par le souvenir des promesses de l'Eternel et annoncent la venue de celui par lequel la bénédiction d'Abraham sera répandue sur les païens (Gal. III, 14). En Jésus-Christ, Dieu nous a abondamment bénis des biens spirituels les plus variés (Eph. I, 3); le Sauveur lui-même bénit les enfants (Marc X, 16), ainsi que ses disciples, lors de son ascension (Luc XXIV, 50, 51). A l'exemple des hommes pieux de l'Ancien Testament qui avaient laissé leur bénédiction à leurs descendants (Gen. XXVII, 27; XLVIII, 9; Exode XXXIX, 43; Deut. XXXIII, 1 ss.; 1 Rois VIII, 14), il nous ordonne de bénir tous les hommes, même nos ennemis (Matth. V, 44; Luc VI, 28; cf. Rom. XII, 14; 1 Pierre III, 9). — L'Eglise chrétienne n'a pas su comprendre et appliquer, dans sa spiritualité, la puissance de bénédiction renfermée dans sa mission d'annoncer l'Evangile à toute créature. Pour rappeler aux hommes que tous les biens de ce monde sont des dons de Dieu, qu'il faut en faire un usage conforme à sa volonté, que

Dieu ne nous les accorde pas pour nous seuls (1 Tim. IV, 4-5), et sous le prétexte de combattre les erreurs des païens qui croyaient que toutes les parties de la nature étaient animées par des esprits ou des génies tantôt bienfaisants, tantôt malfaisants, elle a multiplié les actes et les formules de bénédiction, en les attribuant comme un privilége exclusif à la caste sacerdotale. C'est ainsi qu'elle a prescrit que les maisons, les campagnes, les fontaines, les rivières, les animaux, les aliments fussent bénis par des cérémonies particulières, de même que les personnes dans diverses circonstances de la vie, tels que les nouveaux époux, les accouchées, les mourants, les abbés et les abbesses, etc. La bénédiction, dans ces cas, tend à se confondre avec la *consécration* (voy. cet article). En vertu de la même tendance, l'Eglise a ordonné que tout ce qui a trait au culte divin fût béni : édifices, cimetières, croix, images publiques, cloches, habits sacerdotaux, linges, vases de l'autel, huile, sel, pain, eau (voy. ces divers articles). On nomme *bénédictionnaires* les livres liturgiques qui contiennent l'énumération des formules et des rites prescrits par l'Eglise pour tous les cas particuliers, avec des instructions très-détaillées sur la manière de s'en servir. L'usage du signe de la croix, invariablement employé dans les bénédictions, et l'importance attachée à celles que donne un prêtre nouvellement consacré suffiraient à eux seuls pour montrer combien la superstition a exploité un domaine que l'on voulait arracher au pouvoir des sorciers et des magiciens. Les bénédictionnaires règlent aussi la compétence des divers membres de la hiérarchie ecclésiastique pour les rites en question. C'est ainsi qu'ils statuent qu'il y a des bénédictions réservées aux évêques seuls, comme le sacre des rois, la consécration des églises et des autels et toutes les bénédictions qui exigent l'emploi des saintes huiles. Il en est de même de la bénédiction solennelle à la fin des messes hautes : il n'y a que les évêques ou les abbés mitrés qui puissent la donner. De son côté, le pape s'est réservé le pouvoir de bénir certains objets, tels que l'agneau pascal, la rose, la catholicité entière, *urbi et orbi* ; toutes les personnes qui s'approchent de lui doivent demander sa bénédiction. La *benedictio pontificia* ou *apostolica* a une efficacité particulière en vue du pardon des péchés. Les évêques ne peuvent la donner qu'en vertu d'une délégation expresse du pape. Par un bref du 3 septembre 1762, Clément XIII informa les évêques du pouvoir qui peut leur être accordé, lorsqu'ils le demandent, de donner deux fois l'an, à l'issue d'une messe pontificale, la bénédiction papale accompagnée d'une indulgence plénière pour les fidèles qui sont présents. Quant à la bénédiction ordinaire, l'évêque peut la donner toujours, même *in via* ou *itinerando*, aux personnes qu'il rencontre sur son chemin, dans toute l'étendue de son diocèse. Les bénédictionnaires attachent une importance particulière à la *bénédiction du saint-sacrement*, qui doit toujours être donnée en silence, parce que, dans ce cas, ce n'est pas proprement l'évêque ou le prêtre qui bénit le peuple, mais Jésus-Christ lui-même. L'officiant n'est qu'un pur instrument : c'est pourquoi avant la bénédiction il récite une prière déprécatoire, et, pendant qu'il bénit, il se tait entièrement, aussi bien

que les chantres et les assistants, afin que l'attention ne soit point distraite, mais qu'elle se porte uniquement sur l'objet, qui est le saint-sacrement. Lorsque l'évêque donne cette bénédiction, il fait trois fois un signe de croix avec l'ostensoir, tandis que le simple prêtre ne le fait qu'une seule fois. — Les Eglises protestantes, supprimant tout cet appareil extérieur et ces distinctions subtiles, n'ont conservé, dans les cérémonies du culte, que la bénédiction qui clôt le service religieux et pour laquelle le ministre officiant se sert ou de la formule mosaïque (Nomb. VI, 24) ou de telle autre formule empruntée aux salutations apostoliques (1 Cor. I, 3; Gal. I, 3; Eph. I, 2; Col. I, 2, etc.), et que la communauté répète parfois en chantant. — Voyez Grégoire le Grand, *Sacramentarium;* Ducange, *Glossarium;* Durandus, *Rationale divinorum officiorum;* Dinkel, *Du sens des bénédict. sacerdot. et ordin. dans l'Egl. cathol.;* Goschler, *Dialog. famil. sur les cérém. et les pratiq. extér. de l'Egl. cathol.*, trad. de l'allem., P., 1857; Wetzer u. Welte, *Kirchenlexicon;* Bergier, *Diction. de théol.;* Glaire, *Diction. des sciences ecclés.*, s. v. *Bénédictions.* F. LICHTENBERGER.

BÉNÉFICES ECCLÉSIASTIQUES. On appelle ainsi un revenu uni à une charge ecclésiastique. Les bénéfices étaient inconnus dans les premiers siècles de l'Eglise chrétienne : les biens ecclésiastiques formaient alors une masse commune, administrée souverainement par l'évêque (voyez *Biens ecclésiastiques*). On répartit plus tard les revenus de ces biens entre l'évêque, le clergé, l'église et les pauvres. Il était naturel alors que l'on songeât à confier à un prêtre un immeuble de l'église, dont le produit lui assurât sa part. D'abord défendue par le droit ecclésiastique (c. 23, caus. XII, q. 2), cette affectation fut ensuite admise : on permit aux évêques d'accorder aux prêtres la puissance temporaire des biens de l'Eglise (c. 61, caus. XVI, q. 1; c. 32, 35, 36, caus. XII, q. 2). Cette concession s'appelait *precaria* (c. 11, caus. XVI, q. 3 et autres textes). Ainsi s'établit l'usage de doter chaque église d'immeubles. La législation franque consacra cet usage et le rendit général; elle exigea qu'un *mansus integer* fût attribué à chaque église (*Capitul. Caroli M.*, lib. I, cap. 83). Le *mansus* était une mesure agraire, de douze arpents; on y joignit des esclaves et l'on déclara le *mansus ecclesiasticus* libre de toute charge. Nous rencontrons, à la même époque, l'expression : *Res ecclesiæ in beneficium retinere, habere* (*Capit. Caroli M.*, lib. V, cap. 146). La féodalité s'imposa à l'Eglise, qui fut contrainte de donner ses biens *in beneficium*. Les évêques firent ces concessions tantôt à des laïques, tantôt à des clercs. Telle est l'origine des bénéfices ecclésiastiques (voyez Ducange, h. v.). Ils furent régis par une législation spéciale, que nous ne pouvons pas résumer ici. Bornons-nous à en indiquer les points principaux. On divisa les bénéfices en deux classes : les séculiers, qui ne pouvaient être conférés qu'à des clercs séculiers : papauté, patriarcat, archevêché, évêché, cardinalat, abbayes séculières, églises paroissiales, canonicats, chapelles, etc.; les réguliers, affectés aux clercs réguliers : les abbayes régulières, les prieurés, les offices claustraux, etc. Ces derniers étaient contraires à la règle qui voulait que les biens des moines fussent communs. Aussi

tout bénéfice était-il présumé séculier. Pour être nommé à un bénéfice, il fallait remplir certaines conditions de grades et d'âge. On distinguait les bénéfices sacerdotaux, qui, en vertu de la loi ou des actes de fondation, ne pouvaient être conférés qu'à des prêtres : pour les obtenir, il fallait donc, s'ils étaient séculiers, avoir 25 ans ; s'ils étaient réguliers, 16 ans. Pour les bénéfices à simple tonsure, le concile de Trente exigeait l'âge de 14 ans ; mais en France, où ce concile n'était pas reçu, on les donnait à des enfants de 10, et même de 7 ans, auxquels ils servaient de bourses. Selon la qualité du bénéfice qu'il postulait, le candidat devait être séculier ou régulier. En France, les étrangers ne pouvaient être nommés à aucun bénéfice, et l'Eglise de France maintint constamment cette règle. — Ordinairement, c'était l'évêque qui nommait aux bénéfices, c'est-à-dire qui était collateur, de sorte que les canonistes considérèrent les collations comme des fruits de l'évêché. Mais les évêques n'eurent pas l'exercice exclusif de ce droit. Parfois, en effet, le collateur était obligé de nommer un candidat désigné par une autre personne, par le patron : c'est-à-dire par le laïque ou l'ecclésiastique qui avait fondé ou doté l'église. Le droit du patron n'était pas attaché à sa personne, mais à sa terre, et la suivait en quelques mains qu'elle passât. Le patron nommait, le collateur donnait l'institution. Parfois aussi, le collateur était obligé de nommer les gradués des universités, c'est-à-dire les maîtres ou docteurs, de quelque faculté que ce fût, les bacheliers des trois facultés supérieures. Ils tenaient ce droit du concile de Bâle, qui leur avait affecté le tiers de tous les bénéfices, en considération des services qu'ils avaient rendus à l'Eglise et de leur capacité, constatée par leurs grades. Malheureusement, les grades furent donnés trop facilement, et la garantie fit place à un abus. Pour le restreindre, l'Eglise gallicane s'opposa à ce que le pape pût dispenser les gradués du temps d'études (art. 57 des *Libertés de l'Eglise gallicane*). Enfin, les droits des collateurs ordinaires étaient limités par ceux des chapitres, du pape et du roi. Les chapitres, devenus les conseils des évêques, partagèrent avec eux les collations ; mais leurs droits mutuels furent réglés par les concordats qu'ils firent entre eux. — Les canonistes ultramontains soutinrent que le pape pouvait disposer souverainement des biens et des bénéfices ecclésiastiques, qu'ils fussent vacants ou non ; d'où les expectatives et les réserves. Les expectatives étaient une assurance donnée par le pape à un clerc, qu'il lui conférerait tel bénéfice lorsqu'il serait vacant. Lorsque le collateur ne nommait pas la personne désignée, le pape envoyait des lettres exécutoriales, quelquefois même une excommunication. Par les réserves, le pape déclarait qu'il entendait nommer à tel bénéfice, lorsqu'il serait vacant, et défendait au collateur d'y pourvoir. Les conciles de Constance et de Bâle restreignirent les expectatives et les réserves : le concile de Trente les abrogea. Sur d'autres points, les prétentions ultramontaines étaient repoussées par l'Eglise gallicane. Ainsi, dans les autres pays d'Europe, le pape percevait, sous le nom d'annates, le revenu d'un an de tout bénéfice vacant, ou du moins la somme à laquelle la chancellerie romaine avait évalué ce revenu. Le concile de

Bâle avait prohibé les annates en vain. En France, le concordat de François Ier en permettait la perception ; mais elle ne s'exerçait que sur les bénéfices consistoriaux. De même, l'Eglise gallicane n'admettait pas que le pape pût prévenir les nominations d'un patron laïque, et tolérait seulement que celles d'un patron ecclésiastique fussent prévenues (*Libertés*, art. 55). Les rois de France avaient sur les bénéfices des droits considérables. D'abord, sous les noms de droit de joyeux avénement et de droit de serment de fidélité, ils nommaient à la première prébende vacante dans chaque cathédrale, après leur avénement ou après l'installation d'un nouvel évêque. Lors du schisme d'Avignon, les papes avaient mis les expectatives au service de nos rois, en leur accordant des indults pour faire nommer leurs officiers aux bénéfices qui vaqueraient : d'où l'indult des officiers du parlement. Le pape permettait au roi de désigner à tel collateur qu'il voudrait, un officier du parlement auquel le bénéfice serait nécessairement conféré. S'il était clerc, l'officier était nommé lui-même ; sinon, il faisait nommer une autre personne. Mais le principal droit que les rois de France exercèrent sur les bénéfices était d'origine féodale : la régale. Tout seigneur percevait les fruits des fiefs vacants : donc le roi, ceux des évêchés vacants. Lorsque les canonistes eurent rangé les collations parmi les fruits des évêchés, elles furent comprises dans la régale. Le roi nommait, comme le pape l'eût fait, et la régale durait jusqu'à ce que le nouvel évêque eût fait enregistrer par la cour des comptes son serment de fidélité. Le concile de Lyon, sous Grégoire X, avait toléré la régale pour les églises qui y étaient alors soumises, mais avec défense de l'étendre à d'autres églises. Les gens du roi en firent un droit de la couronne, inaliénable et imprescriptible, théorie consacrée par un arrêt du parlement de Paris (1608), qui étendait la régale à tout le royaume. Après soixante ans de luttes, cet arrêt fut confirmé par la déclaration royale de 1673. Deux évêques du Midi résistèrent seuls, mais le pape Innocent XI les appuya. Cette querelle, célèbre dans notre histoire, fut apaisée par l'assemblée du clergé (1682), qui inspira au roi une nouvelle déclaration : tout le royaume était soumis à la régale ; mais elle était réduite à un simple droit de présentation, l'autorité religieuse jugeant la capacité des personnes présentées par le roi (voyez Pinsson, *Traité singulier des régales, ou des droits du roi sur les bénéfices ecclésiastiques*, etc., Paris, 1688, 2 vol. in-4°). — Le bénéficier, de quelque manière qu'il fût nommé, n'était qu'administrateur des biens. Il ne devait de compte qu'à sa conscience et à Dieu, mais pour le for extérieur, il était considéré comme usufruitier : il acquérait les fruits, mais il devait entretenir le fonds en bon état de culture et de réparations, et ne pas anticiper sur la jouissance de son successeur. Les autres charges des bénéfices étaient les décimes (voyez *Biens ecclésiastiques*) et divers droits perçus par les évêques. Mais souvent des pensions leur étaient imposées : par exemple, un titulaire qui résignait son bénéfice, le grevait d'une pension, qui parfois était si élevée que le nouveau titulaire n'était que le fermier du premier. Rien ne contribua plus à la ruine des biens ecclé-

siastiques que les pensions et les commendes. Lors de l'invasion des barbares, des églises vacantes furent confiées par le pape à des évêques voisins, qui les visitaient et percevaient les revenus. Nos rois de la seconde race conférèrent des monastères même à des laïques, et plus tard les commendes servirent à dédommager les évêques chassés de la Palestine. Pendant le schisme d'Avignon, des prélats français furent abbés commendataires de nombreux monastères. Le concile de Trente conserva cet abus en le réglant : le pape seul put donner en commende des bénéfices qui n'eussent pas de charge d'âmes et qui ne fussent pas des monastères de filles. Les pensions et les commendes dissimulaient un grave abus : la pluralité des bénéfices (*Conc. trit.*, sess. VII, *De Reform.*, c. IV et V ; sess. XXIV, c. XVII). Souvent un même titulaire réunissait plusieurs bénéfices considérables et éloignés, dont les produits cumulés s'élevaient à des sommes énormes. Il ne pouvait pas remplir les fonctions attachées à ces divers bénéfices : il lui était même impossible d'y résider. Il arrivait même souvent que les titulaires, au lieu de résider sur l'un de leurs bénéfices, passaient leur temps à la cour ou en voyages. Le concile de Trente s'efforça de remédier à cet abus (sess. XXIV, c. XII; sess. XXI, c. III ; sess. XXII, c. III). — Les bénéfices ecclésiastiques existent encore en Allemagne. Les bénéficiers y sont considérés comme des usufruitiers, quant au droit de jouissance qu'ils ont sur les biens et à l'obligation de les entretenir en bon état de culture et de réparations. Ils exercent les actions réelles ou les droits de créance, non de leur chef, mais au nom de l'Eglise. Ils ont un droit d'action pour exiger le payement des oblations et des droits d'étole. De même, si un traitement fixe est attaché à un bénéfice, en cas de refus de payement, le titulaire peut poursuivre civilement les récalcitrants, et même s'adresser à l'Etat, s'il a garanti le traitement. L'Eglise établie d'Angleterre a conservé l'ancienne organisation des bénéfices. Les titulaires sont considérés comme *tenants for life*. Ils ont la jouissance des biens, mais ne peuvent ni les aliéner ni en diminuer la valeur. Les lois qui règlent les acquisitions de biens nouveaux ou les échanges sont si compliquées, qu'il faut renoncer à les exposer. Les bénéficiers, s'ils n'aiment mieux cultiver eux-mêmes, peuvent louer les biens pour quatorze ans, en se conformant aux prescriptions de 5 et 6 *Vict.*, ch. 27. Ils doivent cependant se réserver le presbytère (*parsonage-house*) et dix acres de terre y attenante. Ils peuvent contracter, pour les terres, des baux emphytéotiques d'une durée de 99 ans au plus : il leur faut alors appliquer 5 et 6 *Vict.*, ch. 108, 21 et 22 *Vict.*, ch. 57, et obtenir l'autorisation des commissaires ecclésiastiques. Ces commissaires sont les deux archevêques de Cantorbéry et d'York, tous les évêques, cinq membres du gouvernement, trois doyens, six juges des cours supérieures. Ce conseil, organisé par des actes du parlement de 1836 et de 1840, a pour tâche d'égaliser la répartition des revenus ecclésiastiques. Sous eux fonctionnent trois commissaires des propriétés ecclésiastiques (*church estates commissionners*), nommés deux par le souverain, un par l'archevêque de Cantorbéry. Parmi leurs nombreuses fonctions, nous ne citerons que la révision septennale du taux des revenus

des évêchés, qu'ils doivent ramener, autant que possible, à 125,000 francs par an. Tous les six mois, chaque évêque leur envoie l'état de ses revenus. S'ils dépassent la moitié du chiffre fixé pour l'année, l'excédant doit être versé entre les mains des commissaires. S'ils sont inférieurs, les commissaires comblent le déficit. Ils délèguent une partie de leurs fonctions à un comité des propriétés ecclésiastiques, qui s'occupe, sous leurs ordres, des biens des évêchés, des chapitres, des doyens, des chanoines, des recteurs, etc. L'Angleterre et le pays de Galles sont divisés en deux circonscriptions, le Nord et le Sud, que parcourent tous les ans deux surveillants chargés de percevoir les revenus et de les déposer à la banque d'Angleterre, au nom des commissaires, qui en font la répartition entre les ayants droit. Il faut espérer que cette institution remédiera à l'inégalité choquante des bénéfices, qui permet au clergé supérieur de vivre dans l'opulence, lorsque le clergé inférieur est dans la pauvreté. En France, la révolution de 1789 a fait disparaître les bénéfices, en sécularisant les biens ecclésiastiques; mais l'Etat a assuré des traitements aux ministres de divers cultes. Pour l'Eglise catholique romaine (concordat de 1801, art. 4; charte de 1814 et les constitutions postérieures), les évêques reçoivent actuellement un traitement fixe de 15,000 fr. (l. 18 germ. an X, art. 64, 65; l. de finances, 1831; décr. 15 janv. 1853; arr. min. 14 mars 1853 et 13 oct. 1855; l. de finances, 23 juill. 1857). Les archevêques reçoivent 20,000 fr. (décr. 15 janv. 1853); celui de Paris, 50,000 fr.; les cardinaux, 10,000 fr. Diverses indemnités sont ajoutées à ces traitements, pour frais d'installation et de tournées (ord. 12 sept. 1819 et 3 août 1825; circul. min. 10 févr. 1834). Les curés de 1re classe ont un traitement de 1,600 fr.; ceux de 2e classe, 1,200 fr. (l. org. 18 germ. an X, art. 66; ord. 5 juin 1816). Les desservants reçoivent aujourd'hui de 900 à 1,300 fr., selon leur âge (l. de fin. 8 juin 1854; décr. 13 août 1854). « Le traitement des pasteurs des églises protestantes est réglé d'après la population des communes dans lesquelles ils exercent leur ministère » (arr. consul. 15 germ. an XII, art. 1). Ils sont divisés en trois classes, selon que le chef-lieu de leur paroisse a plus de 30,000, plus de 5,000, ou moins de 5,000 habitants. Les pasteurs de 1re classe reçoivent 2,100 fr.; ceux de 2e classe, 1,900 fr.; ceux de 3e classe, 1,600 fr. (ord. roy. 22 mars 1827, 12 oct. 1842; décr. 20 oct. 1863). Les communes peuvent leur allouer des suppléments de traitement, qui ne doivent pas dépasser la moitié du traitement fixé par l'Etat (décr. 5 mai 1806, art. 2; circ. min. 18 mai 1818). — On peut consulter sur les bénéfices: Duarex, *De sacris Ecclesiæ ministeriis ac beneficiis libri VIII*, Paris, 1564; Rebuffeus, *Praxis beneficiorum*, Paris, 1664, in-fol.; Sarpi, *Tractatus de materiis beneficiariis ex Ital. in lat. vers. a Caffa*, Jen., 1681; Blondeau, *Bibliothèque canonique*, Paris, 1689, 2 vol. in-fol.; Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, 3 vol. in-fol.; De Héricourt, *Lois ecclésiastiques*, in-fol.; Fleury, *Introduction au droit ecclésiastique*, 2 vol. in-12, Paris, 1687; Phillips, *Kirchenrecht*, 2 vol., 1859 et 1862; Richter, *Kirchenrecht*, 7e éd., Leipzig, 1874; Walter, *Kirchenrecht*, 14e éd., Bonn, 1871. Pour l'Eglise anglicane, De Franqueville, *Les Institutions politiques, judiciaires et ad-*

ministratives de l'Angleterre, 2e éd., Paris, 1864; Blunt, *The book of church Law, rev. by Phillimore*, 2e éd., London, 1876; Hodgson, *Instructions for the clergy*, 1870, London. J. Bourgeois.

BÉNÉVENT (ville, duché et évêché). Des premiers âges de Rome à nos jours, ce nom se mêle à l'histoire politique et religieuse de tout l'Occident. Bâtie, dit-on, par Diomède, et appelée *Maleventum* par les Samnites, cette ville reçut un nom de meilleur augure avec la colonie romaine qui l'occupa et qui fut l'une des dix-huit restées fidèles à la métropole contre Annibal. Ruinée par Totila, elle fut relevée et érigée en duché par les Lombards vers 590, duché qui comprenait tout le royaume de Naples, moins les Abruzzes et les Calabres. Un de ses ducs devint roi des Lombards, un autre était gendre de Didier, l'infortuné rival de Charlemagne. Après maintes fluctuations, le duché fut supprimé par l'empereur Louis II. En 1053, Henri III donna Bénévent au pape Léon IX, son parent et sa créature, en échange des droits du saint-siége sur Bamberg. Charles d'Anjou, appelé par Urbain IV, défit et tua, sous ses murs, en 1266, ce tyran des Deux-Siciles. Depuis la donation de Henri III, Bénévent resta annexé aux Etats pontificaux. Les Espagnols, il est vrai, réduisirent peu à peu son territoire à une étroite banlieue. Ferdinand Ier de Naples l'occupa de 1769 à 1774. Enfin, en 1806, Napoléon en fit une principauté en faveur de Talleyrand, mais, en 1814, il fut rendu au pape qui le garda jusqu'à la perte de son pouvoir temporel. — Bénévent est célèbre par ses nombreux conciles. Les deux premiers furent les plus importants. Victor III, le digne successeur de Grégoire VII, qui était de la maison des princes de Bénévent, y signala son court pontificat par un concile qui excommunia l'antipape Guibert et renouvela le décret contre les investitures, anathématisant tout empereur, roi ou laïque qui disposerait d'un évêché ou d'une abbaye (août 1087). Le pape, oubliant même le caractère indélébile du sacerdoce, avança que tout ecclésiastique ainsi promu ne devait plus être considéré comme prêtre. Le successeur de Victor, Urbain II, y réunit encore, en 1091, un concile qui fut comme la continuation du premier et réitéra l'anathème contre l'indomptable Guibert qui venait de réoccuper Rome. Parmi les décisions de cette assemblée, il convient de noter la défense d'élever un laïque à l'épiscopat avant qu'il ne soit au moins diacre, l'abstinence des viandes imposée aux laïques pendant tout le carême, enfin l'interdiction du mariage pendant près de cinq mois de l'année, de la Septuagésime à l'octave de la Pentecôte et de l'Avent à l'octave de l'Epiphanie.

P. Rouffet.

BÉNÉZET (Saint) [*Benedictus*], pâtre et pontife. En 1177, disent les Actes (*AA. SS.*, 14 Apr., II), le jour où eut lieu l'éclipse de soleil, le Christ apparut à un enfant de douze ans nommé Bénézet, qui gardait les brebis de sa mère, et lui ordonna de construire un pont sur le Rhône, à Avignon. Repoussé par l'évêque, le jeune saint posa de sa main la première pierre du pont, qui fut terminé en onze ans; Bénézet était mort en 1184. Théophile Raynaud (*Œuvres*, VIII, 146) l'a confondu à tort avec Jean Benedictus, qui était en 1187 prieur des frères du Pont. Il

est pourtant certain que Bénézet a appartenu à l'ordre laïque des Frères Pontifes. L'œuvre de ces confréries hospitalières était religieuse, car elles avaient pour but principal de faciliter le voyage des *romieux* ou pèlerins. Chose singulière, nous retrouvons en 1239 la fondation d'un pont sur la Durance rattachée à une éclipse de soleil. — Voy. Hélyot, II, 281 ; Magne Agricole (de Haitze), *Hist. de St B. et des relig. pontifes*, Aix, 1708, in-16; Grégoire, *Rech. sur les Fr. Pontifes*, P., 1818, in-8°, cité par Hase, art. *Brückenbrüder*, dans Ersch et Gruber.

BÉNEZET (Antoine), grand philanthrope, premier promoteur de l'abolition de la traite des noirs dans les Deux Mondes, né à Saint-Quentin le 31 janvier 1713. Il descendait par sa mère de Jean Crommelin, le principal créateur de l'industrie saint-quentinoise au seizième siècle (*Bull. de l'Hist. Protest.*, t. VII, p. 488). Son père étant mort en 1681, sa famille, qui avait été jusque-là l'objet d'une certaine tolérance, fut obligée de chercher un refuge en Hollande, puis en Angleterre. D'abord destiné au négoce, il y renonça bientôt pour apprendre l'état de tonnelier. A l'âge de quatorze ans, il entra dans la Société des Amis (Quakers). En 1731, il passa en Amérique avec ses parents, qui s'établirent à Philadelphie, où il se maria en 1736. Tout en s'occupant d'une entreprise manufacturière, il montrait dès lors la vocation philanthropique qui devait bientôt l'entraîner dans une autre voie, celle d'une pédagogie éclairée, et de l'abolition de l'esclavage des nègres. En 1742, il accepta la mission d'enseigner la langue anglaise dans l'école publique fondée par William Penn, et pendant douze ans il la remplit avec un grand succès, se préparant à fonder lui-même une école de filles, ce qu'il fit en 1755. Il y appliqua des idées qui étaient fort avancées pour son temps : instruction générale variée, discipline austère, mais pleine de douceur. On cite particulièrement les soins qu'il prodigua durant deux ans à une élève sourde-muette, qu'il parvint à mettre en état de jouir du commerce de la société, préludant ainsi aux travaux de l'illustre abbé de l'Epée. La condition misérable des noirs de l'Afrique, qu'un trafic dégradant livrait aux Américains pour en faire des esclaves, avait éveillé en lui une sollicitude qui devint active et fervente en 1750. Il commença à plaider leur cause au tribunal de l'opinion, et, prêchant d'exemple, il ouvrit pour eux une école gratuite qu'il dirigea et que le concours généreux de la Société des Amis permit bientôt de transformer en un établissement plus vaste. Les progrès ainsi obtenus pour l'amélioration morale et religieuse ouvrirent les yeux d'hommes influents qui n'avaient jusqu'alors professé que du mépris pour la race noire, et on commença à porter quelque intérêt à cette question. L'opinion « qu'un épiderme noir ne pouvait envelopper un être doué de raison, » cette opinion que la ligue impie de l'orgueil et de l'ignorance, de l'avarice et de la cruauté avait réussi à enraciner dans les esprits, fut enfin attaquée de front et ébranlée. On put bientôt faire appel à la pitié et à la justice des peuples et des gouvernements, en démontrant l'illégalité de l'esclavage, la barbarie criminelle de la traite. C'est ce que fit Bénezet en publiant : *Notions sur la partie de l'Afrique*

qu'habitent les nègres (1762); *Observations sur l'état et le caractère des natifs Indiens de ce continent* (1763); *Avis à la Grande-Bretagne et à ses colonies sur la situation désastreuse des Nègres esclaves* (1767); *Notice historique sur la Guinée, sa situation, ses produits, ses habitants, accompagnée de recherches sur l'origine et les progrès de la Traite des Nègres, sa nature et ses effets calamiteux* (Londres, 1772 et 1778). Il faisait imprimer et distribuait à ses frais ces publications, en adressant aux principaux personnages d'Amérique et d'Europe des lettres d'envoi particulières qui ne laissèrent pas de produire un heureux effet : le bon grain était semé, il allait lever peu à peu. La notice sur la Guinée eut, en 1785, une influence décisive sur l'esprit de Thomas Clarkson, et en fit un infatigable abolitionniste, dont les travaux contribuèrent pour beaucoup aux mesures prises par le parlement britannique. En 1781, Bénezet adressa un appel à l'abbé Raynal; en 1783, à la reine Charlotte d'Angleterre, aux reines de France et de Portugal, et il suscita partout des dispositions sympathiques qui devaient plus tard porter les fruits qu'il en attendait. Après une vie entièrement consacrée aux œuvres de paix et de bienfaisance, Antoine Bénezet mourut le 17 mai 1784, dans sa soixante-et-onzième année, laissant après lui une mémoire bénie et d'universels regrets. Jamais on n'avait vu un tel concours de monde à des funérailles. Il avait fait promettre à un ami de s'opposer à ce qu'aucun tribut d'éloges lui fût payé après sa mort. Ce panégyrique muet n'en fut que plus éloquent. CH. READ.

BÉNEZET (François), né à Montpellier en 1726, n'était encore que proposant et assistait Paul Rabaut et les autres pasteurs du Désert, lorsqu'il fut arrêté, le 30 janvier 1752, près du Vigan, dans les Cévennes. Transféré à la citadelle de Montpellier, il fut condamné à mort « pour avoir été, dit l'arrêt, dûment atteint et convaincu d'être prédicant et d'en avoir fait les fonctions dans la province du Languedoc. » Un prêtre, chargé de déployer toute l'éloquence possible pour le faire changer de religion, l'ayant menacé de l'enfer, s'il ne l'écoutait pas : « Si vous étiez convaincu de l'existence de cet enfer dont vous parlez, dit Bénezet, me persécuteriez-vous donc comme vous le faites? M'aurait-on condamné à mourir sur le gibet, pour avoir simplement exhorté mes frères? » L'exécution eut lieu le 27 mars, sur l'esplanade, devant la porte même de la forteresse. A peine en eut-il franchi le seuil, que les roulements des tambours couvrirent sa voix. Il chantait le psaume LI, cette lamentation sublime qui n'est autre que le *Miserere*. La mort de ce courageux confesseur de vingt-six ans fut bien celle d'un martyr. On la célébra dans une complainte, un de ces nombreux poëmes populaires inspirés par les calamités du Désert. Elle renferme dix-sept strophes d'une grande naïveté (*Bull. du Protest. franç.*, t. XIV, p. 258). Purent-elles adoucir la douleur de la jeune femme de Bénezet, qu'il laissait enceinte? CH. READ.

BENGEL (Jean-Albert), célèbre théologien wurtembergeois du dix-huitième siècle, naquit en 1687 à Winnenden, où son père exerçait les fonctions du ministère pastoral, et mourut en 1693, victime de son zèle lors d'une épidémie. Grâce à la protection d'excellents amis et du

second mari de sa mère, il reçut une éducation soignée et étudia la théologie à Tubingue. Très-pieux en même temps que très-studieux, il mena de front les exercices de piété et l'étude consciencieuse de la philosophie, de celle, entre autres, de Spinosa. Toutefois ses convictions évangéliques demeurèrent victorieuses des assauts qu'elles eurent à subir pendant ce temps d'épreuve. Bengel, toute sa vie, devait offrir l'alliance rare d'une érudition très-remarquable et d'une soumission presque enfantine aux doctrines traditionnelles. Ajoutons que son excellent caractère, son esprit tolérant, la pureté de sa vie, la sincérité de sa piété mystique et onctueuse lui valurent pendant toute sa carrière la confiance, l'affection, bientôt même la vénération de l'Allemagne protestante. Après une grave maladie qu'il fit en 1705 et quelque temps de ministère pastoral à Metzingen, il fut nommé répétiteur à Tubingue, et en 1713 professeur au séminaire de Denkendorf. C'est là qu'il publia d'abord une édition des *Lettres de Cicéron* (Stuttgard, 1719) avec notes et commentaires, puis en 1722 le *Panegyricus ad Origenem* de Grégoire le Thaumaturge (grec et latin), puis encore en 1725 les six livres de Chrysostôme *De sacerdotio* (grec et latin), auxquels il joignit un *Prodromus* sur le texte grec du Nouveau Testament. Bengel en effet avait été frappé, précisément en proportion de sa foi profonde en l'autorité de la Bible, des nombreuses variantes que la comparaison des manuscrits et des éditions accusait dans le texte du Nouveau Testament. Il entreprit de soumettre ce texte à une révision soigneuse, se procura toutes les éditions imprimées qu'il put réunir, vingt-quatre manuscrits grecs de diverses provenances et beaucoup de manuscrits latins, et en 1734 il fit paraître sous le titre d'*Apparatus criticus*, en même temps qu'une édition révisée du Nouveau Testament grec, le résultat de ses laborieuses recherches. Sa règle était de préférer la leçon la plus obscure à la plus claire, celle-ci devant *a priori* avoir été substituée à la première, toutefois à la condition qu'elle eût été déjà admise dans une édition imprimée. Evidemment cette seconde clause fait plus d'honneur à sa prudence qu'à sa logique. Cela suffisait cependant pour qu'il ne craignît pas de rejeter comme inauthentique un passage aussi connu que la doxologie Matth. VI, 13. Le livre qui sortit le plus modifié de ce travail de révision fut l'Apocalypse. C'est lui aussi qui eut l'idée de classer par *familles* les anciens manuscrits du Nouveau Testament. Cette publication lui valut de nombreuses attaques, les uns l'accusant d'innovations téméraires, les autres d'une timidité excessive. Il tint tête aux assaillants avec une grande fermeté et compléta son œuvre d'exégèse en publiant en 1742 son *Gnômon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubrivas sensuum cœlestium indicatur* (rééditions en 1759, 1773, 1788, 1835, 1850; trad. en allemand par Werner, Stuttg., 1853). Il partait de l'idée que les livres bibliques forment un tout harmonique, une *économie* ou une disposition divine. La bienfaisante influence de ces livres sur le cœur était selon lui la preuve suffisante de leur divine origine. On pouvait même remarquer chez lui la tendance à émanciper l'interprétation des livres sacrés des restrictions traditionnelles et confession-

nelles. Ce livre fut très-lu et exerça une puissante action sur le développement de la science exégétique allemande. Il passa même à l'étranger, et Wesley, en Angleterre, bien que peu enclin à recourir aux lumières de la science, faisait une exception très-expresse en faveur du *Gnômon* de Bengel. — Peut-être pourtant l'ouvrage qui contribua le plus à la réputation théologique de Bengel est-il celui que nous serions tentés de regretter le plus pour l'honneur de son renom scientifique. Il eut le malheur de s'adonner à des calculs apocalyptiques dont l'ingénieuse complication ne saurait voiler l'arbitraire. En 1741 il avait fait paraître son *Ordo temporum*, où il croyait pouvoir retracer toute l'histoire et même prédire l'avenir jusqu'à la fin du monde en se fondant sur les indications prophétiques de la Bible. Il s'imaginait, entre autres, que les passages du Nouveau Testament qui parlent de la fin prochaine du monde doivent s'entendre en ce sens que la durée de la nouvelle alliance sera plus courte que celle de l'ancienne économie, et comme il calculait qu'il s'était écoulé 3,940 ans d'Adam à Jésus-Christ, que déjà 1,740 ans le séparaient de la première venue du Christ, qu'il fallait retrancher du chiffre total de la seconde période le règne de 1,000 ans (auquel il croyait à la lettre) ; comme de plus, en vertu de la valeur du chiffre 7 attestée par plusieurs supputations bibliques, on pouvait fixer la durée totale du monde à 7,777 ans, il se voyait amené à renfermer dans les 97 années qui devaient encore venir tout ce qui manquait encore aux antécédents de la seconde venue du Christ annoncée par l'Apocalypse. Nous n'entrerons pas dans les détails subtils du calcul dont nous indiquons ici les lignes générales. Il nous suffira de dire qu'il faisait du chiffre apocalyptique 666 (où les modernes lisent le nom de César Néron) un nombre d'années s'étendant de 1143 à 1740 et qu'il assignait à l'an 1836 le commencement du règne de 1,000 ans. L'excellent Bengel était presque tenté de croire qu'il devait cette connaissance anticipée à une révélation supérieure, et il continua de s'enfoncer dans cette recherche stérile qui amena la publication d'une *Apocalypse expliquée* (éditions de 1740, 1747, 1788) et de 60 *discours édifiants sur l'Apocalypse* (1747, 1788, 1836). Çà et là, au milieu de bien des divagations, on est frappé de quelques rencontres heureuses, mais qui témoignent plus en faveur d'un jugement en somme clairvoyant sur les tendances de son temps que de la justesse de ses calculs. Par exemple, il prévoit toute une période de libertinage, de scepticisme et de naturalisme. Il n'accorde pas plus de soixante ans de durée à l'empire germanique, et se demande si le souverain de la France ne deviendra pas empereur à la fin du siècle. Il prédit que les évêchés allemands seront sécularisés, que l'on connaîtra bien mieux le globe, au point que les anciennes cartes deviendront hors d'usage, etc. Cette explication de l'Apocalypse fut traduite dans presque toutes les langues de l'Europe ; en Allemagne, elle fut commentée, développée en prose et en vers. Quelques-uns la tinrent pour miraculeusement inspirée. Il est vrai qu'elle fut aussi très-vivement combattue, mais elle resta populaire longtemps même après qu'elle eut perdu tout crédit scientifique. — Bengel fut appelé de Denkendorf en 1741 au poste

de prélat et de conseiller du prince (*fürstlicher Rath*), puis en 1749 à celui de conseiller consistorial et de prélat d'Alpirsbach avec résidence à Stuttgard. Il avait toujours décliné les offres qu'on lui avait faites d'une chaire professorale à Tubingue. Sa correspondance était des plus actives (il y eut des années où il écrivit près de 1,200 lettres), parce qu'on le consultait de toutes parts et du sein de toutes les classes sociales sur des points de religion ou de conscience. En qualité de conseiller ecclésiastique et de théologien, il eut à s'occuper des affaires des frères Moraves dont il connut de près le réformateur, le fameux comte Zinzendorf. Tout en l'estimant beaucoup, lui et ses frères, il trouvait leurs idées sur l'Eglise exagérées et leur théologie trop exclusivement absorbée par la constante et unique préoccupation du sang versé sur la croix. Mais il prit leur parti contre les mesures intolérantes dont ils étaient menacés. Il agit de même dans l'intérêt des petites communautés séparatistes du Wurtemberg. De son mariage avec Jeanne-Régine Seeger, Bengel eut douze enfants, dont six moururent en bas âge. Des six autres, quatre étaient des filles qui se marièrent heureusement; des deux garçons restants, l'aîné étudia la médecine, le second mourut doyen à Tubingue. En 1751 la faculté de théologie de Tubingue lui décerna le titre de docteur, non sans surprendre beaucoup de personnes qui croyaient la chose faite depuis longtemps. Il composa plusieurs cantiques dont plusieurs comptent encore aujourd'hui parmi les plus goûtés du recueil liturgique du Wurtemberg. C'est en 1751, le 2 novembre, et à l'âge de soixante-cinq ans, qu'il s'éteignit doucement, dans les sentiments de la piété la plus confiante. Sa mémoire est restée vénérée dans sa patrie. Bengel, par ses travaux sur le texte du Nouveau Testament, ouvre la série des grands exégètes allemands et a fondé par cela même une science dont il ne prévoyait guère les évolutions ultérieures. On peut dire de lui qu'il fut critique en vertu même de sa foi. Longtemps ce mélange d'orthodoxie sincère et de hardiesse dans les détails d'interprétation, qui fait si souvent son originalité, devait caractériser l'exégèse allemande, si différente à ce double point de vue de l'exégèse anglaise ou française. La vie de Bengel a été racontée par son fils dans la troisième édition du *Gnômon*. Cette biographie a été reprise et enrichie par son arrière-petit-fils, J.-C.-F. Burk (Stuttg., 1831; 2e éd., 1837). Outre les ouvrages de Bengel que nous avons mentionnés et quelques opuscules sans grand intérêt pour nous, il faut citer encore son *Esquisse des frères Moraves* (*Abriss der Brüdergemeinde*), Stuttg., 1751, remarquable par la grande sûreté des renseignements qu'on peut y puiser. A. Réville.

BÉNIGNE (Saint), apôtre de la Bourgogne. Envoyé dans les Gaules par saint Polycarpe avec saint Andoche et saint Thyrse, il subit le martyre avec eux à Dijon, sous Aurélien (Surius, 1er nov.). Quelques-uns préfèrent lire ici le nom de Marc-Aurèle; mais Tillemont (III, 38) dit beaucoup mieux : « Il est difficile de rien dire de ces saints qu'on puisse tenir pour authentique et pour assuré. » Grégoire de Tours nous dit les miracles qui se faisaient au lieu de leur supplice. Sur leur tombeau s'éleva, en 512, l'illustre abbaye de Saint-Bénigne de Dijon, qui

fut richement dotée par Charles-le-Chauve. L'église en fut reconstruite en 1016 et restaurée au treizième siècle; elle sert de cathédrale à Dijon. La règle de Saint-Maur fut introduite à Saint-Bénigne en 1651. La chronique de Saint-Bénigne est imprimée dans le *Spicilegium* de d'Achery (I; 2e édit., II); elle est conduite jusqu'en 1052 et continuée jusqu'en 1513. — Voy. *Gallia*, IV, 668; *Monasticon Gallicanum*, pl. 36-38; Roget de Belloguet, *Origines dijonnaises*, 1851; Bougaud, *Et. sur saint Bénigne et sur l'orig. des égl. de Dijon, d'Autun et de Langres*, Autun, 1859, in-8°. S. BERGER.

BÉNITIER. Voyez *Eau bénite*.

BENJAMIN [Benjamin], fils cadet de Jacob et de Rachel (Gen. XXXV, 17 ss.) et leur favori (Gen. XLII, 4, 36; XLIII, 14). Il est l'ancêtre de la tribu qui porte son nom et qui était l'une des moins nombreuses d'Israël (Nomb. I, 37; XXVI, 41). Elle n'occupait qu'un territoire peu étendu, entre les districts d'Ephraïm, de Dan et de Juda, dans la Palestine centrale, près du Jourdain (Jos. XVIII, 11 ss.). Bien que montagneux, c'était un pays fertile, non-seulement dans les vallées et les plaines bien arrosées, mais jusque sur les plateaux et les sommets cultivés avec soin par les habitants (Josèphe, *Antiq.*, V, 1, 22). La tribu de Benjamin fut impliquée, au temps des Juges, avec les autres tribus, dans une guerre civile qui lui fit essuyer les pertes les plus cruelles (Juges XX, 13 ss.; XXI). Plus tard, Saül, le premier roi d'Israël, fut choisi dans son sein, sans doute pour éviter toute jalousie entre les autres tribus, toutes plus puissantes qu'elle (1 Sam. IX; X, 20 ss.). Les Benjaminites, après la mort de Saül, demeurèrent fidèles à son fils Isboseth, de concert avec dix autres tribus (2 Sam. II, 9 ss.), jusqu'à ce que David réussit à se faire proclamer roi par tout Israël. Lors du schisme, la tribu de Benjamin se joignit à celle de Juda pour constituer le royaume de Juda (1 Rois XII, 21). Après l'exil, ces deux tribus formèrent le noyau de la nouvelle colonie juive en Palestine (Esdras IV, 1; X, 9).

BENJAMIN DE TUDÈLE, rabbin espagnol, mort en 1175, a parcouru les synagogues d'Europe et d'Orient, dans le but de réunir les matériaux destinés à favoriser la connaissance de la Palestine. Son *Itinéraire*, écrit en hébreu sous le titre de Mazaloth, pérégrinations, voyages, fourmille de fautes géographiques, de bévues et d'anachronismes de tout genre, qui n'autorisent pourtant pas la supposition que Benjamin n'a jamais visité les pays qu'il décrit. L'*Itinéraire* a été imprimé pour la première fois à Constantinople (1543, in-8°), puis réimprimé à Anvers en 1575 avec une traduction latine, par Arias Montanus. Les meilleures éditions sont celle de Constantin l'Empereur, Lyon, 1633, en latin; celle de Baratier, Amsterdam, 1734, 2 vol. en français; enfin celle d'Asher, Londres, 1840, 2 vol., en anglais.

BENNON D'EINSIEDELN, originaire de la Souabe et parent de Raoul, roi de Bourgogne, était chanoine à la cathédrale de Strasbourg, lorsqu'en 907 il prit la résolution de se retirer du monde. Il alla s'établir dans la solitude d'Einsiedeln, en Suisse, et y releva le monastère fondé par Meinrad, et depuis sa mort tombé en ruines, sur une col-

line qui porta le nom de *Bennau*. Il y vécut, avec une courte interruption, pendant près de trente ans.

BENNON (Saint) [1011-1107], évêque de Misnie, fut élevé au couvent de Hildesheim et dirigea pendant quelque temps le séminaire de Goslar, où les jeunes clercs recevaient une instruction supérieure à celle que l'on donnait dans la plupart des établissements de ce temps. C'est là que Bennon composa son ouvrage : *Expositiones supra Evangelia dominicalia*. Nommé en 1066 évêque de Misnie par Henri IV, il ne tarda pas à être impliqué dans les querelles qui s'élevèrent entre cet empereur et le pape Grégoire VII. L'attitude qu'il observa paraît avoir manqué de netteté. Accusé d'avoir concouru à fomenter l'insurrection des Saxons contre Henri IV et d'avoir épousé la cause du saint-siége, il se vit à diverses reprises emprisonné et ne fut réintégré dans son évêché qu'à la fin de la querelle des investitures. Bennon s'occupa avec zèle de la réforme de l'instruction, du culte et des mœurs dans son diocèse et eut beaucoup à souffrir de la part des nobles et du clergé récalcitrants. Il s'appliqua également à la conversion des populations slaves enclavées dans son diocèse ou établies sur ses frontières. La canonisation de Bennon ne se fit pas sans difficulté ; elle ne put avoir lieu qu'en 1523. A l'occasion des fêtes qu'elle provoqua, Luther publia son pamphlet : *Wider den neuen Abgott u. alten Teufel, der zu Meissen soll erhoben werden*, que Jérôme Emser chercha à réfuter. — Voyez, indépendamment des annalistes du temps de Henri IV et des chroniques de Hildesheim, le panégyrique d'Emser : *Epitome ad papam Julium II super vita, miraculis et sanctimonia divi patris Bennonis*, Misn., 1505, in-4°, travail qu'on trouve avec plusieurs autres pièces relatives à ce personnage dans les *AA. SS.* des bollandistes, t. III, *junii*, p. 150 ss. ; Seyffart, *Ossilegium Bennonis, seu vita et acta ipsius, veterum monumentis ac diplomatum reliquiis illustrata*, Monach., 1765, in-4°, réfuté par Crammer, *Apologia Bennoniana*, Monach., 1773.

BENOIT Ier, dit Bonose, fut pape de 573 à 578.

BENOIT II (Saint) [684-685] s'appliqua à faire accepter les décrets du sixième concile. L'empereur Constantin Pogonat, en retour, sans renoncer à son droit de confirmation, permit que désormais « l'élu au siége apostolique fût sans retard ordonné pape. » Ses successeurs n'observèrent pas cette constitution. Benoît lui-même avait, à ce qu'il paraît, attendu près d'un an la confirmation impériale. — Voy. sa *Vie* attribuée à Anastase, et les bollandistes, 7 mai, II.

BENOIT III, Romain (juillet 855-858). La légende met la papesse Jeanne entre Léon IV et lui. Son concurrent, Anastase, déjà condamné par quatre synodes, sut gagner les ambassadeurs qui allaient demander à Lothaire et à Louis le Germanique la confirmation de Benoît. Les députés impériaux introduisirent à Saint-Pierre Anastase, qui jeta bas à coups de hache le tableau qui représentait sa condamnation. Mais le peuple de Rome se prononça avec tant de force en faveur du pape régulièrement élu, que les représentants des empereurs durent céder à sa voix. Après trois jours d'un jeûne public, Benoît, tiré de sa prison, fut installé à Saint-Pierre. Anastase fut, plus tard encore, anathématisé

en 868 comme coupable du meurtre de la femme et de la fille d'Adrien II. — Voy. le prétendu Anastase, et les Annales d'Hincmar, dites Bertiniennes, année 868; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom*, III, 129.

BENOIT IV, Romain (900-903). Il couronna Louis III en 901. Bérenger, le rival de Louis, a été accusé de sa mort. — Hefele, *Concil.*, IV, 549.

BENOIT V (964). A la mort de Jean XII, Benoît, dit le Grammairien, fut, malgré lui, opposé par les tribus à Léon VIII. A l'élection de ce pape, les Romains avaient juré de ne jamais élire un pape sans le consentement d'Othon Ier; Othon refusa de reconnaître le nouvel élu. Vaincu par l'empereur et emmené par lui en Allemagne, Benoît alla mourir à Hambourg (966). Ses ossements furent rapportés à Rome. — Voy. Watterich, *Vitæ Pontif.*, I; Gregorovius, III, 377.

BENOIT VI (972-sept. 974) était Romain et fils du moine Hildebrand. A la mort d'Othon Ier, par l'influence duquel ce pape avait été élu, la pornocratie releva la tête. Saisi par Crescentius, seigneur de Nomentum ou Mentana et fils de Théodora, Benoît fut étranglé dans le château Saint-Ange. Avant même qu'il fût mort, Crescentius (on l'appelait aussi Cencius) avait fait élire, sous le nom de Boniface VII, le diacre Franco, fils de Ferrucius. Cet homme détestable, que la voix du peuple a appelé *Maliface*, paraît avoir été parent de Crescentius. Il ne régna qu'un mois. Il s'enfuit à Constantinople avec les trésors de l'Eglise. Mais en 984, à la mort de Jean XIV, l'usurpateur remonta sur le siége de saint Pierre. Bientôt abandonné par les siens, Boniface mourut par le poison; son cadavre fut traîné sur la voie publique. — Voy. Watterich, I; von Reumont, *Gesch. d. St. Rom*, II, 293; Gregorovius, III, 403; Ferruci, *Investigazioni s. Bonif. VII*, 2e édit., Lugo, 1856.

BENOIT VII, Romain, évêque de Sutri, régna d'octobre 974 à 983 (voy. *Donus II*). On croit qu'il était neveu d'Albéric. Soutenu par le parti impérial, Benoît condamna Boniface; il appela Othon II en Italie : Othon se trouva à Rome en 981. Ce pape est enterré dans l'église de Santa-Croce. — Voy. Watterich, I; Gregorovius, III, 412; Giesebrecht, *Jahrbücher*, *Otto II*.

BENOIT VIII (1012-1024) [Théophylacte], était fils de Grégoire de Tusculum. Le parti des Crescentius lui opposa un certain Grégoire; chassé de Rome, cet antipape s'enfuit auprès de Henri II. Benoît, bientôt réconcilié avec le prince, le couronna en 1014. En 1020 il se rendit à Bamberg, moins pour instituer le premier évêque de ce lieu que pour invoquer la protection de l'empereur contre les Grecs, dont les progrès dans la Pouille ne lui laissaient point de repos. C'est de Bamberg qu'est daté le prétendu privilége accordé par Henri II au saint-siége, qui n'est en réalité que la répétition de celui qu'avait donné Othon Ier. Il se trouve dans Pertz, *Leg.*, II, 2, 174. Dans un synode tenu en 1022 à Pavie, Benoît condamna le mariage des prêtres et déclara les fils des clercs serfs de l'Eglise. La famille de Benoît était maîtresse de Rome, le pape avait mis son frère Romanus à la tête de la république. Ce Romanus lui succéda sous le nom de Jean XIX. Benoît VIII laissa la mémoire d'un pontife énergique et ennemi des abus.

— Voy. Watterich, I; Gregorovius, IV, 14; Hirsch, *Jahrb. Heinrich II*, 1875.

BENOIT IX (1033-1048), également nommé Théophylacte, était neveu des deux papes précédents, Benoît VIII et Jean XIX, et fils du consul de Rome, Albéric de Tusculum. D'après Raoul Glaber, il avait dix ou peut-être douze ans, lorsque l'argent de son père l'éleva à la papauté. Simoniaque et débauché, « benoît de nom plus que de fait, » ce pape infâme se fit chasser par Jean, évêque de Sabine (Silvestre III), en février 1044. Après trois mois, pourtant, il rentra dans Rome avec l'aide de sa famille. Une première fois déjà, en 1037, il n'avait triomphé des Romains révoltés que par les forces de Conrad II. En 1045, il osa demander la main de sa cousine, la fille de Girart de Sasso, et comme Girart faisait difficulté de marier sa fille à un pape, Benoît vendit la tiare, pour quelque 1,000 livres, à son parrain Jean, dit Gratien, archidiacre de Saint-Jean-devant-la-Porte-Latine, qui fut Grégoire VI. A ce moment, dit un chroniqueur, il y avait trois papes à Rome, Silvestre à Saint-Pierre, Grégoire au Latran, Benoît à Tusculum. Cependant le synode de Sutri (1046) excommunie Grégoire, sans condamner Benoît qui s'est fait justice à lui-même, et met Clément II sur le trône. Telle était la corruption des mœurs, que Grégoire VI n'a pas été considéré par ses contemporains comme un simoniaque. Il s'en alla mourir en Allemagne. Mais Théophylacte, voyant qu'il a été joué par le père de sa fiancée, revient à Rome au moment où Clément vient de mourir par le poison (nov. 1047). Il fallut qu'Henri III contraignît par ses menaces le marquis de Toscane, protecteur de Benoît, à le chasser et à mettre à sa place le pape légitime, Damase II. Certains auteurs prétendent que Théophylacte mena désormais une vie d'aventures dans les montagnes du Latium, les autres, qu'il mourut moine à Grottaferrata. — Voy. Placentini, *De sepulcro B. IX*, R., 1747; Watterich, I, où on lira les documents de cette honteuse histoire; Th. Mittler, *De schism. sub. Ben. IX*, Zur., 1835; Papencordt, *Gesch. d. St. Rom*, p. 191; Gregorovius, IV, 40.

BENOIT X (1058-1059), Romain, évêque de Velletri. Il s'appelait Jean, on l'a surnommé Mincius (*minchio*, imbécile?). Quoique cet évêque ait conservé son rang dans la série des papes (son portrait se voit à Saint-Paul parmi les médaillons des papes), il n'est en réalité que l'antipape de Nicolas II. Nous renvoyons à ce nom l'histoire des luttes de Mincius contre Hildebrand. Lui aussi, il fut le protégé des Tusculans et des Crescentius. Benoît vécut dans la retraite jusqu'au pontificat de Grégoire VII, qui lui fit donner la sépulture des papes à Sainte-Agnès. On lira dans Watterich les récits absolument contraires de Pierre Pisan, dans le *Livre des Papes*, de Bonizo et de Boson, hildebrandiens déclarés, et des *Annales Romaines*, organe des ennemis de Grégoire VII.

BENOIT XI (Saint) [oct. 1303 - 6 juil. 1304]. Au moment où Boniface VIII était insulté à Anagni par les serviteurs du roi de France, le cardinal-évêque d'Ostie, Niccolo Boccasini, était presque seul auprès du pape. Dix jours après sa mort, il fut élu en sa place. Il était trévisan et prieur général des dominicains. Philippe-le-Bel, à cette heure, menaçait de poursuivre le procès de Boniface, il réclamait un concile général,

dont il attendait la condamnation de tous les actes du pape défunt. Benoît, homme de mœurs pures, mais de volonté faible, n'attendit pas l'arrivée des ambassadeurs français pour lever l'excommunication prononcée contre le roi (2 avr. 1304). Il annula la révocation des priviléges accordés à la couronne de France. En même temps (13 mai) il révoqua la sentence prononcée contre les auteurs du coup de main d'Anagni, sans pourtant rendre aux cardinaux Colonna leur dignité et sans permettre que Palestrina fût rebâtie. Nogaret était formellement exclu de cet acte de pardon. Mais bientôt le pape quitte Rome où il ne se sent plus en sûreté. A Pérouse, au milieu des populations guelfes de l'Ombrie, il reprend courage et procède avec rigueur (7 juin) contre ceux qui ont osé porter la main sur un pape. Il n'osa pourtant pas nommer le premier coupable, Philippe-le-Bel. Trente jours après, il mourait à Pérouse, *di morte naturale*. On n'a pas voulu croire que Benoît n'ait pas été empoisonné. Un cordelier français fut accusé de sa mort. M. Hauréau a trouvé dans le procès de ce moine le sujet d'un beau tableau de mœurs (*Bernard Délicieux et l'inquisition albigeoise*, Paris, 1877, in-12) ; mais ce soupçon n'est pas plus fondé que la légende de la femme voilée, qu'ont répétée tous les historiens. — Voy. (Du Puy) *Hist. du différend entre Bonif. VIII*, etc. ; Campana, *Vita di B. XI*, Milan, 1756, in-4° ; Hefele, VI, 344 ; Gregorovius, V, 585 ; von Reumont, II, 671 ; Léon Gautier, *Benoît XI*, 3e édit., Tours, 1876.

BENOIT XII (20 déc. 1334 - 25 avr. 1342) fut le troisième pape d'Avignon. Jacques Nouveau ou Fournier était enfant du peuple. Né à Saverdun, il était entré dans l'ordre de Cîteaux, avait été abbé de Fontfroide, évêque de Pamiers, puis de Mirepoix ; il était cardinal depuis 1327. Aussitôt élu, Benoît reçut une ambassade des Romains qui le sollicitaient de rentrer à Rome. Le pape le promit, mais la politique de Philippe de Valois sut rendre vains ses désirs. Bientôt, tandis que Pétrarque le pressait de retourner dans la Ville éternelle, et que Philippe VI l'entretenait de chimériques projets de croisade, il commença la construction du nouveau palais des papes. Benoît aurait voulu se réconcilier avec Louis de Bavière, mais Philippe VI sut encore lui imposer ses ressentiments : « Si Louis a agi contre l'Église, disait le pape, que n'avons-nous pas fait contre lui ? » Le 15 juillet 1338, les électeurs forment l'Union de Rense, et déclarent l'élection du roi des Romains indépendante de l'approbation du pape. Tel était en effet le droit. Mais le 8 août, Louis de Bavière, allant au-delà, dénie au pape le droit d'excommunier un empereur ; il proclame le concile général juge du pape, et déclare que la couronne impériale est donnée par Dieu seul et appartient au roi élu, sans qu'il ait besoin de l'approbation ni du consentement du siége apostolique (Pragmatique Sanction de Francfort). Albert de Strasbourg, témoin de ces luttes, en a été l'historien (Urstisius, *Germ. ill.*, II). Benoît laissa la mémoire d'un homme savant, juste et modéré. Comme théologien, il avait condamné la doctrine de Jean XXII sur l'état des âmes avant le jugement. — Voy. Baluze, *Vitæ Papar. Aven.* ; Raynaldi, *Annales* ; Hefele, VI, 555 ; Gre-

gorovius, VI, 194 ; Reumont, II, 817 ; Christophe, *Papauté au quatorzième siècle*, 1853, III. S. Berger.

BENOIT XIII (Antipape). Pierre de Luna, d'abord soldat, puis étudiant en droit à Montpellier, fut créé cardinal-diacre de Santa-Maria in Cosmedin par Grégoire XI; il fut au nombre des douze cardinaux qui déclarèrent illégale l'élection d'Urbain VI et provoquèrent le schisme. Après la mort de Clément VII, les cardinaux d'Avignon, qui avaient tous promis sous la foi du serment qu'en cas d'élection ils abdiqueraient si le pape romain abdiquait, choisirent Pierre de Luna qui prit le nom de Benoît XIII (28 sept. 1394). Benoît trompa l'attente de tous en repoussant obstinément la voie de réunion. Dès 1395 une assemblée épiscopale convoquée à Paris le somme de tenir sa promesse ; il s'y refuse catégoriquement. En 1398, à la suite d'une conférence tenue à Reims, entre Wenceslas et Charles VI, celui-ci engage Benoît à abdiquer et demande que les cardinaux des deux obédiences se réunissent pour choisir un nouveau pape. Sur le refus de Benoît, les députés des universités et les prélats de France proclament sa déchéance, et Charles VI chargé Boucicaut d'occuper le Venaissin et de mettre le siége devant Avignon. Benoît résiste, Martin d'Aragon intervient en sa faveur et fait signer à son protégé l'engagement d'abdiquer en cas de cession ou de mort de Boniface IX. Mais Benoît n'est pas plus tôt libre qu'il reprend sa parole, encouragé surtout par Louis d'Orléans, s'enfuit d'Avignon, écrit de Marseille au roi de France qu'il est prêt à traiter avec lui et à travailler à la réunion. Ni Benoît ni Boniface ne pensaient sérieusement à faire des concessions, et après la mort de ce dernier (octobre 1404) les cardinaux romains s'empressent, malgré les instances de Charles VI, de choisir un nouveau pape, Innocent VII. A Innocent VII succède Grégoire XII (1406), sans que la situation eût changé ; la France s'impatiente ; l'université, les évêques reprennent la question d'obédience ; un concile national (nov. 1406) s'attaque au principe même de l'autorité pontificale. Enfin, la France, lasse des atermoiements de Benoît, déclare, dans les premiers mois de 1408, que si jusqu'à l'Ascension il n'y avait pas accord entre les deux pontifes, elle ne prendrait plus parti ni pour l'un ni pour l'autre. Benoît, qui se trouvait à Gênes en ce moment, répondit à la sommation de Charles VI par un bref qui menaçait d'excommunication ceux qui chercheraient une autre voie d'accommodement ou de réunion que celle des conférences. Le conseil du roi, en présence des princes du sang, condamne Benoît comme schismatique et perturbateur de l'Eglise (21 mai 1408) ; peu après les cardinaux des deux obédiences réunis à Livourne tombent d'accord sur la marche à suivre pour mettre un terme au schisme. Le concile de Pise dépose, le 5 juin 1409, Pierre de Luna et Angelo Corrario, et le conclave proclame le cardinal-archevêque de Milan sous le nom d'Alexandre V. Benoît ne cède pas. Quoique solennellement reconnu coupable de parjure et indigne de tout honneur, quoique privé par un concile de tout droit de commander et de retrancher de l'Eglise, il s'obstine à garder son titre et à exercer des pouvoirs que personne ne veut plus

reconnaître. Le concile de Constance, après avoir arraché la tiare à Jean XXIII et amené Grégoire XII à se retirer, essaie de vaincre l'obstination de Benoît; rien n'y fit, ni les représentations de Sigismond, ni les prières du roi d'Aragon; l'intraitable vieillard voulait mourir pape, et lorsque les envoyés du concile arrivèrent à Paniscola en Catalogne, accompagnés de trois notaires, et lui firent donner lecture de l'acte de déposition voté le 26 juillet 1417, il frappa violemment sur le dossier de son siége en s'écriant : « Voici l'arche de Noé. » Benoît ne mourut qu'en 1424, à l'âge de quatre-vingt-dix ans; son pontificat avait duré trente ans. — Muratori, *R. I. Scriptores*, III, 2; Baluze, *Vitæ Paparum Avinionensium*, P., 1693; Dietrich de Mien, *De schismate*, lib. II, III; Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis;* Juvénal des Ursins, *Vie de Charles VI;* Tessier, *Histoire des souverains Pontifes qui ont siégé à Avignon*, Avignon, 1774; Christophe, *Hist. de la Papauté pendant le quatorzième siècle*, 1853; André, *Hist. politiq. de la monarchie pontificale au quatorzième siècle*, P., 1854; Magna, *Hist. d'Urbain V et de son siècle*, P., 1862; Gregorovius; de Reumont, etc.

BENOIT XIII (Vincenzo-Maria Orsini de Gravina), dominicain, cardinal en 1672, archevêque de Bénévent en 1685, élu pape le 30 mai 1724. L'Eglise perdit à cette élection un excellent archevêque et n'y gagna qu'un pape médiocre. Trop confiant dans les hommes, inexpérimenté malgré son grand âge, Benoît compromit par sa faiblesse les intérêts du saint-siége. Des favoris indignes le suivirent à Rome et s'y emparèrent de la direction des affaires; un de ses domestiques, Niccolo Coscia, se fit nommer secrétaire des mémoriales, puis cardinal malgré la protestation du sacré-collége. Benoît, tout à ses exercices de piété, ignora ou toléra des dilapidations scandaleuses, le trafic des grâces et des bénéfices, une licence de mœurs telle qu'on ne l'avait plus vue depuis bien des années et que nous a décrite un voyageur allemand, Jean-Georges Keyssler, dans sa relation pédante mais véridique. En 1725, Benoît célèbre le seizième jubilé de l'année sainte, convoque un concile provincial à Saint-Jean-de-Latran qui décide la tenue triennale du concile provincial et la tenue annuelle des assemblées diocésaines et qui prend de sages mesures relativement aux tribunaux ecclésiastiques. Dans cette même réunion la bulle *Unigenitus* fut proclamée règle de foi; mais on a prétendu que le secrétaire Fini inséra frauduleusement cette résolution dans les actes du concile. Ce qui est certain, c'est que la cour de Rome n'a jamais protesté contre cette supercherie et que Benoît demanda et obtint dans la suite que la France ne fit plus opposition à cette bulle. En 1729 le pape autorise la légende de Grégoire VII et condamne les édits publiés en France contre l'extension de cet office à toute l'Eglise; il canonise saint Jean Népomucène et approuve l'opinion de Pertusati relative à l'authenticité du corps de saint Augustin récemment découvert. Le cardinal de Noailles, lié d'amitié avec Benoît, lui avait écrit dès après son exaltation pour le supplier de donner la paix à l'Eglise; dans une seconde lettre il lui soumet douze articles doctrinaux sur les questions qui divisaient alors le catholicisme. Benoît était prêt à les approuver, l'opposition

du sacré-collége l'empêcha de travailler comme il aurait voulu à l'apaisement des esprits. Il publia toutefois un bref favorable à la doctrine de la prédestination et de la grâce efficace par elle-même que soutenaient les dominicains et qu'il appelait *tutissima et inconcussa SS. Augustini et Thomæ dogmata.* Aux protestations des cardinaux il se contenta de répondre : « Vous m'avez fait pape malgré moi, je vous ferai obéir malgré vous. » Les jésuites ayant réclamé : « Appelez-en au concile, leur dit-il, vous m'y trouverez. » Benoît a eu quelques démêlés sans importance d'ailleurs, avec la cour de Vienne, au sujet de Parme et Plaisance, avec la diète polonaise et avec le roi Jean V de Portugal. Il mourut en 1730. Nous possédons de ce pape un ouvrage étendu : *Homélies sur l'Exode*, Rome, 1724, 3 vol. in-4°. — A consulter : Aless. Borgia, *Vita Benedicti XIII*, Rome, 1741 ; Walch, *Commentatio de Concilio Lateranensi*, Lips., 1727 ; Kapp, *Historia Conc. Lateran.*, Lips., 1731 ; Ranke, *Die Pæpste ;* de Reumont, *Gesch. der Stadt Rom.*

BENOIT XIV (Prospero Lambertini), d'une famille illustre de Bologne, cardinal en 1728, archevêque de sa ville natale en 1731, élu pape le 17 août 1740, était qualifié plus que personne par ses talents, par son caractère, par sa science pour relever l'autorité pontificale, pour réconcilier l'Eglise avec l'Etat et pour faire cesser les dissidences. En 1744 il publie la bulle *Ex quo singulari* contre les pratiques superstitieuses que certains missionnaires autorisaient en Chine et aux Indes ; en 1745, la Sacrée Congrégation de Rome proscrit sur ses ordres la *Bibliothèque janséniste* du jésuite Colonia qui renfermait, entre autres livres, les œuvres du cardinal Noris, zélé défenseur de la doctrine de saint Augustin. Dix ans après Benoît condamne l'*Histoire du peuple de Dieu* du jésuite Berruyer. L'assemblée du clergé de France, n'ayant pu tomber d'accord sur la manière de traiter les non-constitutionnaires dans l'administration des sacrements, s'adressa en 1755 au pape qui répondit par une lettre encyclique conciliante et raisonnable. Dans ses rapports avec les puissances catholiques, Benoît déploya autant de modération que d'habileté ; il apaise la cour de Sardaigne qui s'était vu retirer sous Clément XII des concessions importantes, par les instructions concordatives de 1741 et 1750 ; il signe en 1753 avec l'Espagne un concordat par lequel il renonce au droit de collation des petits bénéfices en se réservant cinquante-deux de ces bénéfices pour qu'il puisse récompenser des prêtres espagnols et en se faisant payer une indemnité en argent ; dans le royaume de Naples les priviléges de la nonciature sont réduits, le clergé est obligé de contribuer aux impôts, Benoît n'y fait pas d'objection. Il va si loin dans la voie des concessions qu'il abolit, à la demande de la cour impériale, plusieurs jours de fêtes, qu'il éteint le droit de patronage qu'exerçait le roi de Portugal sur l'Eglise de ses Etats, institue un patriarche légat à Lisbonne. Enfin il cède aux instances de Pombal, soutenu par plusieurs ordres religieux et par le parti des philosophes, et donne, par un bref de visite et de réforme, le droit au cardinal Saldanha d'inspecter les établissements des jésuites situés en Portugal et dans les colonies portugaises. Peu après Saldanha, dans un décret très-énergique, blâme les opérations com-

merciales de la Société et accorde pleins pouvoirs au roi pour confisquer les marchandises qui lui appartenaient. Benoît, qui était depuis longtemps mécontent de l'esprit de l'ordre et qui s'était élevé contre la conduite des jésuites dans les missions, approuva toutes les mesures prises par Saldanha et Pombal. S'il n'eût tenu qu'à lui, la Société eût été dépouillée de son crédit, ramenée par une réforme radicale à son institution primitive ; c'était peut-être le seul moyen de la sauver, mais Benoît n'eut pas le temps d'y recourir. Il mourut avant d'avoir pris une décision. — Les souverains protestants ou grecs qui étaient en relation ou en correspondance avec Benoît et qui traitaient avec lui les affaires de leurs sujets catholiques, n'eurent qu'à se louer de son esprit éclairé et de sa tolérance. Frédéric II et Elisabeth Petrowna lui témoignèrent en toute occasion les plus grands égards ; tous les princes qui visitèrent Rome sous le pontificat de Benoît publièrent les louanges de ce pape qui les avait accueillis et entretenus en homme du monde et en homme d'esprit. Les philosophes, dont quelques-uns l'avaient connu à Paris, en faisaient un éloge pompeux et même compromettant ; Grimm l'appelait le plus infaillible de tous les successeurs du prince des apôtres, parce qu'il avait à lui tout seul plus d'esprit et plus d'agrément que tous ses prédécesseurs ensemble (*Correspond.*, 1764). Joseph II le cite, lors de sa visite au Vatican, en exemple aux cardinaux et les engage vivement à choisir un pape qui lui ressemble, qui sache ne vouloir rien de trop et qui surtout, en traitant avec les souverains, n'oublie pas les règles de la politique et de la bonne éducation (papiers du marquis d'Aubeterre, ap. Saint-Priest, *Chute des jésuites*, p. 100-101). Si Benoît a été apprécié à sa valeur par toute l'Europe éclairée, il fut moins heureux à Rome où les grands prélats trouvaient qu'il n'avait souci ni de leurs intérêts ni des intérêts du saint-siége, qu'il les ruinait pour plaire aux cours étrangères, qu'il riait du monde entier et surtout de ses cardinaux, qu'il manquait enfin de la *fortezza del petto* du prêtre. On n'y goûtait ni la liberté qu'il affectait dans ses propos, ni ses boutades, ni même la simplicité charmante de ses manières. Le peuple romain, en voyant le souverain pontife parcourir les rues de la ville, un jonc d'Espagne à la main, disait plaisamment : *E un birbante, questo papa.* On ne lui sut pas gré de ses efforts pour rétablir les finances, pour mettre quelque ordre dans l'administration, et les mesures qu'il fit prendre indisposaient même ceux qui devaient y trouver des avantages. Grand ami des lettres et des arts, il essaie de rendre la vie aux institutions scientifiques que possédait Rome, il en crée de nouvelles ; mais il lui manque, pour réussir dans cette tentative, l'argent et les hommes de talent. Il dote le collége de la Sapience de chaires de chimie et de mathématiques, le Capitole d'une chaire de peinture et d'une de sculpture ; il fonde quatre académies pour l'histoire ecclésiastique, le droit canonique, les antiquités romaine et chrétienne ; il enrichit la bibliothèque du Vatican ; il ordonne des fouilles dans la ville et dans les environs et fait transporter au musée du Capitole les objets d'art découverts en grand nombre. N'oublions pas d'ajouter que sous le pontificat de Benoît le grand archéologue Winkelmann vint se fixer à

Rome (1755), où il fut accueilli d'abord avec empressement par le cardinal Archinto, puis secondé dans ses travaux et surtout dans la création du musée par le cardinal Alessandro Albani. Benoît mourut en 1758, à l'âge de quatre-vingt-trois ans. — Benoît était un écrivain infatigable ; il s'est occupé de questions théologiques nombreuses et les a toutes traitées avec une compétence et une sagacité remarquables ; ses œuvres, publiées d'abord séparément, ont été recueillies plusieurs fois : l'édition la plus connue et la meilleure a été revue par P.-Emmanuel de Azevado, 1747-1751, 12 vol. in-4° ; l'édition la plus complète a paru à Bassano, 1788, 15 vol. in-fol. ; la plus récente à Prato, 1839-1846. Les principaux ouvrages de Benoît sont les suivants : *De servorum Dei beatificatione et canonisatione ; Miscellanea ; De sacro-sancto missæ sacrificio ; Institutiones ecclesiasticæ ; De synodo diocesano libri XIII ; Quæstiones canonicæ et morales.* — A consulter : Fabroni, *Vita di Benedetto XIV ; Vie du pape Benoît XIV*, P., 1775 et 1785, in-12 ; Ranke, *Die Pæpste ;* de Reumont, *Geschichte der Stadt Rom ;* Winckelmann, *Briefe*, Berlin, 1824-25, 3 vol. in-8°. G. Leser.

BENOIT DE NURSIE, fondateur de l'ordre des bénédictins, naquit en 480 à Nursie, petite ville de la Sabine, à une époque où la civilisation romaine expirante se débattait sous l'étreinte des barbares. La légende lui donne pour mère l'héritière des comtes de Nursie et pour père un descendant de la gent Anicia. Envoyé de bonne heure à Rome pour y faire ses études, il quitte en 494 sa nourrice pour se retirer dans la solitude, et nous n'avons plus pour nous guider dans sa vie que des légendes que nous conservons comme un trait caractéristique de cette époque troublée, car sa biographie, écrite par Grégoire-le-Grand d'après les témoignages des quatre disciples favoris de Benoît, est trop pénétrée de l'amour du merveilleux pour que nous puissions l'accepter sans réserve. Retiré à Lubiaco, sur la frontière de la Sabine et de l'ancien pays des Eques, le jeune enthousiaste établit sa demeure dans une grotte presque inaccessible et reçut pendant trois ans sa nourriture d'un moine Romanus qui chaque jour lui faisait parvenir un pain par une corde à laquelle était suspendue une sonnette pour l'avertir de sa présence. Ses jeûnes, son costume sauvage le firent prendre souvent pour une bête fauve par les rares paysans superstitieux des alentours, et l'esprit des ténèbres vint l'assaillir par des tentations et des épreuves multipliées. Toutefois sa réputation s'étendit au loin, et les moines voisins de Vicovaro le choisirent pour leur abbé. Mais la rigueur de sa discipline changea bientôt leur enthousiasme en une haine qui les poussa à se débarrasser de lui par le poison. Le saint ayant fait le signe de la croix sur la coupe fatale, celle-ci se brisa en morceaux. Benoît résolut enfin de grouper autour de lui quelques disciples romains et barbares. Ses miracles se multiplient : nous le voyons rendre à un Goth négligent la hache qu'il a laissée tomber au fond du lac et qui revient docile à l'appel du saint. Une autre fois, Maur, soutenu par son obéissance, marche impunément sur les eaux et arrache Placide à une mort inévitable. Les prêtres et les moines dégénérés du pays, jaloux de l'in-

fluence de Benoît, honteux de leur propre indignité, le forcent à sortir de sa retraite et à chercher un nouvel asile au Mont-Cassin, isolé, escarpé, dont la cime arrondie domine le cours du Siris naissant, les plaines fertiles baignées par la Méditerranée, et du côté de l'Adriatique des vallées sombres et profondes. C'est dans cette retraite que Benoît passa les dernières années de sa vie (529-543) et fonda un monastère, le plus fameux peut-être de ceux qu'a fait surgir la piété du moyen âge. Le paganisme comptait dans ces contrées montagneuses des confins du Samnium et de la Campanie de nombreux adorateurs. Benoît démolit lui-même un antique sanctuaire d'Apollon et travailla avec un zèle infatigable à civiliser les cœurs et les consciences. Les moines, obligés à une obéissance aveugle, à un travail manuel et intellectuel, dont il leur donnait l'exemple, construisirent eux-mêmes le couvent, défrichèrent les campagnes longtemps incultes, nourrirent pendant une famine des populations malheureuses, qu'ils défendirent contre les attaques et les spoliations des barbares. Sévère envers lui-même, inflexible dans l'application de sa règle, Benoît condamnait toute austérité inutile pour l'âme; habile à lire au fond du cœur, il semblait deviner les plus secrètes pensées. Ayant fui le monde, il le voyait venir à lui. En 542, il a une entrevue avec Totila, auquel il prédit ses triomphes et sa fin prochaine. Lui-même touchait au terme de son pèlerinage : il mourut entouré des siens le 21 mars 543, debout, en oraison devant la fosse qui devait recevoir sa dépouille mortelle. — Benoît a le premier donné à la vie monastique une règle appropriée aux besoins de l'Occident qui, jusqu'à lui, avait suivi la règle de Saint-Basile et la vie érémitique de l'Orient. La meilleure édition de la règle de Saint-Benoît est celle publiée par Dom Martène (*Comm. in reg.*, etc., Paris, 1690, in-4°). Nous devons nous borner à en donner une idée sommaire. Elle exige la soumission absolue à l'abbé nommé par les moines eux-mêmes d'après certaines règles et qui ne peut être déposé que pour cause d'indignité notoire. Le prieur est nommé par l'abbé et lui doit l'obéissance. Chaque fraction de dix moines est sous la direction d'un doyen qui relève de l'abbé. Des prescriptions minutieuses entourent de précautions nécessaires l'admission et l'examen des néophytes; chaque moine a son rôle dans l'ensemble des travaux communs. Ce fut là la grande innovation de Benoît; ses moines ont été les défricheurs de l'Europe barbare. A l'obéissance, au silence, à l'humilité, ces trois vertus cardinales du moine, Benoît joint le travail qui combat l'oisiveté, cette ennemie de l'âme. Les frères doivent à certains moments se livrer au travail des mains; à d'autres, à de saintes lectures. Sept heures furent assignées au travail, trois à la lecture. Les articles qui concernent le vêtement et la nourriture sont austères, mais relativement modérés, proportionnés au climat. — L'essor de l'ordre de Saint-Benoît fut rapide, immense, d'une valeur incalculable pour le relèvement matériel et moral du monde barbare. Les couvents couvrent en plusieurs siècles l'Europe entière. Nous pouvons citer en France : Glanfeuil d'Anjou, fondé par saint Maur ; le Bec en Normandie, d'où sont sortis Lanfranc et Anselme; Corbie, centre intellectuel aux

septième et huitième siècles; Saint-Denis; Saint-Germain-des-Prés, Lérins; Cluny; Fontenelle; Fleury-sur-Loire, fondé par saint Léodebod en 638; en Angleterre: Glatonsbury, fondé par Dunstan; Abingdon, en Belgique : Gemblon; en Suisse : Einsiedeln, fondé par Meinrad en 907; Saint-Gall; Reichenau; en Allemagne : Corvey ou la nouvelle Corbie; Saint-Blaise dans la Forêt-Noire; Fritzlar; l'illustre Fulda; en Italie: Bobbio (600), soustrait comme Saint-Gall à la règle de Colomban. La règle de Saint-Benoît coïncida avec la fondation de nombreuses institutions monastiques, et comme elle était la plus large, la plus sage, la plus modérée, elle pénétra partout, fut seule maîtresse du neuvième au douzième siècle et profita de ce besoin d'unité, qui assurait le triomphe de la papauté. Les richesses, l'influence de l'ordre attirèrent dans son sein de nombreux disciples des hautes classes. Il conserva, à côté de la noblesse de ses membres, le monopole de l'intelligence, de la culture et de la conservation des trésors de l'antiquité classique. C'est de son sein que sont sortis Cassiodore, Bède le Vénérable. Ses écoles, dans lesquelles on enseignait le trivium et le quadrivium, devinrent des foyers de culture. Aelfric, l'Anglo-Saxon, rédigea pour elles un glossaire (Oxford, 1659), une grammaire, des *Colloquia*, des traductions d'auteurs sacrés et profanes. Œthelwold, évêque de Winchester, disciple de Dunstan, dirigea lui-même une école pour laquelle il écrivit des livres élémentaires (950). Abbon suivit la même méthode. Toutefois, dès le quatorzième siècle la décadence semblait irrémédiable et Boccace, visitant la bibliothèque du Mont-Cassin, trouvait les livres couverts de poussière ou déchirés par les moines, qui les vendaient aux paysans pour leur servir de sortiléges. Les bénédictins se signalèrent également par leur zèle pour les missions lointaines, où ils remplacèrent les moines irlandais dès la fin de la période mérovingienne. En Allemagne nous les voyons à l'œuvre, en Alemannie, en Bavière, avec Sturm, qui fonde les évêchés de Passau, Ratisbonne et Augsbourg; en Hanovre à partir de 856; Boniface fonde le monastère d'Ohrdruf en Thuringe. Celui de Corvey sur les bords du Weser mérite le titre de *Dei seminarium apostolorium*, et projette une grande lumière sur les contrées barbares. C'est de là que l'Evangile pénètre dans l'île de Rügen en 850; qu'Anscar se rend en Poméranie; qu'Adalgar part pour une mission en Danemark à la fin du huitième siècle. De là sort son successeur, Uni, qui, accompagné de nombreux moines, va prêcher l'Evangile à la cour du roi Gorm; enfin Canut-le-Grand (1019-35) y trouve ses premiers auxiliaires dans l'œuvre de l'évangélisation de la Suède. En Suisse, nous voyons Reichenau, fondé en 724; Rheinau, en 778; Pfæffers; en 720, la règle de Saint-Benoît remplace celle de Saint-Colomban à Saint-Gall. L'Anglo-Saxon Aelfric est bénédictin, ainsi que le moine Augustin, l'apôtre des Anglo-Saxons. Etienne de Hongrie envoie le bénédictin Astrick en mission à Rome; c'est un bénédictin, Benoît Béta, archevêque de Grann, qui le couronne en l'an 1000. Grégoire-le-Grand, le biographe de saint Benoît, appliqua sa règle aux couvents de Rome, de Naples et de la Sicile. De nombreux réformateurs travaillèrent dans l'esprit du maître à régler la vie monastique: en France, en 670, saint

Léger ; au neuvième siècle, Benoît d'Aniane ; en Flandre, Gérard de Brogne (890) ; en Angleterre, l'archevêque de Cantorbéry saint Dunstan (924-988), qui écrivit un exposé de la règle de Saint-Benoît ; en Italie, Pierre Damien. Innocent III, bénédictin lui-même, fit du Mont-Cassin la forteresse et la pépinière du saint-siége, et préféra la règle de Saint-Benoît à la vie érémitique fondée par Romuald. Fructuosus, archevêque de Braga (647), exagéra la sévérité de la règle et fonda le couvent de Complutum en Portugal. Dès le neuvième siècle les couvents bénédictins, qui avaient réussi à se soustraire à l'influence des évêques, furent ruinés plus par la domination des riches laïques, auxquels les rois les livraient en pâture, que par les invasions normandes. Ils créèrent vers cette époque le tiers-ordre des laïques, qui soutenaient leurs intérêts et répandaient leur influence. La fondation de l'ordre de Cluny par Bernon en 910 leur rendit une partie de leur ancien prestige. Peu à peu les religieuses durent se soumettre à la même règle, mais saint Benoît n'avait pas songé à elles et Héloïse s'en plaint dans plusieurs de ses lettres. Ce fut l'ordre de Saint-Benoît qui, pendant plusieurs siècles, fournit à l'Eglise ses évêques les plus éminents, ses papes les plus énergiques. Tout en étant soumis aux évêques, il fut affranchi de la juridiction des simples curés qui, choisis dans les ordres les plus inférieurs de la société, durent être réformés à plusieurs reprises. La vie canonique tomba bientôt en désuétude, mais la vie monastique se réforma d'elle-même. Gérard de Brogne et quelques autres introduisirent dans l'organisation de l'ordre la congrégation, libre union des couvents indépendants les uns des autres. Une union plus étroite ne put jamais exister et le désir d'une centralisation plus forte amena la création d'ordres nouveaux, qui eurent bientôt leur vie propre, tout en acceptant plus ou moins les règles de l'ordre de Saint-Benoît. Celui-ci se confondit de plus en plus dans la masse, et ses membres, à cause de leur costume, reçurent le nom de moines noirs. La création des ordres mendiants lui porta un coup sensible ; les décrets de Benoît XIII (1336) et de Clément VI (1343) n'eurent qu'une influence restreinte et peu durable. Le concile de Trente, dans sa session XXV (*De ref.*, cap. 8), organisa des congrégations nouvelles, dont les moines, choisis avec soin parmi les classes nobles, se livrèrent exclusivement aux travaux scientifiques. Parmi les plus célèbres nous pouvons citer celles des Flandres, de la Bourgogne, des Pays-Bas, celle de Saint-Vannes de Verdun, qui luttèrent avec quelque succès contre l'influence des jésuites. L'ordre des bénédictins reprit une nouvelle vie, grâce à la célèbre congrégation de Saint-Maur, fondée en 1618 à Paris (voy. l'article *Saint-Maur*). — Voyez : saint Grégoire, *Dial.*, liv. III ; Mabillon, *Acta Sanct. Ord. S. B.*, Paris, 1698-1701, 9 vol. in-fol. ; Brandes, *Der B. Ord. nach s. welthist. Bed.*, Tub. Quartalschr., 1851, 1 ; Montalembert, *Les Moines d'Occ.*, II ; Guizot, *Hist. de la civ. en Fr.*, I, 370-85. A. PAUMIER.

BENOIT D'ANIANE naquit en 750 dans le Languedoc. Son nom de famille était Witiza, et son père s'était distingué dans les guerres des Goths contre les Gascons. Elevé à la cour du roi Pépin, il suivit son fils Charlemagne en Italie et se voua au Seigneur à la suite d'un grand

danger qu'il avait couru en sauvant son frère. Entré au couvent de Saint-Seine, il trouva les règles de l'ordre trop relâchées et se retira dans la solitude à Aniane, son pays natal. Sa réputation de sainteté attira près de lui de nombreux disciples, qu'il réunit dans un monastère fondé par lui en 782. Les guérisons merveilleuses, les soins de la culture et de la charité ne l'empêchèrent pas de relever le chant religieux et d'initier ses moines à l'étude des Ecritures. Il créa plusieurs couvents célèbres, auxquels il donna la règle de Saint-Benoît, en lui imprimant un caractère à la fois plus rigide et plus minutieux. Son *Ordo regularum* se répandit dans la Gaule franque, à Saint-Savin en Poitou, à Corméry en Touraine, à Sainte-Barbe de Lyon, à Marmoutier en Alsace, etc. Nous n'avons pas à relever le rôle politique qu'il joua sous les successeurs de Charlemagne. En 794, il prit part à un concile qui condamna les opinions de Félix, évêque d'Urgelles ; en 799 il l'amena à comparaître au synode d'Aix-la-Chapelle avec un sauf-conduit qui fut respecté, et le renvoya dans son diocèse après avoir obtenu sa rétractation. Nommé abbé d'Inde, près Aix-la-Chapelle, par Louis-le-Débonnaire en 815, il reçut en 817 la mission de réformer tous les ordres religieux et l'empereur fit publier sous sa rédaction un capitulaire en quatre-vingts articles, qui renferme plus d'un détail puéril. Benoît s'attira par ses réformes et ses idées politiques de nombreux adversaires, dont les principaux, Adalhard et Wala, rentrèrent en faveur aussitôt après sa mort, survenue le 12 février 821. — Voyez : sa *Vie*, par Ardon ; Mabillon, *Act. Sanct. Ord. Bened.*, sæc. IV, 1 ; Néander, *K. G.*, V, 215, VI, 188 ss. ; Guizot, *Civ. en Fr.*, II, 216 ss.

BENOIT LEVITA, c'est-à-dire diacre, célèbre par la rédaction d'un recueil destiné à continuer et à compléter celui d'Anségise. Entreprise vers 840 et achevée sept ans après, sur l'instigation d'Autgar, archevêque de Mayence, cette collection de prétendus décrets de synodes et de diètes, dispersés *in diversis locis et in diversis schedulis*, bien qu'elle portât le titre de 5e, 6e et 7e livres des *Capitulaires* d'Anségise, ne compta jamais au nombre des codes de l'empire. Dès le dix-septième siècle son authenticité a été fortement attaquée par Blondel et Conring, et faiblement défendue par Baluze ; de nos jours, Savigny (*Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter*, II, § 45) et Knust (*De Benedicti Levitæ collectione capitularium*, 1836) ont prouvé avec la dernière évidence que le recueil de Benoît est l'œuvre d'un faussaire qui a habilement mis à profit les ouvrages les plus divers que recélaient les archives et la bibliothèque épiscopales de Mayence, les codes des Visigoths et des Bavarois, celui de Théodose, la Bible, les écrits des Pères, les recueils de canons, mais surtout les *Fausses Décrétales* (voy. cet article), dans le but de faire donner force de lois en Allemagne aux théories ecclésiastiques contenues dans le recueil de Pseudo-Isidore, notamment en ce qui concerne les droits de l'épiscopat vis-à-vis de la royauté. La collection de Benoît a été publiée dans les *Monumenta Germaniæ Legum*, II.

BENOIT (René) [1521-1608]. Confesseur de Marie Stuart, puis curé de Saint-Eustache en 1669, il fut l'un des chefs de ce parti mitoyen, royaliste et gallican, appelé *politique* pendant la Ligue, janséniste plus

tard, et dont on retrouverait peut-être quelques traits dans l'école dite catholique-libérale de notre temps. Benoit fut par excellence l'homme des compromis, et il en éprouva tour à tour les avantages et les inconvénients. Il donna en 1566 (Paris, in-fol.) une traduction française de la Bible où il avait mis peu du sien, s'étant contenté de corriger à sa façon la version de Genève, et d'y adapter à la marge des notes de Vatable augmentées de remarques de controverse à l'adresse des hérétiques. Cette précaution ne sauva ni le livre de la censure ni l'auteur de la colère de la faculté qui l'exclut de son sein. Après de vaines protestations, il publia une nouvelle édition de sa Bible (1588, 2 vol. in-4°), enrichie d'une apologie dans laquelle, négligeant adroitement les autres griefs, il s'étonne « que la langue française soit plus excommuniée, pour parler chrétien, que la latine ou autre langue quelconque. » Le courage lui était revenu avec la faveur du roi qui venait de le nommer professeur de théologie au collége de Navarre. Mais la faculté ne se départit pas de sa rigueur, et pour y rentrer comme doyen, en 1588, il dut se résoudre à souscrire à ses condamnations. Benoit était intimement lié avec le jurisconsulte Belloy, ce fougueux adversaire des Guise et des ligueurs. Il soutint avec lui que les droits du roi de Navarre au trône étaient indépendants de son orthodoxie. Du reste, il travailla avec succès à éviter aux amis catholiques du Béarnais la nécessité de défendre cette thèse jusqu'au bout. Forcé de fuir les fureurs des *Seize*, il se réfugia au camp du roi. Henri se prêta à ses conseils, et Benoit de son côté obtint de l'assemblée de Saint-Denis que le roi fût réconcilié avec l'Eglise sans attendre les ordres de Rome. Ce service inappréciable lui valut l'évêché de Troyes. Mais les ultramontains ne lui pardonnèrent jamais son gallicanisme et surtout l'application qu'il en avait faite en esquivant l'intervention directe du pape dans l'abjuration de Henri. On renouvela les vieux griefs d'hétérodoxie de sa Bible, et malgré les efforts du cardinal d'Ossat, il ne reçut jamais ses bulles et n'eut de son évêché que le revenu temporel. Il finit même par l'abandonner en 1604 (voy. d'Ossat, *Lettres*; Mézeray; et, pour la longue liste de ses ouvrages, Lacroix du Maine et Nicéron, t. XLI). P. Rouffet.

BENOIT (Elie), né à Paris le 20 janvier 1640, mort à Delft le 15 novembre 1728, pasteur et écrivain, l'une des victimes de la révocation de l'édit de Nantes, est surtout connu par son *Histoire* de cet édit célèbre. Fils d'un concierge de l'hôtel de La Trémoille, il fit successivement ses études aux colléges d'Harcourt, de Montaigu et de La Marche, et acheva sa philosophie à Montauban. Il racheta quelques années de dissipation par une longue vie de travail et de dévouement. Il étudia la théologie tout en donnant des leçons à quelques élèves, et fut consacré pasteur vers 1664. Il desservit pendant environ neuf mois deux églises de la Beauce, et fut appelé, en 1665, dans celle d'Alençon, où il remplit les fonctions pastorales pendant vingt ans, au milieu des circonstances les plus difficiles. Il soutint une lutte fort vive contre le P. de La Rue sur divers points de controverse; et ce jésuite trop fameux n'ayant pu, malgré son éloquence, vaincre l'opposition de son savant adversaire,

eut recours, pour se débarrasser de lui et des protestants de la ville, à un moyen plus expéditif : il fanatisa par ses prédications la populace catholique, qui vint, le 10 août 1681, assaillir le temple nouvellement élevé dans le faubourg de Lencrel. Les assaillants furent repoussés à coups de cannes et d'épées par les huguenots, tandis que Benoît continuait tranquillement sa prière. Celui-ci ne quitta pourtant Alençon et la France qu'après la révocation. Il fut nommé troisième pasteur de l'église wallonne de Delft, et après trente-et-un ans de ministère dans cette église, il obtint en 1715 le titre de pasteur émérite. Dans sa nouvelle patrie, il s'employa avec une activité infatigable à la défense et au soulagement de ses frères persécutés. Il fut, avec Jurieu, l'un des agents les plus dévoués des réfugiés, surtout lors des négociations qui précédèrent la paix de Ryswick (1697). Il aurait voulu que les plénipotentiaires des princes protestants imposassent à Louis XIV le rétablissement des Eglises réformées de France. Mais les princes ne donnèrent pas des ordres dans ce sens : ils tenaient à garder dans leurs Etats ces milliers de familles qui déjà avaient apporté avec elles l'industrie, la moralité, la foi. — Benoît a publié de nombreux ouvrages de controverse, de polémique ou d'édification. Le seul qui soit resté est son *Histoire de l'édit de Nantes... jusques à l'édit de révocation, en octobre* 1685, Delft, 1693 et 1695, 5 part. in-4° ; trad. en anglais, Lond., 1693, in-4°, et en flamand, Amst., 1696. 2 vol. in-fol. 1er vol. : de l'origine de la Réforme à la mort de Henri IV, en 1610 ; 2e vol. : règne de Louis XIII, 1610-1643 ; 3e vol. : 1643-1665 ; 4e vol. : 1665-1683 ; 5e vol. : 1683-1688 ; avec des centaines de pièces justificatives. Le style est diffus, la composition lâche, la forme vieillie ; en outre, bien des pages sont amères ; l'auteur ne contient pas son indignation contre le clergé catholique qu'il accuse, à bon droit, d'avoir poussé à la persécution. Mais sa fidélité historique est incontestable. Il avait eu entre les mains de précieux mémoires recueillis par Abr. Tassereau, qui avait été pendant vingt ans secrétaire de Louis XIV, de 1653 à 1673, et qui mourut à Rotterdam en 1689. Sa véracité a été confirmée par toutes les pièces officielles qui ont été publiées depuis lors ou qui ont été consultées dans les archives et les bibliothèques publiques. La seule réfutation qui fut tentée par les PP. Thomassin et Bordes (Paris, 1703, 2 vol. in-4°) consista à justifier le roi persécuteur : il aurait eu le droit de frapper des hérétiques, à l'exemple des premiers princes chrétiens ; comme si un crime pouvait être légitimé par un crime semblable ! Quelques erreurs seulement, et de peu d'importance, se sont glissées dans cette masse de détails et de noms propres. Mais l'auteur, après avoir reçu des lettres qui rectifiaient des faits avancés dans son *Histoire*, signala lui-même ces rectifications dans son *Supplément*, qui malheureusement n'a pas été imprimé, et qui contient en 84 pages serrées in-folio une continuation de son *Histoire* jusqu'en 1690. Ce supplément, de la main de Benoît, se trouve dans les manuscrits d'Ant. Court à la bibliothèque publique de Genève, n° 50. D'autres documents inédits sur le même sujet sont dans la même collection, aux nos 17 et 48. Chauffepié donne les titres avec des extraits fort étendus de seize autres volumineux manuscrits

laissés par notre pasteur, mais qui n'ajoutent pas grand'chose à sa réputation : il pensait librement, mais il a exprimé, en critique et en philosophie, des idées singulières et bizarres. Sa gloire a été de raconter fidèlement les souffrances et l'héroïsme de nos pères martyrs, et cette gloire lui restera. — Sources : Haag, *Fr. prot.*, II, et *Bulletin du Prot. fr.*, VII, VIII, XI. CH. DARDIER.

BENOIT (le Père) [1663-1742]. Issu d'une famille maronite du Mont-Liban, il fut envoyé à Rome à l'âge de neuf ans. Après treize ans d'études, il retourna dans son pays où le patriarche Adœnsis le chargea de corriger ses ouvrages sur la liturgie et l'histoire des Maronites. Délégué à Rome par l'Église maronite d'Antioche, il fut retenu en Italie par Cosme III de Florence qui lui confia l'organisation de son imprimerie pour les langues orientales et la publication de plusieurs manuscrits écrits en ces langues. Benoît, à quarante-quatre ans, renonça à la chaire d'hébreu que Cosme lui avait donnée à Pise, pour se faire jésuite. Après son noviciat, Clément XI l'adjoignit aux savants qu'il avait chargés de réviser le texte grec de la Bible. Le cardinal Quirini, qui avait été son élève, le décida plus tard à entreprendre une édition de saint Ephrem, son compatriote. La mort le surprit au milieu du second volume, et le savant Assemani, sous-bibliothécaire du Vatican, en acheva la publication (Rome, 6 vol. in-fol., 1742-46).

BENTHAM (Jérémie) [1748-1832], de Londres, donna une forme juridique à la morale utilitaire. Il s'occupa de la réforme des lois et reçut de la Convention le titre de citoyen français. Son *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, 1789, exposait qu'une action est bonne quand elle est utile, quand elle a pour conséquence d'augmenter notre bonheur ou de diminuer nos maux ; c'est à ce titre seulement qu'elle est juste, morale, légitime. Le principe de nos actions, c'est donc l'intérêt, et le critérium du bien n'est que le calcul du plus grand plaisir, évaluation qui s'obtient en considérant chaque plaisir au point de vue de son intensité, de sa durée, de sa certitude, de sa proximité, de sa fécondité en plaisirs nouveaux et de sa pureté de toute douleur. Le problème d'arithmétique morale se complique toutefois de plusieurs éléments encore : le tempérament, l'état de santé, les habitudes, etc. Le même raisonnement s'applique aux douleurs, et la législation, en attachant un châtiment aux actions malfaisantes, contribue au triomphe du bien. Bentham n'admettait pas qu'il pût y avoir opposition entre l'intérêt individuel et l'intérêt général ; à cet effet, il s'appuyait sur un deuxième principe, la sympathie naturelle qui unit les hommes, et enveloppait ainsi dans la philanthropie une doctrine dont l'égoïsme était le point de départ, heureuse inconséquence qui seule pouvait satisfaire son âme bienveillante. — Voyez Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. II. M. Grote a publié récemment, d'après les papiers de Bentham, *La religion naturelle, son influence sur le bonheur du genre humain*, tr. en fr. par M. Cazelles, 1874.

BENTLEY (Richard), célèbre philologue anglais, né en 1662 à Oulton, près Wakefield, dans l'Yorkshire. Son père, qui n'était qu'un simple maréchal-ferrant, l'envoya d'abord à l'école de Wakefield. Il en sortit

en 1676 pour aller à Cambridge. Il se fit remarquer de bonne heure par son goût pour les langues anciennes et par son érudition critique. A l'âge de vingt-quatre ans, il avait composé, dit-on, une table alphabétique de tous les mots hébreux contenus dans la Bible avec leurs diverses interprétations en chaldéen, en syriaque, en latin, etc. En 1700, il fut nommé professeur de théologie au collége de la Trinité à Cambridge, et l'année suivante fut pourvu d'un archidiaconat à Ely. Sa passion pour la critique philologique ne l'empêcha pas de publier un volume de sermons qui, après avoir eu un certain nombre d'éditions en anglais, ont été traduits en plusieurs langues. Dans ces sermons, Bentley s'applique à réfuter l'athéisme et puise surtout ses arguments dans les idées philosophiques de Newton et de Locke. Il mourut en 1742, à un âge avancé.

BÉRAULD (Michel), né au Mans vers 1535 et mort à Montauban le 11 juillet 1610. Vers 1555, il quitta le couvent des dominicains de sa ville natale, où il faisait son noviciat, pour faire profession de la religion réformée. Reçu au ministère évangélique en 1560, il desservit les Eglises de Lodève (1561 et 1562) et de Béziers (1563 et 1564). Chassé de cette ville par la persécution, il se rendit à Montauban. On le trouve pasteur à Puylaurens en 1573, puis de nouveau à Béziers en 1576. Cette Eglise ayant été dispersée quelques mois à peine après son arrivée, il alla desservir l'Eglise de Réalmont (1577-1579). Il fut à cette dernière date nommé pasteur à Montauban, et à la fondation de l'académie de cette ville, il fut appelé à une des deux chaires de théologie. Sauf un intérim de deux ans environ qu'il passa à l'académie de Saumur, qui avait réclamé momentanément ses services, il remplit ses deux fonctions de pasteur et de professeur à Montauban jusqu'à la fin de ses jours. Michel Bérauld joua un rôle considérable dans l'Eglise réformée de son temps. Il prit part à de nombreuses conférences sur les matières controversées, assista à plusieurs assemblées politiques, et présida les trois synodes nationaux de Montauban (1594), de Montpellier (1598) et de La Rochelle (1607). Le caractère de son action dans l'Eglise réformée de France est surtout marqué par le fait qu'il fut le principal promoteur du parti de la résistance. Ses écrits sont peu nombreux, ce qui ne saurait étonner de la part d'un homme qui prit une part très-active à presque tous les événements importants de son temps dans l'Eglise réformée. Voici la liste de ceux que nous avons pu avoir entre les mains : *Athénagoras d'Athènes, philosophe chrestien, touchant la résurrection des morts*, Montauban, L. Rabier, 1582, pet. in-8° de 70 pages, plus une dédicace de 6 pages aux protestants de Béziers, une préface de 20 pages et 2 pages contenant deux sonnets de Jean Gardesi ; *Briève et claire défense de la vocation des ministres de l'Evangile, contre la Répliq. de messire Jacq. Davy, évesque d'Evreux*, Montauban, Denis Haultin, 1598, petit in-8° de XXI et 498 pages ; *Epistola apologetica ad Plantavitium Pauseum semi-jesuistam*, Salmurii, 1608, petit in-8° de 164 pages ; *Disputationum theologicarum prima de sacra theologia* (thèse sur laquelle argumenta Pierre de Liques), Salmurii, 1608, in-4° de 6 pages.

BÉRAULD (Pierre), un des fils de Michel, né à Réalmont de 1577 à 1579, et mort à Montauban en 1645. Après avoir passé quelque temps à aider son père à Montauban, il desservit les Eglises de Bergerac (1603-1613), de Pamiers (1614-1618) et de Montauban (1619-1645). Après la mort de Chamier, il fut nommé à la chaire de théologie laissée vacante à l'académie. Il poussa encore plus loin que son père le système de la résistance et prit une part active aux guerres civiles de 1621 à 1628 (Aymon, *Synodes nation.*, t. II, p. 456, 458, 467 et 468). Nous ne connaissons de lui que les écrits suivants : *L'Estat de Montauban depuis la descente de l'Anglais en Ré le* 22 *juillet* 1627 *jusqu'à la reddition de La Rochelle*, (Montauban) 1628, in-8° de x et 161 pages; *L'Espluchement de soy-même, ou sermon faict au jeusne des Eglises de France, célébré en celle de Montauban, le quatrième jour de mars* 1621, *sur Sophonie* II, Montauban, Pierre Coderc, 1622, in-8° de 128 pages; *La Froissure de Joseph, ou sermon faict le vingt-neuvième jour de septembre* 1622 *en la solennité du jeusne célébré en l'Eglise de Montauban, pour les fidèles de Montpellier assiégés*, Montauban, Pierre Coderc, 1622, in-8° de 102 pages. M. Nicolas.

BÉRAULD (Nicolas). Né en 1473 à Orléans, il y professa le droit, pendant plusieurs années, avec une distinction qu'attestent les écrits d'Erasme et de Badius. Quittant les travaux du jurisconsulte pour ceux du philologue et de l'humaniste, il vint à Paris, où il vécut dans la société de Budé, de Ruel, de Louis de Ruzé, de François de Loques, d'Etienne Poucher, et d'autres amis des lettres. Occupé de ses études favorites et obéissant en outre au mouvement qui, en France de même qu'en d'autres contrées de l'Europe, poussait alors les esprits à la recherche de la vérité religieuse, il s'intéressa aux premiers travaux entrepris pour la restitution et la publication du texte des saintes Ecritures. Une étroite amitié s'était établie entre lui et Louis de Berquin, disciple de l'Evangile et courageux adversaire de l'intolérante Sorbonne : l'année même où Berquin, martyr de ses convictions chrétiennes, fut brûlé à Paris, Bérauld fit paraître dans cette ville un écrit (*Enarratio Psalmorum LXXI et CXXXII*, in-4°, Parisiis, 1529) dont la composition fut sans doute inspirée par son amitié pour la pieuse victime du fanatisme de la Sorbonne et de ses adhérents. De 1514 à 1528, Bérauld avait conquis par d'importants écrits une place honorable dans le monde savant; non moins sûr que bienveillant dans ses relations, il jouissait de la réputation méritée d'homme de bien et de savoir. Ce fut alors que la maréchale de Châtillon le chargea de diriger l'éducation de ses fils Odet, Gaspard et François. Dès le début de sa mission, Bérauld justifia pleinement la confiance dont il avait été investi. Il aimait la jeunesse et possédait le secret de se faire comprendre et aimer d'elle. Alliant à une fermeté calme et digne une aménité de langage et de manières qu'accompagnait l'expression d'une physionomie empreinte de bonté, il se concilia d'autant plus aisément l'affection de ses trois disciples, qu'il leur fit sentir immédiatement la sincérité de la sienne. On ignore jusqu'à quelle limite Bérauld poussa les études des fils de la maréchale. Quant aux directions morales qu'ils reçurent de leur

zélé précepteur, elles ne purent qu'être salutaires, à raison des sentiments élevés qui animèrent celui-ci. Odet de Châtillon, devenu de bonne heure cardinal, attacha Bérauld à sa maison. On ignore la date de sa mort. — Voyez : dom Lyron, *Singularités histor. et littér.*, t. III ; dédicace de Bérauld à Poculus, 9 nov. 1520 (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 6864) ; lettres de Bérauld à Erasme des 16 mars 1518, 1er juillet 1519 ; d'Erasme à Bérauld, du 21 février 1517 ; de Berquin à Erasme, du 17 avril 1526 ; de Morelet à Bérauld, du 9 août 1534 (op. Herminjard, corresp. des réform.). J. Delaborde.

BÉRÉE : 1° ville de Macédoine, en Emathie, au sud-ouest de Pella, sur le fleuve Astræos et au pied du mont Bermios. Bérée est une des plus anciennes villes de cette riche contrée. Saint Paul y prêcha l'Evangile dans son premier voyage en Grèce, en se rendant de Thessalonique en Achaïe (an 54 ; comp. Act. XVII, 10-15). Aujourd'hui : *Berre* ou *Kara-Ferdja*. — 2° Bérée, en Syrie, nom de la ville située entre Antioche et Hiérapolis, sur le fleuve Halos, et beaucoup plus connue sous son nom actuel, Alep (voy. *Helbon*). — 3° Localité d'ailleurs inconnue de Judée, où périt Judas Machabée (1 Mac. IX, 4).

BÉRENGER DE TOURS, né au commencement du onzième siècle, disciple du savant et pieux Fulbert, évêque de Chartres, esprit fin et libre, mais caractère faible, nourri des lettres anciennes et habile dans l'art de la dialectique, joua un rôle important dans les débats relatifs à la fixation du dogme de la transsubstantiation. Il représente l'opposition au matérialisme sacramentaire qui triompha au quatrième concile de Latran. Scholastique de Tours depuis 1031 et archidiacre d'Angers depuis 1040, jouissant d'une grande considération tant à cause de sa piété que de sa science, Bérenger se prononça en faveur de la doctrine attribuée à Scot Erigène (en réalité professée par Ratramne), contre celle de Radbert, presque universellement reçue dans l'Eglise, d'après laquelle la substance du pain et du vin se changent en corps et en sang du Christ dans le mystère de l'eucharistie. Bérenger, qui avait soutenu d'abord que Jésus-Christ n'est pas réellement présent dans la sainte Cène, mais seulement en figure, fut amené, dans le cours de la controverse, à modifier sa manière de voir et à reconnaître que Jésus-Christ est présent réellement dans le repas eucharistique, mais par son esprit, c'est-à-dire par la force spirituelle qui est cachée dans la substance des éléments terrestres du pain et du vin. Ceux-ci ne peuvent subir de transformation, parce que l'on ne peut admettre que les signes et les qualités d'une substance sont indépendants d'elle, et continuent à subsister, alors que cette substance elle-même a été changée en une autre. Le corps du Christ est au ciel où il demeure sans plus en descendre. En s'unissant avec Christ par la foi, le chrétien devient participant des vertus attachées à ce commerce tout spirituel. Pour lui, mais pour lui seul, les espèces matérielles se changent *en quelque mesure* en vrai corps et en vrai sang du Christ, avec les vertus qui leur sont propres. Celui qui ne croit pas ne reçoit absolument que le pain et le vin. En un mot, Bérenger, par un jeu de mot subtil, enseigne une *transsubstantiation* non des éléments terrestres présents dans la Cène,

mais de leur efficacité dans l'âme du croyant. Sa conception, qui manque de netteté, se rapproche de celle de Calvin. Luther, de même que l'Eglise catholique, la considérait comme entachée d'hérésie. — Ce fut dans une lettre à Lanfranc, prieur de Bec, passionnément épris de la formule de Radbert, que Bérenger exposa pour la première fois avec suite sa doctrine. Dénoncé et condamné sans être entendu par les conciles de Rome et de Verceil (1050), retenu en prison à Paris par Henri Ier, désireux de s'emparer de ses biens, il parvint à gagner la faveur du puissant légat du pape, Hildebrand, qui, dans son éloignement pour les discussions subtiles de la scolastique, voulait que l'on s'en tînt, relativement à la Cène, aux paroles de l'Ecriture sans y ajouter de commentaires. Dans un synode tenu à Tours en 1054, il se contenta de la déclaration faite sous la foi du serment par l'accusé qu'il ne niait pas la présence du Christ dans la Cène et regardait les éléments consacrés comme son corps et son sang. Enhardi par ce succès, l'archidiacre se présenta à Rome dans l'espoir d'obtenir du pape la confirmation de la sentence de Tours. Mais il se trompait amèrement. Un parti fanatique, à la tête duquel se trouvait le cardinal Humbert de Langres, l'obligea, au synode de 1059, de jeter ses écrits au feu et de signer une confession de foi portant que « le pain devenu, après la consécration, véritable corps du Christ, était saisi *sensualiter* par la main du prêtre, rompu et broyé par les dents des fidèles. » Irrité de la faiblesse dont il s'était rendu coupable, Bérenger se rétracta publiquement dès qu'il eut franchi les Alpes et s'engagea dans une controverse très-vive, en particulier avec Lanfranc, au cours de laquelle il fut amené à donner à son opinion une forme plus précise, comme aussi à la soutenir par des arguments plus décisifs. Toutefois la doctrine contraire ne tarda pas à triompher. Elle avait pour elle d'être beaucoup plus saisissable, dès que le miracle de la transsubstantiation était admis, et de répondre à la fois au goût de l'époque pour les opérations magiques et à la tendance de l'Eglise d'augmenter toujours davantage le prestige du sacerdoce. Hildebrand, devenu pape sous le nom de Grégoire VII, et que les questions de dogme intéressaient moins que celles de discipline ecclésiastique, hésita à compromettre plus longtemps sa réputation d'orthodoxie en soutenant l'hérétique de Tours. Celui-ci, mandé au deuxième synode de Rome (1079), se vit obligé d'adhérer à la doctrine de la transsubstantiation pure et simple et de promettre de cesser toute controverse ultérieure sur ce sujet. Le cœur ulcéré, brisé par l'âge et par les chagrins, Bérenger se retira dans l'île de Saint-Côme, près de Tours. Il y vécut, dans les pratiques d'un ascétisme rigoureux, jusqu'à sa mort (1088). — Sources : la plupart des ouvrages de Bérenger sont perdus; ce qui en reste se trouve, avec les écrits de Lanfranc, dans les collections des PP. d'Achéry et Martenne, en particulier *Epistola ad Lanfr.*, *prim. ed.* d'Achéry, *in opp. Lanfr.*, p. 22, chez Mansi, XIX, 768, et *Acta concilii Rom. sub Greg. P. VII, ab ipso Bereng. conscripta, prim. ed.* Martenne, *in thesaur. nov. anecdot.*, IV, 99, chez Mansi, XIX, 761. Lessing a retrouvé à Wolfenbüttel l'importante défense, *de Sacra cœna adv. Lanfr. lib.* (voy. *Berenh. Turon. ed. Ankünd. eines wichtigen Werks*

dess., Braunschw., 1770, in-4°), qui a été éditée par les frères Vischer, Berl., 1834. Sudendorf a publié à Hambourg un recueil de *Lettres* de Bérenger, sous le titre de : *Ber. Tur. od. eine Sammlung ihn betreffender Briefe*, Hamb., 1850. Voyez aussi Ebrard, *Dogma vom heil. Abendm.*, I, p. 439 ss. ; Néander, *Kirchengesch.*, IV, p. 327 ss. ; Gieseler, *Kirchengesch.*, II, p. 274 ss. F. LICHTENBERGER.

BÉRENGER (Laurent-Pierre) [1749-1822]. Oratorien au sortir de ses études et longtemps professeur de rhétorique, il quitta l'Oratoire pour entrer comme précepteur chez le duc de Valentinois. Certains écrits indiscrets lui attirèrent des disgrâces qui en firent depuis un ardent patriote. En 1795, il fut du nombre des gens de lettres secourus par la Convention. Correspondant de l'Institut dès sa création, professeur à l'Ecole centrale puis au lycée de Lyon, il mourut inspecteur d'Académie. Cette place, qui répondait bien peu à son ambition, récompensait amplement sa médiocrité littéraire. De ses nombreux écrits en prose et en vers, aussi oubliés aujourd'hui que goûtés de son temps, un seul a survécu, *la Morale en action*, tant de fois réimprimé à l'usage des maisons d'éducation. Bérenger avait consacré bien des volumes à la Provence, son pays ; il lui reste du moins le mérite d'avoir contribué à remettre en honneur ses troubadours et ses trouvères.

BÉRÉNICE (Βερνίκη ou Βερενίκη, Φερονίκη), mentionnée dans Act. XXV, 13 ; XXVI, 30 (cf. Josèphe, *Antiq.*, XIX, 5, 1 ; XX, 7, 3 ; Tacite, *Hist.*, II, 81 ; Sueton., *Titus*, 7 ; Dio Cass. LXVI, 15 et 18), fille aînée d'Hérode-Agrippa Ier, fiancée d'abord à un jeune fils d'Alexandre, magistrat d'Alexandrie, nommé Marc, mariée à la mort de ce dernier à son oncle Hérode, roi de Chalcis, duquel elle eut deux fils, Bérénicianus et Hyrcan (Jos., *Ant.*, XX, 5, 2 ; *Bel. Iud.*, II, 11, 6). Devenue bientôt veuve, elle alla vivre dans le palais de son frère, Agrippa II, et passa pour avoir avec lui des relations incestueuses. Pour donner le change à la rumeur publique, elle se décida à épouser Polémon, roi de Cilicie. Mais elle ne resta pas longtemps auprès de ce prince, et revint auprès de son frère reprendre la vie qu'elle menait auparavant. Le bruit de ce scandale était venu jusqu'à Rome et Juvénal s'en est fait l'écho (*Sat.* VI, v. 156-160). C'est à ce moment, vers l'année 60 ou 61, qu'elle vint, avec Agrippa II, complimenter à Césarée le nouveau gouverneur de la Palestine Portius Festus, qui succédait à Félix, et que Paul, prisonnier déjà depuis deux ans, comparut et exposa sa doctrine devant eux. Bérénice semble avoir eu à son service, avec le charme d'une beauté singulièrement durable, un esprit souple, ambitieux, fécond en expédients habiles, de sorte qu'elle fait songer à Cléopâtre. Elle séduisit Vespasien pendant la guerre des Juifs, puis se fit aimer de Titus qu'elle vint retrouver à Rome vers l'an 74. C'est le moment le plus brillant de sa vie ; elle vivait dans le palais de son amant et put espérer même se faire épouser par lui. Mais le bruit de ce mariage souleva dans Rome de telles clameurs que Titus dut renvoyer sa maîtresse (*dimisit invitus invitam*, Suét., *Titus*, 7). A la mort de Vespasien (79), on la vit revenir d'Orient pour essayer de reprendre son ancien crédit sur le cœur du nouvel empereur. Titus était guéri de sa passion et ne fit aucune attention à

elle. On ne sait rien de la fin de sa vie. Dans ses voyages de Palestine à Rome, elle s'arrêta plus d'une fois sans doute à Athènes, où le souvenir de ses largesses fut consacré par des colonnes et des inscriptions. On en a retrouvé une ainsi conçue : Ἰουλία Βερενείκη Βασίλισσα Μεγάλη, Ἰουλίου Ἀγρίππας βασιλέως θυγατηρ (*Corp. Inscrip. grac.*, n. 361).

BERGERAC (Eglise de). Les premiers apôtres de la Réforme dans cette ville furent des religieux. Pendant le carême de 1545 le moine franciscain Guillaume Marentin en sema les germes dans ses prédications. Trois prêcheurs de Sainte-Foy le suivirent bientôt, qui nièrent le purgatoire et le saint-sacrement. Huit ans après, et bien que les sectateurs de Marentin eussent été vigoureusement punis, le culte réformé fut célébré publiquement à Bergerac (1553). Il s'écoula encore huit années et la nouvelle religion pénétra dans les couvents des jacobins, des cordeliers et des carmes. L'église de Saint-Martin fut rasée et un temple s'éleva sur ses ruines (1561) ; pendant la première guerre de religion, Bergerac, qui eut à souffrir beaucoup du féroce Montluc, de Noailles et de Borie, qui commandaient les troupes du roi dans la Guyenne, fut pris par le chef protestant Armand de Clermont, seigneur de Piles (1563). Pendant la deuxième, de Saint-Geniès de Badefol, lieutenant pour le roi en Périgord, s'en saisit à son tour (juillet 1569), et ce ne furent que prises et reprises jusqu'à l'édit de Nantes, qui mit fin à ses perplexités. L'Eglise s'affermit, malgré le sac de la ville en 1621 par les troupes de Louis XIII. Celle-ci était toute protestante à cette époque. Un collége s'y éleva, qui devint florissant, et le 7 juillet 1636 fut posée la première pierre d'un nouveau temple, dont la dédicace se fit le 10 avril 1637. L'ancien avait été détruit pendant les troubles. Le pasteur de Bergerac le plus distingué au dix-septième siècle fut Azimont, qui jouissait dans son Eglise d'une grande autorité et n'était même pas sans crédit auprès de la cour, à qui il avait eu l'occasion de rendre des services pendant la guerre de Guyenne. Azimont a laissé un livre fort rare intitulé : *L'Anti-Chiron ou défense de l'accord de la foi et de la raison contre la réfutation et les répliques de maître Jean Chiron, prestre et bachelier en théologie*, Paris, 1665, in-12. Le temple de Bergerac, par arrêt du parlement de Toulouse, fut démoli le 11 novembre 1682. Toutes les autorités civiles, militaires et religieuses assistèrent à une procession solennelle ordonnée à ce propos et plantèrent une croix sur les ruines d'un des piliers du temple. Un autre temple, construit au quartier et bourg de la Madeleine, avait été déjà détruit par un arrêt du Conseil d'Etat du 18 septembre 1679. La révocation de l'édit de Nantes, survenant peu après, porta un rude coup à l'Eglise, qui se dépeupla en partie par l'émigration et l'abjuration. Les tribulations de l'un de ses enfants sont restées célèbres (voy. *Mémoir. d'un prot. condamné aux gal.*, publiées à Rotterd. en 1757 et réimpr. en 1865). Les dragons, de leur côté, la ravagèrent. Elle fut réorganisée en 1749 par les pasteurs Jean Pradon, Claire et Pélissier, qui y tinrent des assemblées nombreuses. En 1759 le maréchal de Richelieu, gouverneur de la province, impuissant à les faire cesser, les toléra dans des maisons particulières. Mais tous les protestants ne con-

sentirent point à se laisser ainsi restreindre, et nous voyons le maréchal de Mouchy, gouverneur, se plaindre en 1774 de ce que les religionnaires des environs de Bergerac se réunissaient en masses considérables. Le pasteur Allard, qui résidait dans la ville, leur écrivit de ne point se décourager, et ils persévérèrent de la sorte jusqu'à la Révolution. L'Eglise de Bergerac, qui ressortissait au dix-septième siècle à la province ecclésiastique de la Basse-Guyenne et au colloque du Périgord, devint un chef-lieu de consistoire à la réorganisation des cultes. — Bèze, *Hist. ecclés.;* Rabaut le jeune, *Annuaire ou répert. eccl.; Bullet. de la Soc. de l'hist. du prot. franç.*, 1863, p. 416; 1875, p. 183; Vidal, *La Réf. à Bergerac.* E. Arnaud.

BERGIER (Nicolas-Sylvestre) [1718-1790], né à Darnay en Lorraine, mort à Paris. Ce prêtre, aussi modeste que distingué, honora la religion par ses vertus en même temps qu'il la défendit par ses écrits. Après de longues années de travaux assez obscurs, il était, vers 1760, principal du collége de Besançon. Il fit suivre quelques dissertations savantes, accueillies avec intérêt, d'une étude comparée des racines des quatre langues classiques et d'un ouvrage estimé sur Hésiode et la mythologie. Malgré les succès sérieux qu'il obtenait en ces sujets, il les délaissa pour se consacrer à l'apologétique. Son grand ouvrage sur la matière s'imposa à l'attention. C'était la *Certitude des preuves du christianisme*, réfutation de l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (Paris, 1768, 2 vol. in-12). Les éditions et traductions de ce livre se succédèrent rapidement. Voltaire essaya de le réfuter sinon avec plus de gravité, du moins avec plus de ménagements que n'en comportait sa méthode ordinaire de polémique. Anacharsis Clootz, le futur conventionnel, opposa à la *Certitude des preuves du christianisme* la *Certitude des preuves du mahométisme*. L'idée était moins neuve qu'il ne paraît, car les orthodoxes de Hollande avaient déjà usé du même procédé de réfutation par l'absurde pour démontrer, contre les sociniens, que, la divinité de Jésus-Christ supprimée, les titres de Mahomet étaient aussi valables que les siens. Bergier avait déjà écrit, contre Jean-Jacques Rousseau, *le Déisme réfuté par lui-même* (1765, 2 vol. in-12). Il publia plus tard l'*Apologie de la religion chrétienne* contre *le Christianisme dévoilé* du baron d'Holbach (1769, 2 vol. in-12) et enfin, en 1771, l'*Examen du matérialisme* ou *Réfutation du système de la nature* (2 vol. in-12). De si éclatants services lui valurent la faveur de la cour et du clergé. Il n'accepta qu'une pension de 2,000 livres et un canonicat. Il fallut lui imposer les fonctions de confesseur des tantes du roi. Bergier refondit ses divers travaux en un ouvrage général, le *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, etc., 12 vol. in-12, et composa encore un *Dictionnaire théologique*, qui faisait partie de l'*Encyclopédie méthodique*, et qui a été réédité à Lille en 1844, et à Paris en 1868, 6 vol. P. Rouffet.

BERGIUS (Jean) [1587-1658], théologien réformé estimé, était professeur à l'université de Francfort-sur-l'Oder et prédicateur à la cour des électeurs de Brandebourg. Il représenta non sans distinction le parti réformé, favorable à l'union avec les luthériens, dans les collo-

ques de Leipzig (1631) et de Thorn (1642), combattit le dogme de la prédestination absolue dans un ouvrage intitulé : *Der Wille Gottes von aller Menschen Seligkeit* (1653), refusa d'aller siéger à Dordrecht et désapprouva les mesures édictées contre les remontrants. Dans sa polémique avec les luthériens, il fit preuve d'un esprit modéré et conciliant, et entretint une correspondance amicale avec Calixte.

BERINGTON (Joseph), historien anglais, né en 1760, dans le comté de Shrop, d'une famille catholique. Ses parents l'envoyèrent de bonne heure en France, au collége de Saint-Omer, destiné à l'éducation des jeunes étrangers qui se vouaient au sacerdoce. Après avoir exercé les fonctions sacerdotales en France pendant vingt ans, Berington revint en Angleterre où il fut nommé en 1814 curé de Buckland, près d'Oxford, il mourut en 1820. Bien qu'appartenant à l'Eglise romaine, il eut des opinions assez libérales et fut même parfois taxé d'hérésie. Son principal ouvrage est l'*Histoire littéraire du moyen âge*, dont les deux premiers livres sont consacrés aux huit premiers siècles de l'ère chrétienne.

BERKELEY (Georges), né en 1684, à Kilcrin (Irlande), mort en 1753. Pieux, instruit, philanthrope zélé, d'une imagination vive, fort estimé à la cour et par les esprits les plus distingués de l'Angleterre, il se contenta du modeste évêché de Cloyne, en Irlande. Ému des progrès du matérialisme et de l'incrédulité, il crut devoir les combattre en expliquant ce qu'est la nature. Il maintint le point de départ de Locke, la sensation, mais pour constater qu'au moyen des sens nous ne connaissons que nos perceptions. Le monde corporel n'est donc que phénoménal ; il n'a pas de substance, de permanence ni d'activité propres ; il est relatif, il n'a d'existence que dans les esprits, qui seuls sont des substances, des êtres réels et actifs. Toutefois les modifications sensibles que nous subissons ne viennent pas de nous ; elles ont une cause, l'esprit suprême, source de toute activité. Les phénomènes de la nature sont le langage par lequel Dieu nous instruit et dirige notre volonté. Les sciences naturelles nous montrent les effets, la théosophie nous enseigne les causes. Cet immatérialisme, où l'on retrouve des emprunts faits à Descartes, Malebranche, Spinoza, fut exposé notamment dans le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, 1710 ; *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, 1713 ; *Alciphron*, 1732 ; édition complète, 1784 ; J. Gérard, *De Idealismi apud Berkleium ratione et principio*, 1876.

BERLEBOURG (Bible de). Le district westphalien, qui formait le comté de Sahr-Witgenstein-Berlebourg, fut, dans la première moitié du dernier siècle, le théâtre d'un réveil religieux intéressant. Né sous l'influence du piétisme, en réaction légitime contre le règne d'une orthodoxie sèche et formaliste, il dégénéra promptement en mysticisme sectaire. Le principal produit de ce mouvement fut une nouvelle traduction de la Bible, accompagnée d'un commentaire destiné à propager les idées mystiques de ses auteurs, demeurés inconnus d'ailleurs, mais s'intitulant « pasteurs persécutés pour cause d'hétérodoxie. » Leur œuvre, patronnée par les comtes de Berlebourg qui voulaient en affecter le produit à la fondation d'une maison d'orphelins, après une interdic-

tion passagère du *Corpus Evangelicorum*, parut de 1726 à 1739 en sept parties, comprenant, outre les livres canoniques, un certain nombre d'écrits apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que des extraits de Josèphe et des Pères apostoliques. Elle n'eut pas de seconde édition, et les exemplaires en sont devenus fort rares aujourd'hui. La traduction, de valeur inégale, dénote, pour l'Ancien Testament surtout, une absence choquante de connaissances grammaticales, de goût littéraire et de sens poétique. Quant au commentaire, placé sous le texte pour l'Ancien Testament, inséré dans le texte même pour le Nouveau, il reflète fidèlement les diverses nuances du mysticisme que professaient ses auteurs, depuis les vues élevées d'un Origène jusqu'aux conceptions passablement grossières d'une Leade ou d'un Petersen. Comme tous les mystiques, les collaborateurs de la Bible de Berlebourg admettent pour le livre saint un triple sens, le sens littéral, reproduit le plus souvent avec un pédantisme plein de trivialité, le sens moral et le sens intime ou prophétique, ce dernier relevé et expliqué de préférence. La doctrine centrale est celle de la régénération. L'homme peut dès ici-bas accomplir parfaitement la volonté de Dieu et s'assimiler d'une manière essentielle la justice du Christ, qui n'est d'ailleurs que la reproduction de la nature primitive de l'humanité avant la chute. L'idée du péché, et surtout celle de la lutte, est affaiblie, et une polémique assez vive dirigée contre la justification par la foi, telle que l'enseignait l'orthodoxie traditionnelle. Favorables à la doctrine du rétablissement final et passionnés pour les espérances millénaires, les commentateurs de la Bible de Berlebourg, tout en préconisant l'inspiration littérale de l'Ecriture sainte, mettent la Parole intérieure au-dessus de la Parole écrite, rejettent l'autorité des confessions de foi, spiritualisent l'idée de l'Eglise, du sacerdoce et des sacrements.

BERLIN, capitale du royaume de Prusse et du nouvel empire germanique, comptait à la fin de 1876 : 968,634 habitants. Parmi les grandes villes de l'Europe elle est une de celles dont l'accroissement numérique a suivi la proportion la plus constante, la plus rapide : en 1640, au sortir de la guerre de Trente-Ans et lors de l'avénement du grand-électeur, elle n'avait que 20,000 âmes ; en 1713, à la mort de Frédéric Ier, le premier roi de Prusse, leur nombre s'élevait à 50,000 ; en 1786, à la mort de Frédéric II, à 145,000 ; en 1840, à la mort de Frédéric-Guillaume III, à 330.000 ; le 3 décembre 1861, lors du dernier recensement officiel, à 547,570 ; en 1873, à 909,586. La population de Berlin a donc triplé depuis 1840, c'est-à-dire dans une période de trente années, et il ne lui a fallu que dix ans pour s'accroître de ses dernières 300,000 âmes. — I. *Histoire*. Les origines de Berlin sont relativement toutes modernes et ne remontent pas au-delà du treizième siècle. Il en est fait pour la première fois mention dans l'histoire, en 1232, lorsque les margraves Jean Ier et Othon III de Brandebourg acquirent d'un prince slave les seigneuries de Barnim et de Teltow et conférèrent à l'ancien village les droits d'une cité. Berlin se composa jusqu'en 1307 de deux cités séparées pour l'administration municipale comme pour les intérêts mercantiles : Berlin et Kœlln. Le nom de la première signifie en wende une

digue, celui de la seconde une colline. Les deux saints, sous la protection desquels elles s'étaient placées, Pierre et Nicolas, étaient tout spécialement invoqués l'un par les pêcheurs, l'autre par les bateliers. La ville n'acquit une réelle importance que sous le margrave Albert II de Brandebourg (1206-1220). L'électeur Frédéric II éleva en 1442 à Kœlln, sur les bords de la Sprée, le château qui est resté aujourd'hui encore la résidence royale; à partir de Jean-Cicéron (1486), Berlin devint le séjour définitif des électeurs de Brandebourg, mais elle ne prit véritablement la physionomie d'une capitale que sous Frédéric-Guillaume (1640). Berlin ne joua dans l'histoire de l'Eglise aucun rôle jusqu'aux approches de la Réformation. Tetzel, dans ses pérégrinations à travers l'Allemagne pour la vente des indulgences, rencontra dans le Brandebourg un très-favorable accueil (1517), grâce à l'appui déclaré de l'électeur Joachim Ier et de son frère Albert, archevêque de Mayence, grâce aussi à la jalousie invétérée de l'université de Francfort-sur-l'Oder contre sa rivale de Wittemberg ; il y collecta en quelques semaines plus de 100,000 florins. Au commencement d'octobre 1517, le trop célèbre dominicain fit à Berlin une entrée triomphale au son des cloches, suivi d'un nombreux cortége de dévots admirateurs. La situation changea complétement après la mort de Joachim Ier (1535). Son fils Joachim II se montra favorable aux nouvelles doctrines, qui d'autre part avaient trouvé un prompt et facile accès dans la noblesse et la bourgeoisie. Un pasteur luthérien aussi recommandable pour son savoir que pour sa piété, Georges Buchholtzer, fut nommé en 1539 doyen de Berlin. Le jour de la Toussaint de la même année l'évêque de Brandebourg, Matthias de Jagow, célébra le service divin en langue allemande devant l'électeur et sa famille, les représentants du clergé, les délégués des Etats de Brandebourg et leur distribua la communion sous les deux espèces. La même cérémonie fut renouvelée le lendemain 2 novembre à Kœlln, dans l'église paroissiale de Saint-Nicolas, en présence des magistrats et des membres de la bourgeoisie. Peu après Berlin devint le siége du consistoire de Brandebourg; en 1574, Joachim II établit dans l'ancien cloître des moines gris (*Graue Kloster*) le gymnase qui porte encore aujourd'hui leur nom. La première imprimerie date de 1539. Sous le règne de Jean-Georges (1571-1598) se fixèrent à Berlin plusieurs artisans habiles, chassés de Flandre par la tyrannie du duc d'Albe. L'intolérance dont à diverses époques se rendirent coupables les autres monarques européens, et contre laquelle protestèrent toujours énergiquement les électeurs de Brandebourg, contribua pour une large part à la prospérité de Berlin. L'édit de Potsdam (29 octobre 1685) fut, sous l'électeur Frédéric-Guillaume, une digne réponse à la révocation de celui de Nantes (22 octobre 1685) et attira dans la capitale du Brandebourg une nombreuse colonie de réfugiés français qui se fortifia en 1689, en 1697 d'éléments congénères venus de la Suisse et du Palatinat. En 1609 furent supprimés avec les images tous les restes de catholicisme qui s'étaient maintenus dans le culte. Le Dôme fut à la même époque élevé à la dignité d'église cathédrale et paroissiale. Pendant le cours du dix-septième siècle, Berlin vit se réunir dans ses murs divers synodes

qui, sous les auspices des électeurs, travaillèrent à l'union entre les luthériens et les calvinistes, mais dont les efforts furent régulièrement frappés d'insuccès. En octobre 1614, Jean-Sigismond convoqua dans son palais les ecclésiastiques luthériens du Brandebourg pour qu'ils renonçassent à leur polémique injurieuse contre les réformés : la raideur avec laquelle ils accueillirent cette démarche toute conciliante hâta sa propre conversion au calvinisme (Noël 1615). Cet événement, loin de servir de leçon aux fanatiques, fournit le prétexte de nouveaux troubles. Les pasteurs luthériens de la capitale, Gedicke, Willich, Stüler, abusèrent de leur influence sur la population qui se porta à de regrettables excès, ravagea le Dôme, détruisit la maison du pasteur réformé Füssel, maltraita le bourgmestre Jahn et le gouverneur, le margrave Jean-Georges de Jægerndorf. L'ordre ne fut que difficilement rétabli par les soldats de l'électeur. Le 8 septembre 1662, sur le désir exprès de Frédéric-Guillaume, eut lieu à Berlin un nouveau colloque entre cinq ecclésiastiques de chaque parti, assistés de quelques jurisconsultes, sous la présidence d'un conseiller laïque, Otto de Scheven. Ils avaient pour mission d'examiner dans les confessions de foi réformées de la Marche de Brandebourg les articles dont la profession entraînait *divino judicio*, au dire des luthériens, la damnation éternelle, dans les symboles luthériens ceux dont la négation équivalait au rejet du salut. Les délégués luthériens, encouragés par leurs frères de Wittemberg, se refusèrent à toute concession, à tout compromis. Au dix-neuvième siècle, Berlin fut également le siége d'importantes réunions ecclésiastiques. En janvier 1846 y fut tenue la conférence officieuse convoquée sur l'instigation de quelques théologiens du juste milieu tels qu'Ullmann, Snethlage, et destinée dans leur esprit à couper court aux abus soit de l'orthodoxie confessionnelle, soit du rationalisme vulgaire, à favoriser dans les communautés l'introduction du système presbytérien, à grouper en un seul faisceau les Eglises des différents Etats germaniques pour une série d'œuvres communes. L'influence du parti conservateur était trop forte pour que cette assemblée, malgré les excellentes intentions de ses promoteurs, pût opérer des changements sérieux. Les vicissitudes du synode général qui siégea la même année, de juin en août, à Berlin, sous la présidence du ministre des cultes Eichhorn, offrent avec celles de cette réunion préparatoire une triste et frappante analogie. En décembre 1875 se réunit à Berlin le synode général constituant, convoqué par le ministre des cultes Falk, pour doter les six provinces orientales de la monarchie prussienne d'un simulacre d'institutions presbytériennes synodales. Nous en exposerons ailleurs le résultat (voy. l'article *Prusse*). Plusieurs sociétés religieuses dont les résolutions, malgré leur caractère non officiel, exercent sur les destinées de l'Eglise une influence considérable, ont tenu à Berlin quelqu'une de leurs assemblées annuelles : en 1853, le *Kirchentag*, créé à Wittemberg le 23 septembre 1847 par l'initiative de MM. de Bethmann-Hollweg, Stahl, Wichern ; en 1857, l'Alliance évangélique ; en 1869, l'Union protestante libérale.—II. *Cultes*. 1° En sa qualité de capitale de la Prusse, Berlin est le siége des princi-

pales autorités ecclésiastiques : du ministère des cultes, du conseil ecclésiastique supérieur (*Oberkirchenrath*), du consistoire de Brandebourg, et se trouve réparti entre trois surintendances : Berlin, Kœlln, Frédérichswerder. Les deux premières sont régies par les doyens de Saint-Pierre et de Saint-Nicolas, qui jouissent de revenus quasi-épiscopaux et exercent sur la direction des affaires ecclésiastiques une influence considérable. Au nombre de leurs prérogatives figure celle de donner, au même titre que les professeurs ordinaires, des cours à l'université. Quelques quartiers ressortissent, en outre, à la surintendance provinciale de Brandebourg. Les *protestants* formaient en 1874, à Berlin, 88,36 pour cent de la population, soit 732,736 âmes (hommes 362,088, femmes 370,648). Ils sont divisés en 29 paroisses. Les élections générales, qui ont eu lieu le 4 janvier 1874, ont donné dans 27 d'entre elles une forte majorité aux adeptes du protestantisme libéral. Le sol de Berlin s'est montré jusqu'ici peu favorable à l'esprit sectaire, et les diverses communautés dissidentes n'y ont recruté qu'un nombre minime d'adeptes. D'après les statistiques officielles, il y aurait 397 vieux-luthériens, 158 mennonites, 92 baptistes, 44 irvingiens, 4 moraves (ces derniers possèdent à Bixdorf, près de Berlin, une colonie importante fondée en 1738 par Zinzendorf) ; les communautés libres (catholiques allemands et Amis des lumières) comptent 939 membres. Une des branches les plus curieuses de l'Eglise nationale à Berlin est formée par les descendants de ces héroïques réfugiés français qui trouvèrent auprès de l'électeur Frédéric-Guillaume un si généreux et si cordial accueil : ils sont encore aujourd'hui administrés par un consistoire spécial qui envoie un délégué au conseil ecclésiastique supérieur, possèdent une église particulière desservie par deux pasteurs, consacrent leurs abondantes ressources à l'entretien d'un séminaire théologique, d'un gymnase, d'écoles, d'établissements de bienfaisance. Les institutions qu'ils dirigent sont célèbres pour leur activité et leur bon ordre. Il n'y a du reste qu'un seul service religieux, peu fréquenté, en langue française, et l'on sait de quels sentiments sont animés contre leur ancienne patrie ces Prussiens, « plus royalistes que le roi, » qui portent des noms français. — 2° Les *catholiques* constituent à Berlin 6,26 pour cent de la population totale, soit 51,762 (hommes 32,002, femmes 19,760). Ils ont toujours joui, pour l'exercice de leur culte, d'une entière liberté, soit sous les premiers Hohenzollern, soit à partir de Frédéric II, qui profita de la conquête de la Silésie pour déterminer dans une série d'édits (8 mars, 20 septembre 1742, 22 mars 1756,9 juillet 1757, 15 juin 1764) les relations de l'Eglise catholique avec l'Etat prussien. Les catholiques de Berlin relèvent depuis 1741 de la juridiction du prince archevêque de Breslau et ont pour directeur spirituel le doyen de Sainte-Hedwige. La cour de Rome, malgré ses tentatives réitérées sous Frédéric-Guillaume III et Frédéric-Guillaume IV, n'est jamais parvenue à la création d'une nonciature à Berlin. Les nombreux établissements charitables entretenus par les catholiques, et auxquels des observateurs impartiaux se plaisent à rendre un témoignage favorable, sont administrés depuis 1851 par les

sœurs de charité connues dans le peuple sous le nom de sœurs grises. Les catholiques possèdent à Berlin 4 églises et 2 chapelles. Le 29 novembre 1874 a été inauguré un culte vieux-catholique qui n'a pas cessé depuis cette époque de faire des progrès. — 3° Les *juifs* jouent dans la vie matérielle et spirituelle de Berlin un rôle beaucoup plus considérable que ne permettrait de le supposer leur chiffre de : 35,215 (hommes 19,454, femmes 16,561), soit 4,38 pour cent. Les enquêtes statistiques fournissent les résultats les plus favorables sous le rapport de leur bien-être, de leur instruction, de leur moralité : sur 100 garçons juifs 56, sur 100 jeunes filles 66 suivent l'enseignement supérieur, tandis que parmi les adeptes des différentes confessions chrétiennes la proportion n'est que de 20 et de 16 pour cent. Les enfants illégitimes n'atteignent, pour la totalité des naissances, qu'un chiffre de 2 au lieu de 15 pour cent. Le nombre des enfants morts-nés ne s'élève qu'à 1 au lieu de 4 pour cent, une preuve irrécusable de la sollicitude dont sont entourées les femmes juives. Enfin celui des enfants morts en bas âge n'est que de 17 au lieu de 25 pour cent. Les juifs ont, pendant le cours des âges, traversé à Berlin à peu près les mêmes vicissitudes que dans les autres cités de l'Allemagne. En 1520, une trentaine d'entre eux furent brûlés vifs sur la place du Marché comme coupables d'avoir acheté à un chaudronnier un enfant chrétien et de l'avoir offert en holocauste. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, deux juifs berlinois, Dohm et Moïse Mendelssohn, réclamèrent en faveur de leurs compatriotes, avec un talent égal à la bonté de leur cause, l'égalité politique et civile, et accomplirent au sein du judaïsme une révolution tout aussi hardie, en brisant l'autorité du Talmud. Dans les premières années du dix-neuvième siècle, les riches familles juives présidèrent au mouvement intellectuel de la capitale de la Prusse; il suffit de rappeler les noms d'Henriette Herz, de Rachel Lewin. Leurs descendants sont demeurés fidèles à ces nobles traditions, et brillent aujourd'hui encore d'un vif éclat dans le monde des lettres, des arts, de la politique. Le libéralisme religieux de Mendelssohn est également professé par la majorité des juifs actuels qui ont renoncé vis-à-vis de la civilisation moderne à tout particularisme sectaire, et compté parmi leurs rabbins le célèbre critique Abraham Geiger. Quelques-uns se sont détachés de la communauté-mère, qu'ils trouvaient trop attachée auxanciens usages, trop soumise à l'autorité du Pentateuque et ont fondé une association toute semblable à celle des *Amis des Lumières*, mais ils ne comptent jusqu'à présent qu'un nombre restreint d'adeptes. Nous terminerons cette revue statistique par la mention des grecs orthodoxes dont il se trouve à Berlin 178. — Parmi les 58 églises protestantes de Berlin, il n'en est aucune qui soit remarquable par la grandeur de ses proportions, la pureté de ses lignes, sa richesse artistique. La plus ancienne, Saint-Nicolas, date du douzième, deux autres, Sainte-Marie et le Cloître (*Klosterkirche*), du treizième siècle; toutes trois sont construites dans la variété la plus simple, la plus pauvre du style ogival. Le dôme, élevé en 1747 sous le règne de Frédéric II par Boumann, modifié en 1817 et en 1821 par Schinkel, n'a rien de gracieux

ni d'imposant ; dans la crypte se trouvent les caveaux de famille des Hohenzollern. Le projet de doter Berlin d'une cathédrale digne de lui, longtemps caressé par Frédéric-Guillaume IV, a été repris il y a une dizaine d'années et poussé en 1870 jusqu'à l'ouverture d'un concours. Le Temple neuf et l'église française, qui se font pendant, ont également été bâtis au dix-huitième siècle sur un modèle romain : Santa-Maria-del-Popolo. La brique a été remise en honneur pour les nombreuses églises élevées sous le règne de Frédéric-Guillaume IV, suivant l'exemple donné par Schinkel pour celle du Werder (1830). La plupart sont romanes (Saint-Marc, Saint-Jacques, Saint-Thomas) ou byzantines (Saint-Matthieu) ; quelques-unes, et des mieux réussies, relèvent du style gothique (Saint-Pierre, Saint-Barthélemy). Aucune d'entre elles n'offre des dimensions considérables. Des deux grandes églises catholiques, la première, Sainte-Hedwige, construite en 1747, est une reproduction du Panthéon romain ; la deuxième, Saint-Michel (1860), un beau spécimen de l'architecture romane. De tous les édifices religieux de Berlin, le plus vaste comme le plus splendide est sans contredit la nouvelle synagogue bâtie dans le style mauresque par Knoblauch (1863) : la coupole a 50 mètres de haut, l'intérieur se distingue par la richesse et la variété des couleurs comme par l'harmonie des jeux de lumière ; le nombre des places s'élève à 3,000. Les juifs possèdent encore deux autres synagogues. Les grecs orthodoxes, les anglicans, les irvingiens, les mennonites, les baptistes, les vieux-luthériens, les catholiques allemands, les juifs réformés, les amis des lumières possèdent chacun un édifice ou une salle pour leurs réunions. — L'indifférence des Berlinois pour tout ce qui concerne la vie ecclésiastique est proverbiale : il convient de l'attribuer dans une large mesure au divorce qui s'est établi depuis une cinquantaine d'années entre une population toute pénétrée de la culture moderne et une Eglise qui s'est faite dans de trop nombreuses occasions la complaisante auxiliaire de la réaction politique et s'est efforcée de galvaniser les rites, les dogmes, les formules du dix-septième siècle. Sur 630,600 protestants, 11,900, soit 1 4/5 pour cent, assistent en moyenne chaque dimanche au culte ; encore quelques statisticiens rigides proposent-ils d'en défalquer les 2,200 auditeurs du Dôme qui satisfont des besoins moins religieux qu'artistiques. Suivant un calcul d'Hengstenberg, la proportion s'élèverait à 2 pour cent ; le Jardin zoologique aurait à lui seul compté plus de visiteurs que toutes les églises de Berlin réunies. Le manque de ferveur trouve également une fâcheuse confirmation dans la faible participation aux cérémonies religieuses. D'après un des derniers rapports du bureau royal de statistique (1875), 39 pour cent des enfants seraient non baptisés ; 65 pour cent des mariages se seraient passés de la bénédiction nuptiale, 85 pour cent des ensevelissements se seraient accomplis sans la présence d'un pasteur. La cure d'âmes est également entravée par le petit nombre des pasteurs (un seul quelquefois pour 25,000 habitants), l'étendue de certaines paroisses (trois d'entre elles comprennent 50 à 60,000 âmes). — III. *Institutions de bienfaisance.* La charité ne souffre point cependant de cette antipathie trop générale

contre l'Eglise. L'esprit d'association est très-répandu à Berlin et exerce sa bienfaisante influence dans les domaines les plus variés : distribution des aumônes, travail pour les indigents, secours pour les orphelins, éducation de la jeunesse, directions aux émigrants, caisses d'épargne, prêts de capitaux, fourniture des substances premières à un prix avantageux et dans les meilleures qualités, adoucissement des maux causés par la guerre, la famine, la maladie. La caisse royale d'épargne compte 75,000 déposants; son capital s'élève à 9,600,000 fr. La première société coopérative d'après les principes de Schultze-Delitzsch fut fondée à Berlin en 1864; il en existe aujourd'hui 31 pour les prêts et crédits, 4 pour les matières premières, 8 pour la production, 18 pour la consommation; elles occupent à des titres divers plus de 6,000 personnes. Les 91 caisses pour les compagnons et les ouvriers des fabriques (*Gesellen und Fabrikarbeiter Kassen*) sont alimentées par 77,800 membres et reçoivent 1,180,924 francs de contributions annuelles dont plus d'un million (1,028,538) est fourni par les ouvriers, le surplus (161,386) par les patrons. L'Association spéciale des ouvriers contre la maladie compte 70,000 membres, administre 71 caisses, paye 36 médecins, soulage chaque année 69,000 patients. De leur côté les patrons ont créé 122 caisses (*Meister Kassen*) avec un capital de 1,260,795 francs, 18,959 souscripteurs, 145,260 francs de recettes annuelles. Mentionnons enfin 44 sociétés de secours qui ne sont liées à aucune corporation. Parmi les associations qui poursuivent un but d'utilité publique ou de bienfaisance, les plus importantes sont : 1° L'Association populaire pour les cuisines (*Volksküchen-verein*), créée pendant la guerre de 1866 sous le patronage de la princesse de Prusse. Dans la pensée primitive de ses organisateurs, sa mission ne devait être que temporaire; ils se décidèrent bientôt à lui donner un caractère permanent à cause de ses bons résultats, des vives sympathies qu'elle rencontra au sein de la population. Son activité atteignit son apogée pendant la guerre de 1870-1871. Il fut ouvert pendant cette période 14 cuisines qui fournirent à 6,000 personnes au prix coûtant une nourriture saine et substantielle; l'excédant des recettes (344,366 fr.) sur les dépenses (331,855) donne la meilleure preuve de leur utilité. 2° L'Association de Lette (*Lette-verein*), ainsi nommée à cause de son créateur, l'économiste et député Guillaume-Adolphe Lette, fondée en 1865 et placée sous le patronage de la princesse de Prusse. Elle poursuit d'après ses statuts les buts suivants : *a*) lutter contre les préjugés qui s'opposent pour la femme à toute carrière lucrative en dehors de la sphère domestique et supprimer graduellement les iniquités consacrées par la loi; *b*) préparer aux carrières commerciales et industrielles; *c*) procurer du travail aux sociétaires (sont exclues de l'association les domestiques des villes et des campagnes; *d*) organiser des expositions périodiques des travaux des sociétaires; *e*) protéger les sociétaires contre tout abus de l'ordre moral, juridique ou économique; *f*) faciliter leur entretien et leur logement. L'Association de Lette répondait à des besoins si sérieux, si profonds qu'il s'en est aussitôt créé des filiales à Brême, à Breslau, à Brunswick, à Cassel, à Carlsruhe, à Darmstadt, à Dresde, à Hambourg,

à Stuttgard, à Vienne. Un congrès général de l'Association a été tenu en novembre 1870 à Berlin. Un journal, *l'Avocat des femmes*, propage les vues de l'Association et paraît depuis 1870 à Berlin sous la direction de mademoiselle Jenny Hirsch. 3° L'Association des Asiles (*Asyl-verein*), fondée en 1869 pour combattre l'effrayante extension du paupérisme, subvenir à des besoins urgents. Jusqu'alors les individus qui n'avaient point de domicile régulier passaient la nuit à la belle étoile, se réfugiaient dans d'ignobles repaires ou se laissaient volontairement arrêter par la police. D'après le rapport officiel de 1868, elle avait eu à sa charge 14,029 hommes, 1,664 femmes, 68 enfants : sur le nombre 13,743 hommes, 1,331 femmes, 64 enfants s'étaient dénoncés eux-mêmes. Quelques philanthropes, émus par la terrible éloquence de ces simples chiffres, s'unirent pour soulager les victimes souvent irresponsables d'une si grande misère, prévenir chez elles la dégradation qui résultait de leur contact avec les criminels, les rendre à une vie honnête et laborieuse. Devint membre de l'association toute personne qui s'engageait à 2 francs de contribution annuelle ou en payait vingt, une fois pour toutes. La direction fut confiée à un comité de 25 membres qui en prit dans son sein plus spécialement sept pour exécuter ses décisions. Le premier local choisi pour asile, un ancien atelier d'artillerie, fut exclusivement consacré aux femmes et admirablement approprié à sa nouvelle destination. Les chambres et les corridors en furent éclairés au gaz, des sommiers en fer garnis de couvertures de laine se succédèrent en longues rangées dans les dortoirs, l'eau amenée dans toutes les pièces, des bains, une buanderie permirent d'exiger des hôtes de la maison la propreté la plus rigoureuse. Les portes en sont ouvertes en hiver de 6 heures du soir à 8 heures du matin, en été de 7 heures du matin à 7 heures du soir. Le matin il est distribué une tasse de café, le soir une soupe substantielle. La surveillance générale est exercée par un père et une mère (*Hausvater*, *Hausmutter*) sous la direction supérieure d'un membre du comité. Habituellement, pendant les soirées d'hiver, il est fait une lecture commune tirée d'un ouvrage à la fois populaire et scientifique. L'excellence de l'œuvre a été constatée par le nombre de ceux auxquels elle a servi. Pendant le premier mois de sa création, en janvier 1869, l'asile avait été fréquenté par 393 femmes, en juillet de la même année leur chiffre s'était déjà élevé à 1,174 ; aujourd'hui il en reçoit quotidiennement en moyenne 320. Les femmes entre vingt et trente ans constituent plus de la moitié du chiffre total ; les femmes plus âgées y entrent pour un quart, les enfants pour la même proportion. D'après les statuts, la même personne ne peut pas user de l'asile plus de cinq fois par mois. La *mère* se charge de placer des servantes à Berlin et au dehors. En 1872, il a été construit avec le concours de la municipalité un asile pour les hommes qui repose sur les mêmes bases. Déjà auparavant deux auberges pour les servantes (*Mægdeherberge*) avaient été créées sous les auspices de la Mission intérieure. 4° Associations ouvrières (*Handwerkervereine*). La plus importante est la grande association ouvrière de Berlin qui fut fondée en 1841 par le

libraire et député progressiste Franz Duncker et reçut de lui une organisation excellente. Son but est de développer chez l'ouvrier la vie intellectuelle, de lui fournir des jouissances artistiques et sociales élévées qui fortifient en lui le lien de la famille au lieu de le relâcher, de compléter son éducation par une série de cours populaires sur les sujets les plus variés (sciences naturelles et économiques, histoire, littérature). Les débats politiques et religieux sont exclus du programme. Les membres ont en outre la jouissance d'une riche bibliothèque : leur nombre s'élève aujourd'hui à plus de 6,000. Nous citerons enfin les sociétés qui poursuivent un but philanthropique et religieux : l'Union évangélique, l'Union protestante libérale (fondée en 1863), la Société de Gustave-Adolphe (1844), la Société des missions (fondée en 1800 par le prédicateur morave Janicke), la Société des traités religieux (fondée en 1814 par l'Anglais Pinkerton), la Société pour la conversion des juifs (1834), la Société pour l'amélioration des détenus, la Société centrale pour le soulagement de la classe ouvrière. — Le problème du paupérisme a depuis longtemps été pratiquement étudié sous toutes ses faces et a reçu sur divers points une solution satisfaisante. La charité publique est exercée par la direction des pauvres dont les 32 membres sont choisis parmi les conseillers et les assesseurs municipaux, les délégués de la bourgeoisie. Les principaux domaines de son activité sont : 1° La lutte contre la mendicité proprement dite. En 1875 le nombre des assistés s'élevait à 8,337. Sur ce chiffre total, 85 pour cent avaient dépassé la cinquantaine, 68 pour cent se recrutaient parmi les veufs, les divorcés, les abandonnés par leurs conjoints. La plupart d'entre eux sont originaires d'autres contrées de l'Allemagne, sur l'ensemble 43,8 pour cent seulement ressortissaient de Berlin. 2° Le soin des malades qui se répartissent en deux grandes divisions : ceux qui sont visités dans leurs demeures (43,318), et ceux qui se font transporter dans les hôpitaux (13,698). 3° Distribution de secours non pécuniaires : soupes à bon marché, pommes de terre, vêtements, étoffes, bois de chauffage. 4° Education. A la commission des pauvres incombe la direction des 116 orphelinats de quartier, des grands établissements de Berlin (*Friederichs Waisenhaus*) et de Rummelsbourg (488 pensionnaires). 5° Administration du pénitencier (458 détenus en 1875, organisé d'après le système cellulaire pour 800 détenus), de la maison centrale des aliénés. La ville de Berlin consacre à ces différentes sections une somme annuelle de 3,830,000 francs dont 794,000 sont fournis par les caisses de quartier et les dons individuels. Les capitaux dont dispose la commission des pauvres et qui proviennent pour une forte part de legs particuliers, de fondations pieuses, constituent un total d'à peu près 6 millions (5,620,000). Aux efforts de l'administration centrale se joignent ceux des délégations des quartiers, de la charité privée. Cette dernière trouve son principal organe dans l'*Association contre le paupérisme et la mendicité* qui exerce une action préventive, empêche par un sérieux examen de chaque cas particulier les aumônes inconsidérées ou nuisibles, secourt annuellement 3,800 personnes par des dons et des prêts, l'indication des différentes sources de travail, une

protection aussi persévérante qu'éclairée soit en actes soit en conseils. Quoiqu'elle soit d'origine récente, elle a déjà restreint dans des proportions considérables le vagabondage, la mendicité dans les rues et aux portes des maisons. L'efficacité de la charité privée à Berlin est attestée par le nombre relativement minime des personnes qui cherchent un refuge dans l'un ou l'autre des 25 workhouses (605 hommes, 981 femmes), par l'abondance des secours accordés aux malades, aux infirmes, aux veuves, aux orphelins. A la fin de 1875, 1,705 de ces derniers étaient élevés chez des particuliers à Berlin ou dans les environs La surveillance de la salubrité publique est également comprise dans le nombre des attributions communales. Il y est pourvu par 1 médecin de la municipalité, 2 médecins légistes, 10 médecins de district, 1 chirurgien, 2 vétérinaires. La commission sanitaire emploie en outre 30 médecins de quartier. Le corps médical de Berlin compte environ 1,000 membres ; Berlin possède 21 hôpitaux dont 2 ressortissent à l'administration militaire, 39 cliniques et maisons de santé particulières, 7 maisons d'aliénés dont 2 sont régies par la municipalité et 5 par des particuliers. Il existe 39 fondations dont les revenus sont affectés au soin des malades. 25,852 personnes ont été ensevelies en 1875 dans 40 cimetières. Parmi les institutions philanthropiques les plus importantes, il convient de mentionner : l'orphelinat Frédéric, l'orphelinat de Rummelsbourg, la maison des veuves, la maison d'éducation du Kreutzberg pour les enfants abandonnés, l'institut des aveugles, l'institut des sourds-muets, l'hospice Wilhelmine-Amélie pour les femmes et les filles de la classe noble, l'hospice Rouge et l'hospice Guillaume à Charlottenbourg pour les employés et leurs familles, l'hospice des Johannites, l'asile Madeleine (*Magdalenenherberge*) pour les repenties fondé par la Mission Intérieure, la nouvelle maison des aliénés construite d'après le système des pavillons dans la banlieue de Berlin à Dalldorf, les diverses fondations créées et entretenues par les communautés catholique, israélite, française réformée. Les plus vastes hôpitaux sont, d'après l'ordre de leur ancienneté : *a*) l'hôpital des Invalides, fondé par Frédéric II en 1748 ; il possède 600 lits et ressortit au ministère de la guerre ; *b*) la Charité : ouvert en 1785, également sous le règne de Frédéric II, avec 1,350 lits et de nombreux bâtiments adjacents pour les diverses cliniques ; *c*) Sainte-Elisabeth ou Béthanie, institué en 1847 par Frédéric-Guillaume IV et administré par des diaconesses présidées à l'origine par la comtesse de Bantzau, depuis 1855 par la comtesse de Stolberg-Wernigerode ; il offre aux malades 350 lits et possède son église, son pasteur particulier ; *d*) Sainte-Hedwige (1854), l'hôpital catholique dont les lits, au nombre de 250, peuvent être cependant affectés à des malades d'une autre confession ; *e*) Augusta (1866), bâti au milieu d'un magnifique parc sous les auspices de l'association des dames (*Frauenverein*) ; il passe pour un établissement modèle ; *f*) le grand hôpital municipal du Friederichshain, construit d'après le système moderne des pavillons (1870) ; il contient 600 lits. L'hospice Saint-Nicolas est exclusivement destiné aux vieillards nécessiteux de la bourgeoisie. — IV. *Instruction*. Sous le rapport de l'instruction, il existerait à Berlin,

d'après le recensement général de 1871, 13,576 personnes au-dessus de 10 ans, soit 2,05 pour cent, qui ne sauraient ni lire ni écrire (4,108 hommes et 9,468 femmes, soit 1,23 et 2,89 pour cent). Ces chiffres sont exceptionnellement favorables, surtout si l'on tient compte de la forte proportion de résidents qui n'ont point été élevés à Berlin. Dans quelques années, d'après la comparaison des âges, les résultats seraient plus satisfaisants encore. Sur 1,000 personnes, il s'en trouverait en effet 48 entre 10 et 15 ans, 158 entre 30 et 40, 446 entre 50 et 60, qui n'auraient reçu aucune instruction primaire. Les catholiques fourniraient un contingent de 2,65, les juifs de 1,74 pour cent. Si nous parcourons les divers degrés de l'enseignement, nous rencontrons au bas de l'échelle 35 salles pour la garde des petits enfants et 35 jardins organisés d'après le système Frœbel, les uns et les autres entretenus par la bienfaisance privée. L'instruction primaire proprement dite est donnée dans 82 écoles parfaitement installées, divisées en 1,067 classes fréquentées par 48,000 enfants ; 12,000 autres d'entre eux sont élevés soit aux frais de la commune dans 5 établissements alimentés par des legs particuliers, soit dans 15 écoles entretenues aux frais des paroisses, soit enfin dans 5 écoles juives, 2 écoles catholiques qui ne sont soumises à aucune inspection de la part de l'Etat. Dans le domaine de l'instruction secondaire Berlin compte : *a*) pour les garçons, 12 gymnases dont 4 royaux et 8 municipaux, 6 écoles réales de premier ordre et 2 de second ordre, 11 écoles industrielles, 1 école de commerce, 1 école supérieure municipale (*Bürgerschule*), 6 écoles supérieures paroissiales, 45 écoles préparatoires, 1 séminaire pour les instituteurs, 4 écoles complémentaires pour les adultes qui ont été contraints de quitter prématurément l'école ; *b*) pour les filles, 4 écoles supérieures dont 2 paroissiales et 2 municipales, 38 écoles paroissiales moyennes, 1 école normale pour les institutrices, 1 gymnase (*Victoria-Lyceum*) récemment créé sous les auspices de la princesse de Prusse et dans lequel enseignent quelques-uns des professeurs les plus estimés de Berlin. Il existe, en outre, 38 écoles moyennes communes aux élèves des deux sexes. Les catholiques possèdent en propre 1 progymnase, 4 gymnases, 1 école réale, 1 école supérieure pour les jeunes filles. Les établissements que nous venons d'énumérer ainsi que toutes les institutions privées sont soumis à la surveillance de la députation scolaire de Brandebourg ; le choix des maîtres appartient à la commission royale désignée par le ministère de l'instruction publique. La direction de l'enseignement secondaire incombe au magistrat (comité exécutif de la municipalité), celle de l'enseignement primaire à une députation scolaire de 53 membres répartie en 12 sections et composée de conseillers municipaux, de représentants de la bourgeoisie, du doyen catholique, des surintendants évangéliques. La municipalité de Berlin inscrit annuellement à son budget pour l'instruction primaire et secondaire une somme de 4,677,300 francs dans laquelle ne sont comptés ni les frais d'entretien ni ceux d'érection pour les bâtiments anciens ou nouveaux. Dans la sphère de l'enseignement supérieur la première place est occupée par l'université, créée en 1810 (voy. l'article *Universités allemandes*), et qui a compté, pendant le

semestre d'hiver de 1876, 120 professeurs, 70 *privatdocenten*, 1,724 étudiants et 1,754 auditeurs bénévoles. Parmi les autres établissements publics d'instruction supérieure, nous mentionnerons : l'Académie militaire, l'Ecole des ingénieurs, l'Ecole vétérinaire, le Séminaire statistique, le Séminaire pédagogique pour les Ecoles supérieures ; et parmi les institutions privées du même ordre : l'Ecole pour les missions, le Séminaire théologique fondé par la colonie française, le Séminaire pour les rabbins institué par les juifs orthodoxes, l'Ecole israélite des hautes études destinée aux juifs affranchis de l'autorité du Talmud, créée en 1872, l'Ecole de philologie moderne établie en 1872 par les soins de la Société pour l'étude des langues vivantes. — Parmi les bibliothèques de Berlin, la plus importante est la Bibliothèque royale, créée en 1659 par le grand-électeur, qui a pris un développement toujours plus considérable grâce à la sollicitude éclairée des différents monarques et à l'obligation inscrite dans la loi d'envoyer à la direction un exemplaire de chaque volume publié en Prusse. Parmi les grandes bibliothèques de l'Europe, Berlin occupe aujourd'hui le quatrième rang : le nombre des volumes s'élève à 700,000, celui des manuscrits à 15,000. La direction supérieure, après avoir été longtemps confiée à l'historien Pertz, a été remise en 1873 à l'égyptologue Lepsius. L'université possède en outre une bibliothèque spéciale, exclusivement réservée à l'usage des professeurs et des étudiants, qui compte environ 100,000 volumes, 10,000 dissertations et programmes. Ses collections philologiques se sont sensiblement accrues depuis le legs de la bibliothèque Bœckh. Enfin nous regretterions d'omettre dans cette rapide esquisse les bibliothèques populaires qui se proposent de fournir à toutes les personnes désireuses d'instruction une nourriture riche, saine, variée, facilement accessible. Leur entretien et leur multiplication seraient impossibles si elles se trouvaient réduites aux contributions plus que modestes exigées de chaque membre ; il y est pourvu par des dons et des legs particuliers. L'*As ociation scientifique* donne chaque année, devant un public nombreux et choisi, une série de séances payantes auxquelles les écrivains les plus illustres, les professeurs les plus célèbres n'ont jamais refusé leur participation. Le succès en a été si grand que dans l'espace de dix-sept ans (1844-1871) elle n'a pas créé moins de 75 bibliothèques de quartier (60,000 volumes). Berlin est aujourd'hui la ville d'Allemagne où il se publie le plus de journaux et de revues périodiques. En 1876, le nombre s'en élevait à 353. Leipzig n'en possède que 300, Vienne 205. Sur cet ensemble la littérature théologique et édifiante est représentée par 21 organes. Les plus connus sont : la *Gazette évangélique*, fondée en 1827 par Hengstenberg, la *Gazette protestante*, journal des protestants libéraux, fondée en 1853 par Krause ; le journal des ultramontains, la *Germania*, dont la naissance coïncide avec celle du nouvel empire, s'occupe tout à la fois de politique et de religion et suit la même direction que l'*Univers*. Sur le marché de la librairie allemande, Berlin occupe le second rang : en 1710 il y fut édité 33 ouvrages ; en 1818, 435 ; en 1859, 1,299 ; en 1873, 1,946. Les branches les plus fortement représentées sont l'art militaire, la politique, la jurisprudence.

Parmi les collections artistiques une des plus intéressantes est le musée d'archéologie chrétienne créé par le professeur Piper et installé dans les salles de l'Université. Il a pour but de donner un aperçu historique et systématique de l'art chrétien depuis la période des catacombes jusqu'à nos jours, soit par des originaux bien choisis, soit par la reproduction des monuments les plus célèbres. La partie la plus riche est celle relative au moyen âge. Au musée est jointe une bibliothèque patristique d'après les meilleures éditions modernes. — Berlin occupe un rang distingué dans le monde artistique par l'excellence de ses concerts classiques, les sympathies qu'ils rencontrent dans la population. Les sociétés qui se sont le plus spécialement vouées à la culture de la musique classique et religieuse sont l'académie de chant (*Singakademie*, fondée en 1791), le chœur de la cathédrale (*Domchor*), les sociétés de Stern et de Bach. La première, à laquelle son directeur Jelter (1800-1832) inculqua avec le goût pour la vieille musique la méthode la plus sévère, les traditions les plus rigoureuses, exécuta en 1828, à l'instigation de Félix Mendelssohn, la Passion selon saint Matthieu ensevelie depuis près d'un siècle dans l'oubli et la poussière. — Sources : Brockhaus, *Conversations-Lexicon*, III, 12e édition, 1875; Meyer, *Conversations-Lexicon*, III, 1874; Hülle, *Statistique ecclésiastique de Berlin*, 1876; Kapp, *Guide de Berlin*, 4e édition, 1873; *Journal pour l'Economie politique et la Statistique de Berlin*, publié par le bureau royal de statistique depuis 1867; Streckfuss, *Berlin depuis trois cents ans*, 1863-1865, et *Berlin au XIXe siècle*, 1869; Woltmann, *L'architecture à Berlin*, 1872; Schasler, *Les trésors artistiques de Berlin*, 10e édition, 1874. E. Strœhlin.

BERNARD DE CLAIRVAUX (Saint) naquit en 1091 à Fontaine, près de Dijon. Son père suivait la carrière des armes; ce fut sa mère, Aleth, qui exerça une influence décisive sur sa vocation religieuse et qui le consacra au Seigneur dès sa naissance. Après une enfance absorbée par l'étude et par les pratiques d'une piété fervente, Bernard résolut de se vouer à la vie contemplative et gagna à ses idées tous les membres de sa famille, sauf un frère et une sœur qui le suivirent plus tard dans sa retraite. Il ne choisit pas l'ordre riche et fameux de Cluny, mais le rude et austère Citeaux (près de Chalon-sur-Saône), dont la discipline rigide n'avait encore attiré que peu de néophytes. Il se soumit aux fonctions les plus humbles et imposa à son corps délicat des privations qui devaient détruire sa santé. Sa réputation de sainteté déjà grande amena à Citeaux assez de novices pour nécessiter la fondation d'un nouveau monastère, dont il fut appelé à être l'abbé. Bernard fit choix d'une vallée sauvage du pays de Langres, *Clara vallis*, assuré de la protection du célèbre Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons-sur-Marne. Il réussit, après des fatigues inouïes, non-seulement à fonder un monastère florissant, mais à civiliser les contrées voisines, à nourrir les paysans pendant une famine, à lutter contre le découragement de son frère Gérard qui se lamentait de voir les greniers vides, à obtenir enfin par l'exemple et la prière des bénédictions inattendues. Tant de fatigues, jointes à un ascétisme outré, contraignirent l'évêque de Châlons à intervenir et à lui interdire tout

travail pendant une année. Le délai écoulé, Bernard se remit à l'œuvre avec un zèle qui, comme dit Néander, réunissait l'esprit de Marthe à celui de Marie. C'était le modèle du moine et du directeur de conscience, et il avait la puissance de transformer les caractères les plus endurcis. Un grand nombre de ses sermons traitent des devoirs et des dangers de la vie monastique. Il met ses moines en garde contre la tentation de raconter avec complaisance leur vie passée, contre le vide de l'âme que la prière seule peut remplir, contre l'orgueil sans charité qui se plaît à censurer ses frères. Il y avoue avoir poussé trop loin l'ascétisme, qui empêche de remplir ses devoirs. Sa correspondance est immense : ces cent soixante couvents qu'il laissa à sa mort dispersés dans toute l'Europe jusqu'en Suède, il les dirige de loin, les reprend, les encourage; il écrit dix lignes à un roi et il consacre dix pages à un simple moine. Consulté par tous les hommes éminents de son temps, il dut souvent sortir de sa retraite. Il serait impossible de le suivre dans le détail de ses occupations multiples. Nous le voyons combattre les guerres privées, chercher avec le comte Thibaut de Champagne à abolir les prétendus jugements de Dieu, s'élever contre les prêtres et les chanoines indignes. Il écrit plusieurs lettres au célèbre Suger, abbé de Saint-Denis, pour l'engager à réformer les abus qui se sont glissés dans son monastère, dont les riches abbés dérobent aux pauvres l'or qu'ils consacrent à leur luxe. Il va jusqu'à forcer par la menace de l'interdit Louis VI de rendre ses biens à l'archevêque de Sens, et répond au pape qu'il l'engage à rester moine, que la cour papale s'est souvent mêlée des affaires mondaines, mais au grand péril des âmes. En 1129, au concile de Châlons, il provoque la démission de l'indigne Henri, évêque de Verdun, et s'attire la colère des cardinaux dont il combat l'orgueil. A la mort d'Honorius II, un nouveau schisme désola l'Eglise et deux papes rivaux, Anaclet II et Innocent II, se disputèrent la tiare (1130). Innocent II, menacé par le parti puissant de son rival, se réfugia en France. Au concile d'Etampes, malgré l'illégalité de son choix, Bernard se prononça pour lui comme le plus digne et lui assura par des démarches nombreuses l'appui d'Henri II d'Angleterre et du duc de Saxe Lothaire, rival de Conrad pour la couronne impériale (Liége, 1131), qu'il détourna de réveiller la question des investitures. Il accompagna le pape au concile de Reims de 1131, qui condamna Anaclet et travailla dans son esprit à la réforme du costume et des mœurs du clergé et des barons féodaux, et lui fit les honneurs de son monastère de Cîteaux, dont l'austère pauvreté frappa d'étonnement les riches prélats romains. Deux fois appelé un peu plus tard en Italie par le pape, auquel le parti de son rival faisait courir les plus grands dangers, et après avoir, dans l'intervalle de ces deux séjours, fait un voyage en Allemagne pour y ramener la paix et réformer l'Eglise, Bernard assista en 1134 au concile de Pise et lutta avec succès contre le clergé de Milan et son archevêque Anselme, fier de l'héritage d'Ambroise, défenseur de l'indépendance des évêques vis-à-vis de la cour de Rome, dont il refusait le pallium, auquel était attaché le vasselage. Il le fit déposer et se déroba par la fuite aux

instances d'un peuple enthousiaste, électrisé par son éloquence et ses miracles et qui le voulait pour son pasteur. Tel était alors le prestige de sa parole qu'elle peuplait les monastères; les femmes cachaient leurs maris et les mères leurs fils pour les soustraire au prestige irrésistible du grand abbé. A peine rentré en France en 1135, il reprit le cours de ses voyages, se rendit à la cour du duc Guillaume d'Aquitaine pour le détacher de la cause d'Anaclet et ne craignit pas de le menacer en face de l'excommunication s'il ne rendait pas leurs charges aux prêtres partisans d'Innocent. Il réussit également à décider l'empereur Lothaire à ramener le pape à Rome. Rappelé une troisième fois par Innocent, il ne parvint pas à détacher du parti d'Anaclet le roi normand Roger de Sicile, mais amena repentant aux pieds du pape le principal défenseur de son rival, le cardinal Pierre de Pise, qu'il convainquit dans une discussion publique, que l'on croit avoir été réglée d'avance. Le schisme prit fin en 1138 par la mort d'Anaclet, car l'élection de Victor III n'eut ni conséquence ni durée. De nouvelles divisions ne tardèrent pas à attirer encore l'attention de Bernard vers les affaires de l'Eglise de France. En 1142 deux rivaux se disputaient l'archevêché de Bourges. Louis VII se prononça contre le candidat du pape qui se réfugia auprès de Thibaut de Champagne. Il en résulta une guerre dans laquelle le comte des moines fut vaincu; une des conditions du pardon royal et de la paix fut la levée par le pape de l'excommunication lancée contre un certain comte Radulph, qui avait répudié sa femme pour épouser une parente du roi. Bernard obtint du pape une concession, d'ailleurs fictive, puisque l'excommunication fut de nouveau prononcée contre le comte qui avait refusé de reprendre sa première femme. En 1140, Bernard, qui n'avait point pris part à la première condamnation prononcée contre Abélard au concile de Soissons (1121) et qui n'avait eu avec lui qu'une polémique passagère à propos d'un reproche qu'il avait adressé à Héloïse pour avoir substitué, sur son conseil, dans l'oraison dominicale le mot *substantialem* au mot *quotidianum* (*Hist. Lit.*, XII, 113), se rendit, sur les instances du pape, au concile de Sens. Les pères du concile, que Bérenger accuse d'incapacité, condamnèrent Abélard sans l'entendre, sur la dénonciation implacable de son illustre rival. En 1146 l'abbé de Clairvaux, qui depuis longtemps brûlait du désir d'arracher le saint-sépulcre aux infidèles, prêcha à Vézelay la croisade avec une telle puissance qu'une armée nombreuse se mit bientôt en marche pour l'Orient. En 1147 il se rendit en Allemagne, où le même enthousiasme accueillit ses prédications, dont les gestes et la conviction entraînaient les foules, qui ne comprenaient pas son langage. Un certain Radulph avait fanatisé les paysans des bords du Rhin et les entraînait déjà au massacre des Juifs. Bernard réussit à réduire ce fanatique au silence et à sauver des innocents, mais il eut de la peine à entraîner à la croisade l'empereur Conrad. Pendant ce voyage il eut une entrevue avec la célèbre voyante Hildegarde, qui prophétisait des temps meilleurs et s'élevait contre la corruption de l'Eglise. Il l'appelle sa fille en Christ et reconnaît le caractère inspiré de ses visions, qui

retracent la lutte de l'Eglise idéale avec les obstacles que lui opposent les péchés du monde et de ses propres enfants (Bœhringer, *Die K. C.*, II, 1, 547 ss.). Les dernières années de Bernard furent attristées par les reproches que lui attira l'insuccès de sa croisade et par les angoisses intérieures qui en furent le fruit, par les menées de quelques-uns de ses propres moines et par la mort de tous ses amis, de Suger, de Thibaut, du pape Eugène, son disciple favori, qui le précéda dans la tombe le 8 juillet 1153. Comme Luther, Bernard termina sa carrière si remplie par une œuvre de conciliation et travailla à rétablir la paix entre les barons et le clergé de Metz, comme il l'avait fait en 1138 entre l'archevêque Reinaud et les habitants de Reims. Le grand athlète de la foi mourut en pleine possession de son intelligence, au milieu des plus cruelles souffrances, le 20 août 1153, dans sa soixante-troisième année, après quarante ans de vie monastique, dont trente-huit comme abbé. Il fut canonisé dès l'année 1173 par Alexandre III. — Nous n'avons pas à exposer la conception théologique de Bernard dans son ensemble, car il n'était ni un docteur ni un philosophe, et la vie pratique et contemplative absorbait tous ses instants. Ascète et moine dans l'âme, il se plonge avant tout dans la méditation. Il suivit tout un jour les bords du lac de Genève et demanda, le soir, où il se trouvait : il ne l'avait pas même aperçu ! Nous pouvons le considérer comme un des représentants les plus distingués du mysticisme mitigé contre le rationalisme de l'école d'Abélard et de l'orthodoxie desséchante de la scolastique. Pour lui, la foi sous sa forme actuelle est une préparation à la contemplation éternelle de la vérité, comme l'ancienne alliance a été l'ombre de la nouvelle. La révélation naturelle lance des rayons de vérité dans toutes les âmes ; dès que le désir de Dieu s'empare de l'une d'elles, Dieu vient au-devant de sa créature. Dans ses traités : *De contemtu mundi* et *De diligendo Deo*, Bernard sait éviter l'écueil du panthéisme en établissant une distinction nécessaire entre Dieu et l'homme, le présent et l'éternité. Il admet trois degrés pour s'élever jusqu'à Dieu : la vie pratique, contemplative, extatique. On lui a reproché de méconnaître les droits de la science ; il ne l'admet pas pour elle-même, il ne lui accorde aucune indépendance vis-à-vis de la vie religieuse et de la révélation, qu'il rattache étroitement au dogme ecclésiastique. Il affirme en l'homme une triple liberté : de la nécessité, qui a survécu au péché ; du péché, obtenu par la grâce ; du malheur, dans la vie éternelle. Il attache une grande importance au dogme de la rédemption. Enfant de son siècle, il professe un culte fervent pour la Vierge et les saints, sans lesquels on ne saurait aborder le trône du Christ tout-puissant ; mais il repousse avec énergie le dogme naissant de l'Immaculée Conception, qui compromet la situation unique du Verbe, et regrette la fête instituée à Lyon en son honneur. Il place le bonheur éternel dans la contemplation parfaite de Dieu et dans la connaissance de la vérité des choses ; les élus atteindront alors le degré suprême de l'amour pur et désintéressé pour Dieu presque inaccessible ici-bas. Bernard eut à soutenir dans le cours de sa longue carrière de nombreuses controverses théologiques, dans les-

quelles il brilla plus par le prestige de son influence et de son nom que par la puissance de sa dialectique. Tout en restant avec Pierre le Vénérable de Cluny, plus large et plus tolérant que lui, dans les termes d'une affection et d'une estime réciproques, il se vit obligé, par les attaques de l'un de ses moines, Pontius, de défendre son ordre, et reprocha aux moines de Cluny leur faste, leur luxe, leur orgueil (défauts dans lesquels ceux de Citeaux ne devaient pas tarder à tomber eux-mêmes), et leur opposa l'ascétisme du vrai moine et une conception, nous dirions presque protestante, d'un culte simple et sans pompe extérieure. A l'occasion du concile de Sens de 1140, Bernard reproche à Abélard de tomber dans le sabellianisme, en ne voyant que des noms dans les trois personnes, d'enseigner que la raison est souveraine, que le diable n'a pas reçu la rançon de l'homme; de ne voir en Jésus que le docteur et non le rédempteur; de déposer le doute dans l'âme; enfin de professer le pélagianisme. Nous avons vu qu'Abélard ne se défendit pas. Bernard déploya la même ardeur contre son illustre disciple, Arnaud de Brescia, dont l'austérité était une protestation contre le relâchement des mœurs du clergé, et dont la tentative d'établir à Rome la théocratie ébranlait les bases mêmes de la papauté. Tout en rendant justice à sa vie, il lança contre lui l'empereur Conrad et fut l'instrument indirect de son supplice. En 1148, au concile de Reims, il accusa Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers (qui distinguait entre la Divinité et Dieu, et enseignait que les trois personnes, une quant à l'essence, ne le sont pas quant à la substance), de tomber dans le trithéisme ou même dans la quaternité. Eugène approuva la confession de foi de Bernard; mais les cardinaux, jaloux de son influence, obtinrent que la première proposition de Gilbert serait seule condamnée et que l'écrit de son rival ne ferait pas autorité. Gilbert put rentrer en paix dans son diocèse. Néander croit que ce fut à ce même concile que Bernard fit condamner à la prison perpétuelle Henri de Lausanne, dont la prédication morale, la vie exemplaire, les attaques contre le clergé, le baptême des enfants, la transsubstantiation, les images, la dîme, avaient réveillé dans les esprits les idées gnostiques venues de l'Orient et les enseignements de Taukkelm et de Pierre de Bruys. Hahn (*Gesch. d. Ketzer im Mittel.*, Stuttg., 1845-47) a prouvé que cette condamnation fut prononcée l'année précédente à Toulouse, à la suite d'une tournée de prédications que fit Bernard dans le Midi à la demande du pape et de la lettre dénonciatrice qu'il adressa à Hildefonte, comte de Béziers. Du reste, Bernard avait défendu dans ses discours 65 et 66 sur le Cantique la doctrine de l'Eglise contre des hérétiques des bords du Rhin. Cette énergie avec laquelle il cherchait à défendre l'Eglise contre les ennemis du dehors, Bernard sut aussi la déployer à l'égard des abus et des fautes de l'Eglise elle-même. Son traité *De Consideratione*, adressé au pape Eugène et que l'on peut regarder comme son testament spirituel, renferme ses censures, ses projets de réforme et ses vœux. Il relève sans merci les abus scandaleux des procès, de l'esprit de domination qui a fait perdre au pape l'empire des âmes, des exemptions, des appels, de l'absolutisme qui a sup-

primé le pouvoir épiscopal et la liberté des conciles. Il demande avant tout la séparation des pouvoirs temporel et spirituel, le renouvellement de la vie religieuse au sein de la curie et la suppression des abus à tous les degrés. Aussi voyons-nous les réformateurs le considérer comme un de leurs précurseurs et lui accorder les plus grands éloges (Calvin, *Inst. chr.*, liv. IV, c. 11, § 10). — Comme écrivain, Bernard a composé des traités ascétiques d'édification et de polémique : *De contemtu Dei ; De Consideratione ; De diligendo Deo ; Adversus Abælardum*. 480 lettres de lui nous ont été conservées et sont un monument de son zèle, de sa piété, de sa tendresse d'âme, de sa connaissance profonde du cœur humain. Nous possédons de lui 340 sermons, dont 43 sur la Vierge et les saints, des panégyriques, dont le plus connu est celui sur Malachias, évêque d'Irlande, mort à Cîteaux pendant un de ses voyages. Ses sermons les plus célèbres, au nombre de 86, sont ceux que Bernard a consacrés à l'explication du Cantique. Le style est barbare ; mais Bernard a une profonde connaissance de l'Ecriture, qu'il se plaît à citer. Il a recours le plus souvent à l'homélie ; beaucoup de ses discours sont de vrais traités de morale ; l'allégorie est sa méthode favorite. On ne saurait refuser l'éloquence à un homme qui exerçait une telle influence sur ses moines, développait en eux les dons oratoires, électrisait, même en Allemagne, les foules et entraînait tout un monde à la conquête du tombeau de Jésus-Christ. Se fondant sur l'austérité de sa règle, les critiques ont nié l'authenticité de plusieurs poésies qui lui furent attribuées par ses contemporains : des *Salve* ou salutations à diverses parties du corps de Jésus-Christ ; la prose de la Nativité ; le *Jubilus rhythmicus de Nomine Dei*. Nous avons cependant le témoignage formel de son adversaire Bérenger, et nous aimons à lui attribuer plusieurs poésies demeurées célèbres, entre autres le *Salve caput cruentatum*, traduit par Paul Gerhard en 1659, et qui figure dans nos recueils évangéliques sous le titre de *Chef couvert de blessures*, et le *Jesu dulcis memoria*, traduit par Moller en 1584 : *O Jesu süss, wer Dein gedenkt*. En un mot, Bernard est un véritable Père de l'Eglise, un des grands docteurs de la foi dans ce douzième siècle si fécond, qui vit renaître en Europe la vie intellectuelle et religieuse. — Œuvres : la première édition imprimée est de 1475, Mayence, chez Pierre Schœffer ; la meilleure est celle de Mabillon, Paris, 1667-90, 6 vol. in-folio. La première traduction est celle des *Degrés de l'humilité*, par Pierre Vivès, 1510. Ses plus anciens biographes sont : Guillaume, abbé de Saint-Thierry, près Reims ; Arnaud, abbé de Bonneval, et Geoffroy ; parmi les modernes, Néander, *Der h. B. u. s. Zeit*, 3e édit., Gotha, 1854-58 ; Niedner, *Zeit. f. hist. Th.*, 1862 ; Ellendorf, *Der heil. B.*, 1837 ; Bœhringer, *Die K. C. in B.*, I, 436-719 ; Ratisbonne, *Hist. de saint Bernard*, Paris, 1843, 2 vol. ; J. Morison, *The Life and times of S. B.*, London, 1864 ; *Hist. litt. de Fr.*, IX, XI, XII, XIII, 129 ss. A. Paumier.

BERNARD DE MENTHON (Saint) [923-1008], originaire d'une famille noble de Menthon, près d'Annecy, se distingua par sa piété précoce, sa tendance vers l'ascétisme et son inépuisable charité. Il fit ses études à Aoste, où, après avoir résisté à sa famille et aux perspectives sédui-

santes que lui ouvrait la vie mondaine, il se fit consacrer prêtre et reçut les fonctions d'archidiacre qu'il exerça avec le plus grand dévouement jusqu'à sa mort, opérant de nombreuses conversions en Piémont, dans le Valais, à Genève, en Savoie et en Lombardie. Sa pensée dominante était d'arracher le col, qui depuis a porté son nom, à la double possession du démon et des Sarrasins idolâtres, et d'y élever un asile pour les pèlerins. Sur le col du Petit-Saint-Bernard se dressait une colonne, débris d'un temple de Jupiter (*columna Jovis*), appelée aussi l'*Œil de Jupiter*, à cause de l'escarboucle qui avait été enchâssée dans l'orbite de l'œil de la statue, et grâce à laquelle, suivant la tradition païenne, elle pouvait apercevoir de loin ceux qui avaient besoin de secours. Bernard fit abattre cette statue que la légende chrétienne disait possédée du démon et à laquelle elle attribuait toute sorte de maléfices. En même temps il s'employa activement à la conversion des Sarrasins, établis sur ces hauteurs inhospitalières où ils pouvaient exercer impunément leurs brigandages. Grâce aux dons nombreux qui affluèrent à la suite des éloquentes prédications de Bernard, et aux riches legs que firent les membres les plus proches de sa famille, il put ériger (vers 996), sur ce col élevé de 7,000 pieds au-dessus du niveau de la mer et enseveli pendant neuf mois de l'année sous la neige, un monastère et un hospice qui rendirent, dans la suite, les services les plus signalés aux voyageurs. Le concile de Latran (1215) rattacha les moines du couvent de Saint-Bernard à la règle de Saint-Augustin. — La source principale est la *Legenda vitæ S. Bernh. de Menthone* de Richard, archidiacre d'Aoste et proche parent de Bernard. Elle a été publiée d'abord par les bollandistes, d'après un manuscrit trouvé dans l'église de Saint-Jean-de-Maurienne par Chifflet (*AA. SS.*, 15 juin, p. 1074); puis, en latin, par Adam Schirmbeck, à Munich (1652); enfin, en français, par Viot, sous le titre de *Miroir de toute sainteté en la vie de saint Bernard de Menthon*. Il existe deux autres récits de la vie de ce personnage, également publiés par les bollandistes, l'un, qui paraît être un abrégé du précédent, *ex manuscripto cœnobii Bodecensis*, p. 1082; l'autre, qui n'est qu'un tissu de fables et de légendes et qui peut être considéré comme la source de tous les miracles prêtés à Bernard, tiré *ex manuscripto Carthusiæ Colon.*, p. 1080. Voyez aussi un article de Ph. Bridel dans le *Conservateur suisse*, V, p. 231 ss.; une *Vie de saint Bernard* en allemand de L. Burgener (1856), et l'article du docteur Gelpke dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XIX, p. 178 ss.

BERNARD DE HILDESHEIM (Saint) [*Bernward*, Bernouard], évêque de 993 à 1022, canonisé en 1193, neveu du comte palatin Adalbéron, élevé à l'excellente école de Hildesheim, instruit dans les lettres, dans les arts et dans les lois, devint le précepteur et le chapelain de l'empereur Otton III et exerça une grande influence sur sa cour. Dans son diocèse, il favorisa les études, enrichit la bibliothèque épiscopale d'écrits classiques, philosophiques et théologiques, en partie rapportés d'Italie, écrivit lui-même sur les mathématiques et l'alchimie et dirigea la construction de divers édifices ecclésiastiques, en particulier de

l'abbaye des bénédictins érigée en l'honneur de saint Michel. Bernard défendit les droits de son évêché contre l'archevêque de Mayence, fit plusieurs voyages à Rome où il était très-estimé et fortifia Hildesheim et ses environs contre les attaques des Normands. Sa biographie, écrite de son vivant par le prêtre Tangmar, son précepteur et le compagnon de ses voyages, se trouve dans Surius, an 1618, 20 novembre.

BERNARD DE TIRON (Saint) [1046-1116], évangélisa la Normandie en compagnie de Robert d'Arbrisselles, et fonda, en 1109, une congrégation nouvelle de l'ordre de Saint-Benoît, qui porte son nom.

BERNARD (Claude), appelé communément *le Pauvre Prêtre* ou *le Père Bernard* (1588-1641), originaire d'une famille noble de Dijon, étudia le droit et la théologie, fut détourné par une vision de la vie mondaine qu'il menait sous l'habit ecclésiastique, résigna le bénéfice qu'il avait, et vint se consacrer, à Paris, au service des malades et des pauvres, pour lesquels il se dépouilla de tous ses biens. Il prêchait plusieurs fois par semaine, et ses sermons entraînants produisaient des miracles de charité, bien qu'il parlât sans préparation. Il a été enterré à l'hôpital de la Charité. Sa vie a été écrite par plusieurs auteurs, entre autres par Th. Le Gauffre, par le P. Giry, minime, et par le P. Lempereur, jésuite.

BERNARD (Samuel). — I. Les registres du temple de Charenton, anéantis par les incendies de 1871, contenaient des renseignements précieux sur la famille de ce peintre et graveur célèbre. Baptisé le 8 novembre 1615, il était le quatrième des douze enfants de Noël Bernard, qualifié de maître peintre, et de Marguerite Sevin. D'après Mariette, « il avait étudié sous Vouët et ensuite sous Duguernier, et il a merveilleusement bien peint la miniature. » Il fut un des membres fondateurs de l'Académie de peinture en 1648; nommé professeur le 6 juillet 1655. Il exposa en 1673. On lui doit, dit Robert-Dumesnil, « de charmantes copies en petit des plus célèbres compositions de Raphaël, et qui sont d'un fini précieux, sans sécheresse. Le faire de la *Vision d'Attila*, par lui gravée, peut aisément mettre sur la voie de l'exécution de ces petits chefs-d'œuvre, qui sont anonymes. » Il a gravé lui-même les portraits de Duguernier, du musicien Hautman, du comte de Béthune, etc. On a pu voir, en 1864, à l'exposition régionale d'Evreux, un cadre de 24 portraits de Samuel Bernard appartenant au duc de Clermont-Tonnerre, qui descend de lui par une de ses arrière-petites-filles, née Bernard de Boulainvilliers. Exclu de l'Académie, comme protestant, en 1681, il fut réintégré dans son fauteuil après avoir abjuré le 20 octobre 1685. Il mourut à Paris, rue de l'Université, le 24 juin 1687, âgé de 72 ans. Il avait épousé, en octobre 1645, Madeleine Lequeux, fille d'un tailleur, qui lui donna douze enfants. — II. Samuel Bernard, le célèbre financier, était le quatrième des enfants du peintre qui vient d'être mentionné. Il fut baptisé à Charenton, le 3 décembre 1651. En juin 1676, il fut reçu maître dans la corporation des marchands de draps d'or et de joaillerie; et, en décembre 1685, il figure parmi les soixante-trois notables négociants de Paris de la R. P. R. que le secrétaire d'Etat Seignelay mande chez

lui pour leur faire signer une abjuration en règle. Nonobstant, et par suite d'une erreur singulière, on envoie des dragons, commandés par d'Artagnan, dans sa belle campagne de Chenevières-sur-Marne, lesquels, croyant avoir affaire à un non-converti, font là, consciencieusement, en quelques jours, pour dix mille livres de dégâts. Le Journal de Dangeau nous apprend qu'en juin 1697 Samuel Bernard aida à l'élection du roi de Pologne, en envoyant à Dantzick 200,000 écus, selon le désir de Louis XIV, « qu'il servit très-bien en cette occasion. » Il fit dès lors preuve d'un génie financier et d'une étendue de crédit, propres à seconder puissamment les desseins du monarque. Aussi reçoit-il, au mois d'août 1699, des lettres d'anoblissement, pour lui et ses descendants, portant cette clause remarquable : « Sans que pour « ce il soit tenu de cesser son commerce, ce que nous luy avons « expressément défendu, pour l'utilité que nous et nos sujets pouvons « continuer d'en retirer. » Il avait, est-il dit encore, « fait venir à grands « frais des grains de l'étranger, en temps de disette, et avait montré « autant de zèle que de désintéressement dans des affaires secrètes « dont il avait été chargé. » En juin 1702, il fut fait chevalier de l'ordre de Saint-Michel. Son concours devenait de plus en plus nécessaire à Chamillart et à Desmarets, à mesure que le roi avait à se défendre contre plus d'ennemis. On sait, par le récit piquant de Saint-Simon, comment Desmarets aux abois, en 1708, attira Bernard à Marly, afin que le grand roi daignât lui-même le promener, le flatter, et ainsi « lui couper plaisamment la bourse ». On peut croire qu'en semblant tout concéder, l'habile financier ne laissa pas d'y trouver son compte. C'est lui qui avait commencé la fortune des frères Pâris ; il se ligua avec eux et avec Crozat contre le système de Law. En décembre 1725, Louis XV le fit comte de Coubert, érigeant en seigneurie une terre de ce nom, située près de Brie-Comte-Robert. On avait toujours besoin de lui. L'histoire de l'Administration de la Guerre constate que, pendant tout le ministère du cardinal Fleury, « le véritable ministre du matériel de la guerre fut ce simple négociant, banquier de la cour, qui se montra habile au possible, courageux, infatigable. » En novembre 1730, il fut fait conseiller d'Etat, à titre de récompense exceptionnelle. Il mourut le 18 janvier 1739, en sa maison de la place des Victoires, et fut inhumé à Saint-Eustache. La fortune qu'il laissait était de 33 millions, qui furent « le fumier de bien des terres », par le moyen des alliances que la noblesse avait contractées avec ses enfants. C'étaient des partis de 800,000 livres : on se mésalliait souvent à moins. Bernard avait été marié deux fois. De sa première femme, Madeleine Clergeau, fille d'une célèbre faiseuse de mouches, il avait eu huit enfants, dont : 1° Madeleine, née en 1684, qui épousa, en 1701, Hardouin Mansart, comte de Sagonne ; 2° Samuel-Jacques, né en 1686, surintendant de la maison de la reine, qui épousa, en 1715, une Frottier de la Coste-Messelière ; 3° Gabriel, né en 1687, qui devint le président de Rieux et épousa, en 1717, une Saint-Chamans, puis, en 1719, une Boulainvilliers. De sa seconde femme, Pauline de Saint-Chamans (1720), sœur de sa belle-fille, Bernard eut encore une fille, née en 1721, qui épousa,

en 1733, le président Molé, avec une dot de douze cent mille livres. Le sang de Samuel Bernard entra ainsi dans les veines : 1° des Molé, des Cossé-Brissac et des Lamoignon ; 2° des Montvallat d'Entragues, des Berryer et des Leclerc de Juigné ; 3° des Lévis de Mirepoix, des Beauvoir du Roure, des Hallencourt, des Crussol d'Uzès, des Faudoas et des Clermont-Tonnerre. Un dernier Samuel Bernard, comte de Coubert (arrière-petit-fils du financier), qui avait épousé une Turgot, s'est éteint sans postérité, le 24 janvier 1861, à l'âge de 93 ans. Il avait fait passer son titre, en 1846, sur la tête de L.-F. de Forestier, fils de sa sœur et du vicomte de Forestier, commissaire général des guerres pour les troupes suisses. CH. READ.

BERNARD (Jacques), publiciste protestant. Fils de Salomon Bernard et de Madeleine Galatin, de Genève, il naquit, le 1er septembre 1658, à Nyons, en Dauphiné, où son père était ministre. Ayant étudié à Genève, en vue de la carrière pastorale, il fut attaché en 1679 à l'Eglise de Venterol, puis à celle de Vinsobres. Lorsque l'exercice y fut interdit et le temple condamné à être démoli, en 1683, il ne put se résigner à la persécution et, à la tête de son troupeau, résista ouvertement à la force armée. Puis il gagna la frontière suisse et apprit qu'on l'avait pendu en effigie, en même temps que tous ses biens et ceux de sa famille avaient été confisqués au profit d'un parent converti. D'abord à Lausanne, où son père le rejoignit, il vécut de leçons de philosophie et de mathématiques. Ayant passé en Hollande, après 1685, il devint ministre pensionné par la ville de Gouda, se maria en 1690 et s'établit professeur à La Haye, en continuant à remplir son office de prédicateur à Gouda, même après que Le Clerc, son parent, l'eût chargé, en 1691, de publier les derniers volumes de la *Bibliothèque universelle*, au nombre de six. Il ne se montra pas tout à fait à la hauteur de cette tâche. Cependant il entreprit encore, en 1699, de continuer les *Nouvelles de la République des Lettres*, journal qui avait dû au génie de Bayle un renom difficile à soutenir. Il les publia jusqu'en décembre 1710, et les reprit, après une interruption, en 1716, pour ne les abandonner qu'à sa mort, en 1718. Longtemps il avait attendu une place de pasteur à Leyde, qui lui avait été offerte par les réfugiés français de cette ville ; mais le roi Guillaume, l'ancien stathouder, lui fit opposition. Les principes politiques du publiciste lui déplaisaient : il eût voulu trouver un flatteur de la monarchie dans celui que la monarchie despotique avait proscrit. Enfin, après la mort de ce prince, en octobre 1705, Bernard fut nommé pasteur, et en même temps professeur suppléant à l'université de Leyde, où il devint titulaire en 1712. Il mourut à Leyde le 27 avril 1718, laissant deux filles et un fils, Jean-Pierre Bernard, qui a été chapelain du comte de Lorraine, s'est fait connaître par des travaux littéraires, et fut un des collaborateurs de la traduction du *Dictionnaire de Bayle* et de la *Bibliothèque britannique*. Jacques Bernard, écrivain plus laborieux que remarquable, a laissé de nombreux écrits, publiés de 1686 à 1714. Il a travaillé au *Supplément au Dictionnaire de Moreri* (1716) et a donné une édition estimée des *Lettres de Bongars*. CH. READ.

BERNARDIN DE SIENNE (Saint) est l'un des plus grands représentants de la prédication franciscaine, prédication morale comme celle des dominicains était religieuse. Fils d'un noble siennois, Tollo Albizzeschi, il naquit à Massa. A l'âge de vingt-deux ans, en 1402, il entra aux frères mineurs de Sienne, précédé de la réputation qu'il s'était faite en soignant les pestiférés, et bientôt il se fit recevoir dans la stricte observance. Bernardin prêcha contre les mœurs du temps dans toutes les villes de l'Italie, réunissant parfois devant sa chaire 30,000 auditeurs, et sa parole produisit de tels effets qu'après l'avoir entendu, les hommes jetaient au feu leurs dés et leurs jeux de cartes, et les femmes leurs parures et leurs faux cheveux. Plusieurs fois Bernardin refusa la dignité d'évêque. Nommé en 1438 vicaire général de l'observance, il s'adjoignit bientôt comme *visiteur* Jean de Capistrano, son élève, dont l'éloquence devait égaler la sienne. Saint Bernardin mourut en 1444, à Aquila, dans les Abruzzes, et dès 1450 il fut canonisé. Sa vie a été écrite par Capistran et par plusieurs auteurs contemporains. On trouvera dans ses *Œuvres*, dans les éditions de Paris, 1639, et de Venise, 1745, l'une et l'autre en 4 vol. in-folio, ses sermons traduits en latin, mais le P. Haraglia, dans son *Supplementum ad Script. Ord. Minor.* (Rome, 1806, in-folio), énumère les nombreux manuscrits italiens de ses sermons et ses ouvrages moins connus. — Voy. Wadding, *Annales Min.*, année 1380; *AA. SS.*, 20 mai, V; Berthaumier, *Hist. de saint Bernardin*, Paris, 1862, in-12.

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE (Jacques-Henri), né au Havre le 19 janvier 1737, mort à Eragny-sur-Oise le 21 janvier 1814, a été, parmi les écrivains, vers la fin du dix-huitième siècle, l'un de ceux qui ont le plus contribué à faire aimer la religion, à la défendre contre les nombreux adversaires qu'elle avait dans ce temps-là, et à retarder les progrès de l'incrédulité. Sorti jeune, en 1758, de l'Ecole des ponts et chaussées, il n'entre cependant que fort tard, à quarante-sept ans, dans la carrière des lettres, après avoir fait plusieurs campagnes comme officier ingénieur, et cherché fortune vainement au milieu des plus romanesques aventures, tour à tour en Hollande, en Russie, en Pologne, en Prusse, en Autriche et enfin à l'île de France. N'ayant trouvé ses semblables heureux en aucun lieu du monde et n'ayant pas réussi à fonder ce qu'il rêvait, une ville, un petit Etat, quelque nouvelle Salente qui l'eût choisi pour législateur et pour père, il est alors dégoûté du commerce et de la vue des hommes. Les plus admirés de ses ouvrages, *Paul et Virginie*, *la Chaumière Indienne*, ont été écrits sous cette impression, qui lui resta; il prenait plaisir à opposer les lois naturelles aux lois sociales qui les contrarient, et la paix, sous la discipline de la nature, de quelque petite société réunie par des besoins, des malheurs communs, au désordre et aux divisions des autres sociétés, dans le monde qu'on appelle civilisé. On vantait partout les philosophes et les rédacteurs de l'*Encyclopédie;* mais conduit au milieu d'eux par d'Alembert, dans la société de mademoiselle de Lespinasse, Bernardin de Saint-Pierre, qui a trouvé Dieu partout, au lieu de s'unir à ceux qui professent l'athéisme, sent qu'il est appelé à les combattre.

C'est dans ce but qu'il publie en 1784 les *Etudes de la Nature* et plus tard les *Harmonies*. Voyant que l'usage exclusif de la raison a conduit les philosophes du dix-huitième siècle à l'athéisme, l'auteur des *Etudes* s'attache au contraire à établir la faiblesse de la raison, et c'est au sentiment qu'il demande les preuves de la divinité et de l'immortalité de l'âme. Sa méthode invariable est indiquée dans cette courte phrase de la dixième étude : « Rien n'est si lumineux dans l'observation de la « nature que de référer tout ce qui existe à la bonté de Dieu et aux « besoins de l'homme. » Et, en effet, aux yeux de cet amant naïf de la nature, tout est parfait en elle. Chaque désordre apparent du globe, du règne animal, végétal, n'est, quand il est expliqué, compris, qu'une perfection, une beauté de plus. Toute objection contre la Providence se transforme sous sa plume en une preuve nouvelle de la bonté de Dieu envers les hommes. Il n'y a partout que convenance, ordre, progression, harmonie, entre les plantes, les animaux, toute la terre et l'homme. Le mal même est heureusement expliqué, car les souffrances du genre humain naissent du vice des institutions et non de la nature. Bernardin de Saint-Pierre se montre en tout disciple des deux écrivains qu'il estimait le plus, de Fénelon et de Jean-Jacques Rousseau. L'erreur dans ce système, ou si l'on veut l'illusion qui en a quelquefois égaré l'auteur, c'est l'*optimisme providentiel*. A chaque instant la science, l'observation attentive et rigoureuse est sacrifiée au sentiment religieux, et le même défaut, une espèce de compromis entre le spiritualisme chrétien et l'observation irrécusable, se montre dans tous ses ouvrages. Tout ce qui parut nouveau et original dans les *Etudes* en 1794, se trouva faux ou insuffisamment prouvé plus tard, quand Laplace et Lavoisier eurent étudié les mêmes choses en savants. Mais le livre eut un succès mérité, au point de vue philosophique, parce que le sentiment profond de la divinité qu'on y trouvait, cette éloquence entraînante chaque fois que l'auteur parle de la religion, cette fraîcheur dans les sentiments et dans les tableaux contrastaient heureusement avec la sécheresse des rédacteurs de l'*Encyclopédie ;* et au point de vue littéraire, parce qu'après Jean-Jacques Rousseau qui avait peint la nature des Alpes, retrouvé Dieu et la nature oubliés par les philosophes, et après Buffon qui avait fait du même spectacle des tableaux plus calmes, plus froids, mais participant à un haut degré de la majesté du sujet, Bernardin de Saint-Pierre sut être encore original en s'attachant à peindre et à décrire la nature des tropiques. Il vivait de cet amour, de cette foi en la Providence; aussi lui fut-il permis, quand il devint membre de l'Académie, de soutenir sans faiblesse des discussions avec ses collègues incrédules, quelquefois même d'aigres disputes, contre Volney, Cabanis, Suard et Morellet, et au milieu même des orages de la Révolution, de s'endormir du dernier sommeil en jetant un dernier regard sur les harmonies de la nature. — Voyez : *Œuvres complètes de Bernardin de Saint-Pierre*, avec une Introduction par Aimé Martin, 12 vol. in-8°, Paris, 1818; Lemontey, *Mélanges littéraires;* Patin, *Eloge de Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, 1816, 1 vol. in-8°. J. ARBOUX.

BERNARDINS, religieux fondés par saint Robert, abbé de Cîteaux,

d'où leur est venu le nom, sous lequel ils sont plus connus, de religieux de *Cîteaux* (voy. cet article). Ils suivent la règle de Saint-Benoît avec les modifications apportées par les usages de Cîteaux, et on les nomme bernardins, parce que saint Bernard a beaucoup contribué à illustrer et à étendre leur ordre.

BERNE (Histoire et statistique religieuse). La Réformation fut prêchée à Berne à partir de l'année 1518, par l'Allemand Berchthold Haller († 1536) ; elle y trouva bien vite de nombreux adhérents : Franz Kolb, Sébastien Meyer, Nicolas Manuel furent bientôt les auxiliaires de Haller, mais contribuèrent à donner à son œuvre un certain caractère d'agitation politique et une tendance zwinglienne plus prononcée. Dès 1523 le gouvernement autorisa les moines à sortir de leurs cloîtres pour se marier, et à la suite du colloque de 1528, la Réformation fut définitivement adoptée sur l'initiative des magistrats. Le canton de Berne fut dès lors un pays presque exclusivement protestant. Les catholiques n'y sont devenus assez nombreux que par l'annexion au canton, en 1815, de territoires considérables de l'ancien évêché de Bâle. Voici la proportion des adhérents des différents cultes d'après le recensement du 1er décembre 1870. Population totale, 506,465 : protestants, 436,304 ; catholiques, 66,015 ; sectes chrétiennes, 2,746 ; israélites, 1,400. Nous allons étudier séparément chacune de ces confessions. — 1. *Protestants*. L'autorité centrale de l'Eglise bernoise fut d'abord le synode qui se réunit pour la première fois en 1532 ; ses sessions devaient être annuelles ; mais le gouvernement, jaloux de l'aristocratie bernoise, ne pouvait s'accommoder d'une autorité aussi considérable ; il ne convoqua le synode qu'à de longs intervalles (1536, 1537 (2 fois), 1546, 1549, 1581, 1599, 1615, 1699) ; cet ancien synode se composait de tous les pasteurs du pays, tant de langue allemande que de langue française, ce qui formait une assemblée très-nombreuse, car les possessions bernoises étaient alors beaucoup plus considérables qu'aujourd'hui ; le canton de Vaud actuel, la plus grande partie de celui d'Argovie étaient soumis aux Bernois. A partir de 1615, l'autorité du synode fut déléguée au *Kirchenconvent*, composé des pasteurs de la ville et des professeurs de théologie. Pendant toute cette période, l'Eglise bernoise resta fidèlement attachée aux croyances du type réformé. Le piétisme de Spener y trouva beaucoup de partisans et fut même l'occasion de quelques troubles à la fin du dix-septième siècle ; le rationalisme y fut comme partout le fils du piétisme et n'a cessé depuis lors d'y gagner du terrain. Au commencement de ce siècle l'autorité du Kirchenconvent fut beaucoup diminuée et ses attributions les plus importantes transférées au conseil ecclésiastique fondé en 1803 et composé de 5 membres du gouvernement et de 4 pasteurs. La constitution de 1831 soumit entièrement l'Eglise à l'autorité de l'Etat. Le directeur des cultes devint le chef suprême de l'Eglise. Le synode général créé en même temps ne fut guère qu'une autorité consultative, n'ayant qu'un droit de proposition souvent peu écouté ; plus réduite encore fut la part des synodes de districts et des conseils de paroisses. La constitution de 1846 se montre encore moins favorable à l'autonomie de l'Eglise. La loi ecclésiastique de 1854

établit comme autorités purement consultatives, un synode cantonal composé de pasteurs et de laïques, se réunissant tous les ans à Berne, sept synodes de districts qui ont à s'occuper principalement de l'inspection des paroisses, une commission synodale et des conseils de paroisses. La *Confession helvétique* est encore officiellement la règle de l'enseignement. Mais il y a longtemps qu'elle est tombée en désuétude, ainsi que le catéchisme de Heidelberg, et que la grande majorité du clergé bernois prêche les doctrines du rationalisme. La faculté de théologie de Berne fondée, avec l'université, en 1834, en remplacement de l'ancienne académie, appartient à la tendance libérale. Elle compte 5 professeurs ordinaires, dont les cours étaient suivis en 1876 par 26 étudiants. Les paroisses sont au nombre de 183 réparties en 7 districts. Jusqu'à ces dernières années, les pasteurs étaient nommés par le gouvernement conformément à certaines règles qui n'étaient pas les mêmes dans toutes les paroisses. Aujourd'hui ils sont élus pour six ans par les paroisses et soumis au bout de ce temps à une réélection. La liturgie revisée en 1846, le cantique adopté quelques années plus tard sont beaucoup meilleurs que ne le ferait supposer l'état de l'Eglise bernoise. Les principales associations sont la Société Biblique (1816) et la Société d'Evangélisation (1831). Il existe dans le canton de Berne une petite Eglise libre, peu nombreuse et s'en tenant strictement aux idées du réveil. Les principales sectes protestantes dont nous ayons connaissance sont une communauté morave à Berne, quelques conventicules de piétistes connus sous le nom de *Heimberger Brüder*, des anabaptistes assez nombreux, quelques baptistes fanatiques dans leur opposition à l'Eglise établie, des darbystes, des irvingiens et même un petit nombre de mormons. — 2. *Catholiques*. L'Eglise catholique du canton de Berne est presque exclusivement formée des portions de l'évêché de Bâle réunies au canton en 1815. L'accord conclu par la Suisse avec le saint-siége en 1828 les avait rattachés à l'évêché de Bâle-Soleure, et malgré quelques vexations du gouvernement, leur existence avait été assez paisible jusqu'en 1871. Depuis quelques années l'évêque, Mgr Lachat, était en conflit sur plusieurs points avec les gouvernements cantonaux. La proclamation du dogme de l'infaillibilité et l'excommunication de deux prêtres qui avaient refusé d'y adhérer furent l'occasion d'une lutte violente qui se termina par la déposition de l'évêque. La grande majorité du clergé bernois refusa d'adhérer à cette mesure ; le gouvernement déposa alors 97 prêtres du Jura bernois et les remplaça par des ecclésiastiques vieux-catholiques, français pour la plupart et généralement peu recommandables. Les paroisses restèrent fidèles à leurs anciens pasteurs ; le conseil d'Etat dut faire installer par la force armée les nouveaux curés et envoya les anciens en exil. La loi ecclésiastique de janvier 1874 confirma toutes les violences des années précédentes et soumit entièrement l'Eglise à l'Etat. La loi du 3 décembre 1874 organise un synode catholique ; celle du 11 juin 1875, pour ruiner l'influence des curés destitués, invente toutes sortes d'entraves au droit de réunion et à la liberté des cultes. Les vieux-catholiques bernois reconnaissent actuellement pour évêque l'ancien curé d'Olten,

M. Herzog. Une faculté de théologie catholique a été fondée en 1874 à l'université de Berne ; elle comptait, en 1876, 5 professeurs et 11 étudiants. — Bibliographie : *Berner Staats Kalender*, 1876 ; *Almanach de Gotha*, 1877 ; G. Finsler, *Kirchliche Statistik der ref. Schweitz*, 1856 ; de Mestral, *Tableau de l'Eglise chrétienne*, 1870, etc. E. VAUCHER.

BERNIÈRES-LOUVIGNY (Jean de) [1602-1659], trésorier de France à Caen, est l'un des principaux représentants du *quiétisme* (voy. cet article). Il avait établi et dirigeait une espèce de communauté composée d'ecclésiastiques et de laïques, unis par le lien de la contemplation spirituelle et de la prière, et qui s'intitulait l'*Ermitage;* il contribua aussi à l'établissement d'hôpitaux, de couvents et de stations missionnaires, surtout dans le Canada. Parmi ses écrits, nous citerons l'*Intérieur chrétien*, qui a eu un grand nombre d'éditions. Ses *Œuvres spirituelles*, publiées en 1670, in-8°, en 2 vol., ont été mises à l'*Index* comme entachées de quiétisme. Tersteegen les a traduites en allemand, en 1726, avec une préface remarquable.

BERNIS (François-Joachim de Pierres, comte de Lyon et cardinal de) naquit à Saint-Marcel de l'Ardèche, en 1715. La noblesse de sa famille qui lui assurait de grands avantages dans l'Eglise, et sa pauvreté qui la rendait nécessaire, décidèrent de sa vocation ecclésiastique. Du chapitre noble de Brioude, il passa bientôt à celui de Lyon, puis au séminaire de Saint-Sulpice. Accueilli dans les cercles les plus distingués, il adopta, dès le premier jour, une ligne de conduite de mondanité décente dont il ne s'écarta jamais. Dévoré d'ambition, mais trop judicieux pour brusquer la fortune, et du reste assez mal en cour tant que vécut Fleury, il employa, avec une insouciance apparente, toutes les ressources de son esprit à charmer une société qui récompensait comme des services les agréments qu'on lui donnait. Il sut plaire dans le salon de madame de Pompadour comme dans tous les autres, mais en proportion de ce qu'elle pouvait pour lui, et comme de la favorite à la politique il n'y avait qu'un pas, Bernis l'eut bien vite franchi. D'abord ambassadeur à Venise, il était membre du conseil quand madame de Pompadour, dans tout le feu de son enthousiasme pour l'alliance autrichienne, crut l'assurer en lui faisant donner le portefeuille des affaires étrangères. Quelle part prit-il à ce fatal traité qui amena la guerre de Sept-Ans ? En fut-il l'auteur, ou seulement le partisan, ou même l'adversaire ? Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il se chargea de l'exécuter, et c'est lui que le cri public, dès les premiers désastres, en rendit responsable. En 1758, Bernis conseilla fortement la paix, malgré sa protectrice qui le fit exiler aussitôt. Mais il pouvait désormais se passer d'elle, car il venait de recevoir le chapeau de cardinal. En effet, dès la paix, Louis XV le nomma archevêque d'Albi, et, en 1769, ambassadeur à Rome. Il occupa jusqu'à sa mort ce poste magnifique, dépensant les 400,000 livres de revenu de ses bénéfices et de son archevêché avec autant de bonne grâce qu'il en avait mis autrefois à jouir de l'opulence de ses amis. En 1791, il accueillit à l'ambassade les tantes du roi qui venaient d'émigrer. La Révolution lui enleva ses revenus, mais la cour d'Espagne y suppléa par une pension consi-

dérable. Il mourut à Rome en 1794. On a longtemps surfait, malgré les justes railleries de Voltaire, le talent poétique de Bernis, mais sa prose est exquise. Son véritable chef-d'œuvre est sa correspondance avec Voltaire. Depuis sa grande fortune, il ne laissa pas d'être un peu confus de ses premières poésies auxquelles il devait pourtant une bonne partie de ses succès, sans compter son entrée à l'Académie française. Il essaya d'en réparer la légèreté par son poëme de *la Religion vengée*, imprimé après sa mort, et il y réussit, mais dans un sens tout différent. Ses œuvres, publiées séparément dans une foule d'éditions diverses, ont été réunies par Didot en 1797, in-8°, et par Delangle en 1825, in-8°. P. ROUFFET.

BERNON, premier abbé de Cluny, issu d'une famille noble de Bourgogne, mort l'an 927, dut sa réputation à la fermeté de son caractère et à l'austérité de ses mœurs. Il réforma une série de monastères de sa province, notamment ceux de Baume et de Déols. Voyez *Cluny*.

BERNON (ou Bernard), abbé de Reichenau, sur les bords du lac de Constance, après avoir séjourné dans les couvents bénédictins de Fleury-sur-Loire et de Prum, près de Trèves, mort l'an 1048. Bernon était savant, poëte et artiste. Il donna un grand éclat à l'école de Reichenau, enrichit sa bibliothèque de manuscrits précieux et s'employa activement à la réforme du chant d'église. En 1013, il accompagna l'empereur d'Allemagne Henri II à son sacre à Rome. Outre des *Traités sur la musique*, des *Lettres* et des *Sermons*, on a de lui : 1° un traité *de Officio missæ*, P., 1518; Ven., 1572; Col., 1568; il se trouve aussi dans la *M. Bibl. P.*, t. XVIII; 2° un traité sur le jeûne des Quatre-Temps, intitulé *Dialogus cum Gerungo monacho*, dans Bern. Pez, *Anecdota*, II, p. 59 ss.; 3° un traité sur l'Avent, sous le titre : *Qualiter Adventus Domini celebretur*, *ibid.*, p. 69 ss. (voy. D. Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*, XX, p. 206 ss.; Hefele, *Tub. theol. Quartalschrift*, 1838).

BERNSTEIN (Georges-Henri), orientaliste, né le 12 janvier 1789 à Cospéda, près Iéna, professeur à Berlin (1812), puis à Breslau (1821), mort à Lauban en Silésie, le 5 avril 1860. Après avoir publié quelques opuscules de peu d'importance relatifs aux littératures indienne et arabe, il se voua exclusivement à la langue syriaque, domaine dans lequel il fut un des maîtres les plus écoutés; malheureusement son exactitude minutieuse et l'ambition de ne donner que de l'irréprochable l'ont empêché de mener à bonne fin les œuvres importantes qu'il avait entreprises, tout particulièrement un dictionnaire syriaque pour lequel il réunit pendant toute sa vie des matériaux, notamment dans ses voyages scientifiques en Angleterre (1816 et 1836) et en Italie (1842-43) et dont un spécimen important est le *Lexique* (Leipz., 1836, in-8°) qu'il composa pour la chrestomathie syriaque de Kirsch (1789) dont il avait publié une édition fort améliorée et augmentée (Leipz., 1832, in-8°). Quant au dictionnaire, qui était devenu sous sa main presque une encyclopédie syriaque, il ne put en publier qu'un petit commencement (*Lexicon linguæ syriacæ*, Berlin, 1857, in-fol., fascicul. I de 144 col.); les matériaux qu'il laissa à sa mort, de même que ceux réunis dans un but analogue par Et. Quatremère, ont été mis à la dis-

position de M. Payne-Smith, qui réalise enfin les désirs des orientalistes par son *Thesaurus linguæ syriacæ*. Bernstein avait promis aussi une nouvelle édition de la chronique politique de Bar-Hebræus (Grégoire Aboulfarage), un des principaux ouvrages historiques de la littérature syriaque, mais ici encore il n'a donné que de courts spécimens (1822 et 1847). Dans la chrestomathie de Kirsch il inséra l'introduction du même écrivain à ses scholies sur la Bible, ainsi que les notes sur Job (nouv. édit. de ces dernières, Breslau, 1858, in-4°). Bernstein publia l'évangile de saint Jean dans la traduction syriaque faite sous la direction de Philoxène et revue par Thomas d'Héraclée (*Das heil. Evangelium des Johannes, syrisch nach heraklensischer Uebersetzung*, Leipz., 1853, in-8°), et donna une dissertation sur cette traduction du Nouveau Testament (*De Charklensi Novi Testamenti translat. syriaca*, Breslau, 1837, in-4°; 2e éd., 1854, in-4°). Enfin, sous le titre d'Etudes syriaques, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. III (1850), IV (1850) et V (1852), Bernstein passa en revue au point lexicographique les principaux ouvrages alors publiés en langue syriaque. — Nowack, *Schlesisches Schriftsteller Lexicon*, I; *Allgem. deutsche Biographie*, II; Gosche, *Wissenschaft. Jahresbericht*, 1859-61, p. 8; Zenker, *Bibliotheca orientalis*. A. Bernus.

BÉROALDE (Matthieu), né à Saint-Denis, fit au collége Lemoine les plus brillantes études. Il embrassa la Réforme en 1550. Arrêté à Coutances, il échappa au supplice des hérétiques, grâce à un officier qui le fit évader. On le voit ensuite à Orléans, à La Rochelle et enfin à Sancerre où il était quand le maréchal de La Châtre l'assiégea. Il fut, selon d'Aubigné, l'âme de la défense. Après un rapide séjour à Sedan où il fit un cours d'histoire aussi peu agréable aux catholiques qu'aux partisans des Valois, il se retira à Genève. Il y enseignait la philosophie en 1576. L'érudition de Béroalde était accompagnée d'un travers que Scaliger traite fort durement. Il prétendait que l'Ecriture renferme tous les matériaux de la chronologie ancienne et qu'il faut supprimer tous les noms qu'elle ne mentionne pas. C'est ainsi qu'il effaçait de la liste des rois de Perse, Cambyse et Darius, faute de pouvoir ou de savoir les retrouver dans les saints Livres. Malgré cette bizarrerie, son *Chronicon sacræ Scripturæ auctoritate constitutum* (Genève, 1575, in-fol.) ne manque pas de mérite. On a peu de renseignements précis sur la vie de ce savant, et l'on ne s'accorde pas, à huit années près, sur la date de sa mort. Ce qui est certain, c'est qu'il exerça le ministère à Genève, car Théodore de Bèze en parle incidemment comme d'un fait connu, et qu'il ne vivait plus en 1684 (voy. d'Aubigné, à l'année 1572, et Bèze, *in Act. apost.*, c. XIII, v. 20). P. Rouffet.

BÉROSE (Βήρωσσος), savant chaldéen qui vivait peu de temps après la conquête de l'Asie par les Grecs. Il est mentionné par Pline, Sénèque et Vitruve; ce dernier (IX, II, 1) raconte que Bérose avait quitté sa patrie pour enseigner la science chaldéenne en Asie-Mineure et qu'il s'établit dans l'île de Cos (IX, VI, 2), et Pline nous laisse entendre (VII, 57) qu'il avait puisé sa science astronomique dans les briques des Babyloniens; mais ces renseignements sont, en partie du moins, sujets

à caution. Il faut en dire autant de l'histoire de ses rapports avec la sibylle, et des légendes qui nous sont parvenues sur son compte au travers de l'école d'Alexandrie. Bérose est l'auteur supposé d'une histoire de Babylone, qui comprenait la mythologie et la cosmogonie. Cet ouvrage, intitulé *Babyloniaca* par les auteurs qui le citent, est perdu ; mais des fragments importants nous en ont été conservés par Josèphe et par Eusèbe dans sa *Chronique*, abrégée au huitième siècle par George le Syncelle. La *Chronique* d'Eusèbe s'est conservée en outre dans une version arménienne, retrouvée au siècle dernier et traduite en latin par Ang. Mai, en 1818, et publiée en dernier lieu par Schœne. Eusèbe toutefois ne connaissait Bérose que de seconde ou de troisième main ; il le cite toujours d'après Alexandre Polyhistor, qui le connaissait par l'historien grec Apollodore. Quant à Josèphe, il est difficile de dire s'il a connu directement le livre de Bérose, ou bien s'il a puisé aux mêmes sources qu'Eusèbe. Les Pères de l'Eglise ont fait un usage assez fréquent de Bérose ; il est cité par l'apologiste Tatien, dans son « discours contre les Hellènes », par Athénée, Clément d'Alexandrie, Agathias et Hésychius. Les *Babyloniaca* paraissent avoir été écrits primitivement en grec et se divisaient, au dire d'Eusèbe, en trois livres. Le livre Ier traitait de la géographie et de la cosmogonie chaldéennes, et les livres II et III de l'histoire. Les données de Bérose relatives à la cosmogonie et à la mythologie ont reçu une confirmation éclatante par le déchiffrement des textes cunéiformes. Le récit du déluge reproduit souvent textuellement celui qui a été retrouvé, en 1872, par George Smith. Tous les fragments relatifs à ces matières ont été publiés par M. Fr. Lenormant, qui en a rapproché une foule de textes tirés des inscriptions assyriennes. L'attribution des *Babyloniaca* à Bérose est très-contestable, malgré le témoignage d'Eusèbe (*Ch.*, II, p. 8) ; il est possible que leur auteur ait voulu mettre son œuvre sous le patronage d'un nom illustre, et qu'elle soit, comme tant d'autres, pseudépigraphe. M. Havet prétend que non-seulement le nom de Bérose est supposé, mais que les *Babyloniaca* n'ont jamais été réellement cités par Alexandre Polyhistor ni par Apollodore, et il s'appuie sur un passage des livres sibyllins cité par Bérose pour faire descendre la composition de tout l'ouvrage jusqu'à l'époque de l'ère chrétienne. Toutes les discussions sur l'origine des fragments de Bérose n'ont fait que mieux établir leur valeur intrinsèque. Ils représentent, comme le traité d'agriculture nabatéenne étudié par M. Renan et comme toute cette famille d'écrits, une tentative de tout expliquer par les forces physiques qui était bien dans l'esprit de la vieille doctrine chaldéenne. Mais l'exactitude des renseignements contenus dans Bérose et leur coïncidence, d'une part avec les textes cunéiformes, tracés sur briques, qui composaient la bibliothèque de Sardanapale, de l'autre avec les fragments de l'historien Abydenus, leur assignent une date beaucoup plus reculée. Les fragments de Bérose ont été recueillis et publiés par Richter, Lipsiæ, 1825, et par K. Muller, dans les *Fragmenta hist. græc.*, t. II, p. 495-510, Paris, 1848. Les fragments cosmogoniques ont été publiés à part et commentés par Fr. Lenor-

mant, *Essai de commentaire sur les fragments cosmogoniques de Bérose*, Paris, Maisonneuve, 1872. On peut encore citer E. Havet, *Essai sur la date des écrits qui portent le nom de Bérose et de Manéthon*, Paris, Hachette, 1873. PH. BERGER.

BERQUIN (Louis de), issu d'une famille noble de l'Artois et seigneur du village dont il portait le nom, est né à Passy près Paris. D'un esprit libéral et cultivé, et d'une grande rigidité de mœurs, il se lia d'amitié avec Nicolas Bérauld, qui professait le droit à Orléans. Badius, voulant honorer en même temps les deux amis, leur dédia à chacun, en 1512, un tome des œuvres de Politien qu'il avait annotées. Berquin obtint de François Ier le titre de conseiller du roi. Catholique fervent, il s'était toujours conformé scrupuleusement aux prescriptions de son Eglise; mais il en secoua le joug à la suite d'un démêlé qu'il eut avec Guillaume Du Chêne, l'un des principaux membres de la Sorbonne, et se mit à examiner la doctrine luthérienne, dont on commençait à s'occuper en France. Le parlement ayant fait rechercher les livres de Luther chez les libraires et ailleurs au mois de juillet 1523, on en trouva aussi chez lui. Il fut enfermé, le 1er août, à la Conciergerie, et deux conseillers furent adjoints à l'évêque de Paris pour lui faire son procès. Louise de Savoie, alors régente, étant intervenue en sa faveur, il fut remis en liberté, « chargé du cas, » il est vrai, mais sans qu'aucune condamnation eût été prononcée contre lui. Retiré dans ses terres, où il espérait attirer moins l'attention, il se mit à écrire de petits traités de controverse et à traduire du latin en français quelques livres d'Erasme, entre autres le *Manuel du chevalier chrétien*, « en y ajoutant plusieurs choses, dit Crespin, qui de plus près approchaient à la vérité évangélique. » Erasme lui en sut mauvais gré et le pria de ne plus le mêler désormais à ses querelles, lui prédisant que s'il ne se tenait pas en repos, de nouvelles poursuites seraient dirigées contre lui. En effet, le 10 janvier 1526, sur la requête du procureur général et de l'évêque d'Amiens, l'huissier de Mailly reçut ordre du parlement d'aller l'arrêter et de le ramener à la Conciergerie. Une enquête fut ouverte sur sa conduite, et ses livres furent saisis au château de Rambures. Déclaré hérétique et luthérien par les juges ecclésiastiques chargés de l'examiner, et auxquels, dit Erasme, « il ne voulut céder même sur un seul point, » il aurait certainement encouru dès lors la peine de mort, si quelques membres du parlement n'eussent insisté pour la révision de son procès. La régente invita, de son côté, la cour à surseoir à l'exécution du jugement jusqu'au retour du roi, alors prisonnier en Espagne, et celui-ci, étant revenu, demanda formellement, le 11 juillet, l'élargissement de Berquin. Il n'eut cependant pas lieu aussitôt. Berquin fut traité avec moins de sévérité; mais ce n'est qu'à la suite de nouvelles missives du roi en date du 10 octobre, et après que le parlement se fut encore occupé de cette affaire les 11, 12, 13 et 29 du même mois, ainsi que cela résulte d'un abrégé manuscrit de ses registres, qu'il fut rendu à la liberté. La reine de Navarre, sœur de François Ier, l'attacha à son service. De peur que cette protection ne fût pas suffisante, ses amis l'engageaient à se faire donner une mission qui l'éloignât du royaume. Erasme l'engageait à se faire oublier, lui re-

présentant qu'une faculté ne peut mourir, *facultas enim non moritur*, et qu'elle est par conséquent une ennemie immortelle pour ceux qui l'ont offensée. « Mais l'esprit de Berquin était semblable à la palme, dit Crespin, se dressant plus quand on voulait le déprimer. » Au lieu de céder à ses adversaires, il se fit à son tour leur accusateur. Bien résolus à le perdre, ils le firent arrêter pour la troisième fois comme luthérien, au commencement de mars 1529. Le premier chef d'accusation portait sur ce qu'il avait écrit que la religion est intéressée à ce que les saintes Ecritures traduites en langue vulgaire soient lues par le peuple, ce que le parlement avait défendu. Pendant sa réclusion il se souvint qu'il y avait chez lui des livres qui pouvaient le compromettre, et il écrivit à un ami de les brûler, de peur qu'ils ne fussent saisis; mais le serviteur qu'il lui envoya s'étant trouvé mal en chemin, la lettre dont il était porteur fut lue par ceux qui l'assistèrent; ils la remirent à Béda, que Berquin avait accusé d'impiété et de blasphème, et celui-ci la livra à la cour. Guillaume Budé, qu'Erasme suppose sans motif avoir été l'un de ses juges, s'efforça de lui persuader d'abjurer les hérésies qu'on lui reprochait; mais il s'y refusa absolument Aussi, après avoir été condamné, le vendredi 16 avril, à voir brûler ses livres, à faire amende honorable à Dieu et à la glorieuse Vierge sa mère devant l'église Notre-Dame, et à être enfermé ensuite entre deux murs de pierre pour tout le reste de sa vie, fut-il condamné le lendemain 17 avril, par une seconde sentence, et malgré son appel au roi, à être brûlé vif en la place de Grève. L'arrêt fut exécuté le même jour, afin de ne pas laisser au roi et à sa mère, qui étaient alors à Blois, le temps d'en empêcher l'effet. Cette date du 17 avril, affirmée par Erasme dans une lettre du 9 mai 1529, est aussi celle assignée à cet événement dans le *Journal d'un Bourgeois de Paris*, publié par M. Léonce Lalanne en 1854 pour la Société de l'Histoire de France, d'après le manuscrit portant le n° 742 du fonds Du Puy, conservé à la Bibliothèque nationale. Elle doit donc être préférée au 22 avril, mentionnée par Erasme dans une lettre postérieure. Quant à la date du 10 novembre, indiquée par Bèze dans son *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées*, d'où elle a passé dans l'édition de 1608 de l'*Histoire des Martyrs* de Crespin, c'est une erreur manifeste, déjà relevée par Bayle. Erasme raconte dans une lettre importante, du 1er juillet 1529, adressée à Charles d'Utenhof, et dont la *France protestante* a donné une traduction presque complète, ce que Montius lui écrivit sur la mort de Berquin. Il était là lorsqu'on l'amena dans une charrette au lieu du supplice. Loin de témoigner aucun trouble, on eût dit, à le voir si calme, « qu'il se livrait à ses études dans son cabinet ou qu'il méditait les choses du ciel dans un temple. » Il était âgé d'environ quarante ans suivant Erasme, d'environ cinquante ans suivant le *Bourgeois de Paris*, dont le récit ajoute de nombreux détails à ce que l'on savait de lui. On lit dans l'*Abrégé des registres du Parlement* déjà cité, sous la date du 12 septembre 1530 : « Thiery, religieux de Saint-François-de-Paule, a dénoncé à la chambre qu'il a prêché avent et carême à Amiens; y avait personnes mal sentant de la foi et concer-

nant Berquin. » L'influence de Berquin dans cette contrée ne s'était donc pas éteinte avec sa vie. La Croix du Maine dit dans sa *Bibliothèque françoise*, qu'il n'a point vu de ses livres imprimés. La traduction du *Manuel du chevalier chrétien* a cependant été réimprimée à Anvers en 1529, avec un prologue de Martin Lempereur, et en 1542 à Lyon, par Dolet. MM. Haag ont donné dans la *France protestante* la liste des autres ouvrages traduits ou composés par Berquin, mais en y ajoutant cette remarque, que plusieurs d'entre eux, saisis manuscrits dans ses papiers, n'ont sans doute jamais vu le jour.

H. LUTTEROTH.

BERRUYER (Joseph-Isaac), jésuite, né à Rouen en 1681, mort à Paris en 1758. Il donna en 1728 la première partie, contenant l'Ancien Testament, de sa fameuse *Histoire du peuple de Dieu*. A une époque où les jansénistes multipliaient les exemplaires de l'Ecriture en langue vulgaire, il semble que les jésuites aient voulu en discréditer la lecture en la parodiant. Josèphe avait fait d'après la Bible l'histoire des Juifs pour instruire les Gentils ; Berruyer en fit le travestissement pour donner le change aux chrétiens. Il transforma la simplicité du style biblique en une fade élégance et sa sublimité en niaises réflexions. Il s'appliqua surtout à renforcer le préjugé, vulgaire parmi les catholiques, qui veut que la Bible soit parsemée d'indécences et dangereuse à mettre entre toutes les mains : tâche facile pour un romancier qui étend complaisamment en impudiques peintures les grands traits dont use l'Ecriture pour signaler le mal. Colbert, évêque de Montpellier, de concert avec plusieurs de ses collègues, s'éleva avec une telle force contre l'ouvrage, que le général des jésuites parut reculer et ordonna à l'auteur d'en préparer une édition expurgée. Berruyer en donna même deux à la fois, mais si insuffisamment corrigées que ce fut, à vrai dire, un redoublement de scandale. Rome même les censura en 1734. L'affaire semblait terminée. Mais on comptait sans la patiente ténacité de Berruyer, ou plutôt de son ordre, et la seconde partie, *les Evangiles*, parut vingt ans après. Publiée à Paris, sous la fausse désignation de La Haye, elle ne porta le nom de son auteur que sur un petit nombre d'exemplaires. Une assemblée d'évêques réunis à Conflans fit aussitôt examiner l'ouvrage et l'interdit. Les jésuites protestèrent qu'il avait été imprimé à leur insu, débité malgré eux, et produisirent un acte de soumission de Berruyer à la décision des évêques. La faculté et le pape joignirent leurs censures à celles des prélats, et le parlement exigea une rétractation plus explicite que Berruyer s'empressa de donner par écrit, avec l'engagement de supprimer la troisième partie. Les jésuites avaient encore plié pour ne pas rompre. Ils en furent quittes pour publier que le manuscrit leur avait été dérobé, et ils imprimèrent *les Epîtres* à Lyon en 1758, toujours sous la rubrique de La Haye. Cette fois, l'indignation fut à son comble. La France entière retentit de mandements épiscopaux. Clément XIII ordonna des prières à la Trinité en réparation des outrages que renfermait contre elle cette troisième partie, et il écrivit, dans ses lettres apostoliques du 2 décembre 1758, que « la mesure du scandale était remplie ». C'était constater

que les auteurs avaient atteint leur but, qui était de faire connaître l'ouvrage, et ils multiplièrent à l'infini les éditions et traductions de cette Bible d'un nouveau genre. P. Rouffet.

BERRY (Eglises du). Lorsque Calvin, attiré par les leçons du fameux jurisconsulte Alciat, vint en 1528 à Bourges, capitale du Berry, les doctrines luthériennes y étaient connues et prêchées même assez librement par les docteurs en théologie Jean Chaponneau, moine de l'abbaye de Saint-Ambroise, et Jean Michel, de l'ordre de Saint-Benoît. Le savant humaniste allemand Melchior Wolmar, qui enseignait à Bourges, les professait aussi et y initia Calvin, pense-t-on. Six ans plus tard (1533) Chaponneau et Michel, prêchant avec plus de hardiesse, trouvèrent de zélés collaborateurs dans le prêtre Jean Gamaire et dans Jean de Bournouville, dit Toquet, prieur de l'abbaye de Saint-Ambroise. Ils eurent pour continuateurs Augustin Marlorat, Jean de l'Epine, Richard Vauville, l'augustin Jean Loquet et le jacobin Jean de Bosco, qui tous devinrent dans la suite d'excellents pasteurs. L'étude de la théologie fut transformée par les soins du docteur en théologie Michel Simon. Mais ces réformes ne se firent pas sans résistance. Les prêtres cherchèrent à étouffer la voix de Jean Michel à l'heure de sa prédication et, par un juste retour, l'inquisiteur Matthieu Ory, qui voulut lui faire concurrence en chaire, fut empêché de parler par le peuple. Tout honteux, il partit pour Paris, dans le but d'obtenir contre les luthériens des ordres plus sévères, qu'il ne put heureusement exécuter. Aussi quitta-t-il Bourges pour n'y plus revenir. Sancerre, autre ville du Berry, fut évangélisé avec beaucoup de succès par le même Jean Michel en 1534. Un conseiller au parlement de Paris, nommé Bourgoin, qui demeurait dans le voisinage, chercha, mais en vain, à arrêter le mouvement. L'inquisiteur Ory, qui était venu dans la ville dans des vues hostiles, « se contenta si fort, dit Bèze, du bon vin qu'on lui donna pour l'apaiser, qu'étant de retour à Bourges il assura en chaire qu'il avait trouvé les gens de Sancerre fort gens de bien. » Son substitut Rocheli marcha sur ses traces, mais, plus sérieux, il se convertit et prêcha la réformation. Néanmoins trois luthériens, à la requête de l'archiprêtre Jean Tranchant, furent incarcérés, et l'un d'eux, le barbier Denis Brion, brûlé. Issoudun, qui était en importance la seconde ville du Berry accepta les doctrines luthériennes vers 1547. Le gouverneur de la ville, Jean de Fosses, entièrement gagné à l'Evangile, ainsi que son neveu, Antoine Misnier, qui remplissait les fonctions d'enquêteur, firent venir de Bourges le jacobin Jean de Bosco, qui prêcha la réforme de même que l'éloquent cordelier Abel Pepin. Les autres cordeliers d'Issoudun, ayant conçu une grande irritation contre eux, les attaquèrent violemment dans leurs sermons et ne craignirent même point de s'en prendre à la reine de Navarre elle-même, qui possédait Issoudun en apanage, si bien que François Ier, pour faire respecter sa sœur, ordonna l'arrestation du plus violent d'entre eux, Toussaint Hémard, qui fut condamné aux galères. Pour en revenir à Bourges, un jeune écolier y fut brûlé en 1547, à la requête des moines de Saint-Sulpice, et Jean Michel, qui revenait d'un voyage en Suisse, fut pris,

condamné et exécuté à Paris. Ces supplices n'arrêtèrent pas l'œuvre. Un ermite inconnu prêcha l'Evangile à Bourges sur la place publique, et de faux miracles, auxquels recoururent les prêtres pour relever leur crédit, tournèrent au contraire à leur confusion, car en 1556 le ministre Simon Brossier put organiser l'Eglise de Bourges et pendant cinq mois l'évangélisa avec un grand succès. Néanmoins il dut la quitter après ce temps, car on voulut se saisir de sa personne. Il fut remplacé par Martin de Hargous, dit de Rosselut, qui prêchait avec talent et affermit l'Eglise. En 1557 les assemblées se tenaient non-seulement à Bourges, mais encore à Asnières, situé à une lieue de là. En 1560 l'Eglise s'accrut considérablement sous le ministère des pasteurs David Veran et Jean Jortrin. La cène fut célébrée dans la salle des grandes écoles publiques, à minuit. De Rys, bailli du Berry, voulut poursuivre, mais il ne trouva aucun témoin à charge. De Barbezieux, envoyé comme gouverneur de la ville, ayant ordonné le recensement des habitants de la cité, les ministres se retirèrent, et les assemblées furent suspendues pendant huit jours. Passé ce temps, elles reprirent plus nombreuses que jamais, et ce fut en pure perte que le clergé incita Barbezieux à les interdire. Simon Brossier, en quittant Bourges, se rendit à Issoudun et y organisa la communauté (1er novembre 1566). L'Eglise d'Aubigny fut également « dressée » par le ministre Hamet et prospéra beaucoup, malgré les persécutions des seigneurs du lieu. En juillet 1561, les prêtres de Bourges, exaspérés des progrès de la Réforme dans leur ville, excitèrent une émotion populaire, qui entraîna la mort de plusieurs catholiques et luthériens. La sédition n'eut heureusement pas de suite, car les deux partis s'accordèrent. Le favorable édit de janvier 1562 fut publié et les assemblées se tinrent dans le faubourg de Saint-Sulpice, malgré les tracasseries des moines, et peu après dans l'intérieur même de la ville. Aux approches de la première guerre de religion, les huguenots de Bourges coururent de grands dangers, par suite de la haine que le bailli du Berry nourrissait contre eux et de l'animosité des catholiques, dont un message fut surpris, qui demandait au duc de Guise et au cardinal de Lorraine un secours de 300 hommes, moyennant quoi ils se faisaient forts de massacrer tous les huguenots de la province. Informé du complot, le prince de Condé envoya sur l'heure à Bourges 120 chevaux (27 mai 1562), commandés par Montgomméry, qui, renforcé bientôt de trois enseignes, fit prêcher au cloître de Saint-Etienne le ministre de Rovière, désarma les catholiques et laissa briser les images et brûler les reliques. Après cela il assiégea la tour de Bourges, dont la garnison se rendit sur l'heure, vie, bagues et armes sauves. Les autres villes du Berry, comme Issoudun, Vierzon et Mun, apprenant la reddition de la tour de Bourges, offrirent spontanément à Montgomméry de ne plus souffrir chez elles d'autre religion que la religion réformée. Mais ce dernier n'accepta pas leur proposition et, se bornant à s'emparer de tous les fonds royaux, il retourna à Orléans, laissant Bourges aux mains des religionnaire. Ce fut une grande faute, car les villes susmentionnées fournirent beaucoup de vivres à l'armée royale, qui assiégea Bourges quelques

mois après et le prit par composition (1er septembre). A partir de ce moment, et pendant de longues années, Bourges refusa ses portes à tous les huguenots qui voulurent s'y établir et expulsa même quelques-uns de ceux qui y habitaient depuis longtemps. Dans d'autres contrées du Berry il y eut plusieurs massacres de religionnaires. A Diou, village distant de trois lieues d'Issoudun, treize jeunes gens logés dans l'hôtellerie du lieu furent mis à mort sans pitié (8 mai 1562). De tous les assassins un seul fut puni. Dans le même mois de mai, deux écoliers rencontrés sur le chemin de Bourges par des catholiques d'Issoudun, furent laissés pour morts. Le lieutenant général de la ville, ayant voulu poursuivre les coupables, fut décrété d'arrestation sur un ordre venu de Paris, ainsi que Valentiennes, son lieutenant particulier, et le procureur du roi François Arthurs. Peu après de Larzay, beau-frère du bailli du Berry, nommé gouverneur d'Issoudun, se saisit de la ville (9 juillet 1562), et chercha à capturer, mais sans succès, les deux ministres Robert Barbier, surnommé de Lacroix, et Ambrois le Balleur, surnommé La Plante. Il dévasta le lieu des assemblées, fit emprisonner les luthériens et laissa piller leurs maisons dans la ville et les villages environnants, et finalement leur ordonna à tous de quitter Issoudun sous peine de la hart. Quant à Sancerre, il ne put être pris, mais au moment où Bourges fut assiégé par les troupes royales, on avait jugé prudent de faire sortir le pasteur de Cléreau, qui revint quelque temps plus tard. Châtillon-sur-Loire eut un plus triste sort. Il fut pris et pillé. Son pasteur, nommé Dumont, et les pasteurs de Cléreau, de Sancerre; Lamouroux, de Saint-Satur, et Vallay, de Gien, qui s'étaient réfugiés dans la ville, furent incarcérés, puis relâchés moyennant une rançon. Pendant les autres guerres de religion, les protestants du Berry eurent beaucoup à souffrir. A Bourges et à Issoudun un grand nombre d'entre eux furent massacrés (août 1568). A l'époque de la Saint-Barthélemy, il en fut de même dans la première de ces deux villes. Sancerre soutint peu après un siége resté célèbre par la famine épouvantable qui décima ses habitants (janvier à septembre 1573). La ville avait été déjà assiégée par les catholiques en 1569, mais sans succès. Sous le régime de l'édit de Nantes, le Berry, érigé en colloque, forma avec l'Orléanais, le Blaisois, le Nivernais, la Haute-Marche et le Bourbonnais un arrondissement synodal. Les principales Eglises étaient Sancerre, Henrichemont, Aubigny, Châtillon-sur-Loire et Issoudun. Quant à celle de Bourges, elle ne put obtenir le droit d'exercice, parce qu'elle n'en jouissait pas au moment de l'édit de Poitiers. La révocation de l'édit de Nantes détruisit presque entièrement les Eglises du Berry. Réduites à un petit nombre, elles n'eurent pas de pasteurs en propre et furent seulement visitées de loin en loin par les pasteurs des autres provinces; mais, à l'époque de la Révolution, le culte réformé se célébra publiquement à Sancerre jusqu'en 1794. A cette date, le temple fut fermé. Il se rouvrit en l'an V, sous le pasteur Darnaud. Le consistoire actuel de Bourges, qui comprend les Eglises de Sancerre et d'Asnières-les-Bourges et dessert les protestants disséminés du Cher (Berry), de l'Indre (Bas-Berry), de la Nièvre (Nivernais) et

de l'Allier (Bourbonnais), est de création récente, car au moment de la réorganisation des cultes Sancerre n'était qu'un simple oratoire, qu'un décret du 10 brumaire an X avait rattaché au consistoire de Paris. — Bèze, *Hist. eccl.; Bullet. de la Soc. de l'hist. du prot. franç.*, 1863, p. 119; 1853, p. 100; Jean de Lery, *Hist. mémor. de la ville de Sancerre*, 1574, in-8°; Rabaut le jeune, *Annuaire ou répert. eccl.*

E. Arnaud.

BERSABÉE [Be'êr Châba', Be'êr Cheba', « le Puits du Serment, » « ou le Puits des Sept, » la tradition biblique varie à ce sujet (Gen., XXI, 28; comp. XXVI, 32)]. Bersabée était située à l'entrée du désert et à la limite extrême du pays de Juda; de là l'expression « tout Israël, depuis Bersabée jusqu'à Dan. » Comme cette dernière ville, du reste, elle paraît avoir été un centre religieux dès la plus haute antiquité; elle joue un rôle considérable dans l'histoire des patriarches; elle est signalée par des apparitions divines (Gen. XXVI, 2-3; XLVI, 1); Abraham y plante un tamarisc et y adore Jéhova, El Olâm (XXI, 33); elle sert de cadre à l'histoire du sacrifice d'Isaac, et plus tard c'est encore au même endroit qu'Elie reçut, sous un genêt, la vision qui lui donna la force de marcher quarante jours et quarante nuits et de se présenter à la face de l'Eternel au mont Horeb (1 Rois XIX, 3). Ce culte paraît s'être continué sous les prophètes qui le condamnaient (Amos V, 5; VIII, 14) : « Ceux qui jurent par le péché de Samarie et qui disent : Vive ton « dieu, Dan, et vive la voie (?) de Bersabée, tomberont et ne se relève- « ront plus. » Bersabée a longtemps conservé son importance. Au temps de saint Jérôme, elle comptait parmi les places fortes romaines sur les confins de la *Palestina prima et tertia;* à la fin du onzième siècle, elle était le siége d'un évêché (Reland, *Palæstina*, p. 620 ss., et Spruner Menke, *Hist. Handatlas*, pl. 80). D'après Guillaume de Tyr, les Arabes lui donnèrent le nom de *Beth-Gabril*, « maison de Gabriel; » aujourd'hui, son emplacement porte l'ancien nom de *Bîr-el-Seba';* seulement les Arabes lui ont donné encore une nouvelle étymologie : « le Puits du Lion. » La ville a presque entièrement disparu, mais on voit, à quelque distance d'une colline couverte de ruines, deux puits anciens entourés d'auges en pierre, où les troupeaux viennent se désaltérer (Robinson, *Palæstina*, I, 337). Palmer (*The desert of the Exodus*, II, 388) prétend qu'on voit les restes de sept puits en cet endroit, mais cette donnée, qui repose sur une étymologie sans doute fautive quoique très-répandue, n'est pas acceptée par tout le monde. C'est par un jeu de mots analogue que l'on a donné le nom de Berséba à une station de la Société des missions de Paris au pays des Bassoutos, où se trouvaient également sept puits lors de l'arrivée des missionnaires.

Ph. Berger.

BERTHE (Sainte), veuve et fondatrice du monastère de Blangy, au diocèse de Thérouanne, paraît avoir vécu au septième siècle. Tout ce qu'on a sur elle est récent; ses actes (Boll., 4 juil., II; Mabillon, *AA. SS. Ben.*, s. III, 1, 451) ne méritent aucune créance : d'après leur récit, elle était veuve de Sigefroy, parent de Clovis II, et nièce de sainte Bathilde. En 682, elle bâtit le couvent de Blangy, où elle mit des nonnes. Les bénédictins s'y établirent en 1032.

BERTHIER (Guillaume-François), savant jésuite, né à Issoudun en 1704. Après avoir occupé plusieurs chaires avec distinction, il fut chargé de continuer l'*Histoire de l'Eglise gallicane* du P. Brumoy, qu'il mena jusqu'en 1529 et à laquelle il ajouta six volumes. Il traita ce sujet, délicat pour un jésuite, avec autant de modération dans la forme que d'érudition véritable. Ces qualités le firent appeler au *Journal de Trévoux* qu'il dirigea à partir de 1745. Il eut à subir dans ces fonctions de critique les invectives de tous ceux dont ses jugements blessaient la vanité, mais il ne parut jamais s'en émouvoir. Voltaire lui-même, dont il appréciait les œuvres historiques avec une rigueur qui exaspéra l'écrivain, ne put l'amener à la réplique. Les encyclopédistes, également piqués, n'y réussirent pas davantage. A la suppression de son ordre, le dauphin, père de Louis XVI, le fit précepteur de ses enfants ; mais il dut partager, en 1764, l'exil de ses confrères, et se fixa à Offenbourg. Dix ans après il obtint de se retirer à Bourges où il mourut en 1782. Il avait achevé dans cette ville un *Commentaire sur les Psaumes et sur Isaïe*, travail estimé que le P. Querbœuf publia après sa mort, ainsi qu'une *Réfutation du Contrat social* et ses *Œuvres spirituelles*.

BERTHOLD, apôtre de la Livonie, abbé de Lockum dans la basse Saxe, de l'ordre de Cîteaux, fut appelé en 1196 par l'archevêque de Brême à continuer près des populations slaves païennes des bords de la Duna, en Livonie, l'action missionnaire commencée par Meinhard et Théoderic. Après avoir reçu la consécration épiscopale, il se mit à l'œuvre et réussit à grouper autour de lui à Ysküll, près de Riga, les quelques disciples déjà gagnés à la cause de l'Evangile et de nombreux païens attirés par ses aumônes et par les bénéfices que leur assuraient leurs relations commerciales avec Brême. Toutefois son succès fut de courte durée. Trop vite découragé par les menaces du parti païen, il se réfugia en Allemagne et revint à la tête d'une armée de croisés, qui remporta une victoire éclatante et imposa aux vaincus la profession de la foi chrétienne. Mais l'évêque avait péri pendant le combat et le paganisme ne tarda pas à relever la tête après le départ de l'armée allemande. — Voyez Néander, *K. G.*, 4e éd., VII, 45 ss. ; Blumhardt, *Missionsgesch.*, III, 2, 518 ss.

BERTHOLD, le franciscain, né dans les premières années du treizième siècle, mort le 14 décembre 1272, l'un des prédicateurs les plus populaires de l'Allemagne au moyen âge, a été tiré de l'obscurité par J. Grimm et Néander et par la publication de ses sermons par Kling (Berlin, 1824), et plus récemment par Gœbel. On suppose que son nom de famille était Lechi et que son origine était humble. Disciple et ami du prédicateur mystique David, il a prêché à Augsbourg, à Ratisbonne et dans une partie de la Suisse, le plus souvent en plein air (en Bavière un vieux tilleul porte encore son nom), devant des auditoires immenses. Dans ses discours, il emprunte ses images à la nature, a souvent recours aux apostrophes directes, aux dialogues. Tout en étant fortement imbu des idées de son temps, il s'élève avec énergie contre les indulgences, l'oppression des grands, les crimes du temps, l'hérésie grandissante, les vices du peuple, dont il connaît à fond les misères et

les besoins et dont il a partagé la vie. Parfois tendre et mystique comme son maître, plus souvent incisif et pénétrant, attachant plus de prix à la vie du cœur qu'aux formes extérieures, véritable apôtre de la mission intérieure, il accomplit des conversions merveilleuses et exerça une influence énorme sur ses contemporains. — Voyez : Piper, *Zeugen der Wahrheit*, 1874, III, 82 ss. ; Néander, *K. G.*, 4e éd., VIII, 34 ; Ebrard, *K. G.*, 1865, 11, *passim*.

BERTHOLDT (Léonard) [1774-1822] professa les langues orientales et les sciences bibliques à Erlangen. Son ouvrage sur le prophète *Daniel* (1806, 2 vol.) fit sensation. Son *Introduction aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1812-19, 5 vol.) a vieilli ; la méthode en est défectueuse, l'auteur groupant et mêlant les livres des deux alliances d'après leur genre littéraire ; la tractation elle-même dénote une absence choquante du sens historique. L'auteur représente le rationalisme dans ce qu'il a de plus vulgaire. Son *Introduction aux sciences théologiques* (1821-22, 2 vol.) et son *Manuel de l'histoire des dogmes* (1822-23, 2 vol.) sont encore plus faibles.

BERTHOLET (François) est né à Aigle (canton de Vaud), le 27 février 1814. Amené jeune à la foi (1824), il se prépara au saint ministère dans l'académie de Lausanne, et entra en 1837 dans la carrière pastorale, en qualité de suffragant à Gryon, village de montagne au-dessus de Bex. En 1843, renonçant à sa position officielle, il revint à Aigle, sa ville natale, pour y exercer un ministère indépendant ; mais, chassé par la persécution qui ne sévit nulle part avec plus de force dans le canton de Vaud que dans la vallée du Rhône, il accepta un appel de la Société évangélique de France, et desservit pendant quatre ans le poste de Sens (1845-1849), dont il fit un centre d'évangélisation. Rayonnant de là dans plus de vingt-deux localités différentes, toujours à pied, souvent chargé de la balle du colporteur, traitant durement son corps et ne lui accordant qu'une maigre nourriture, il contracta dans ce ministère tout apostolique le germe d'une maladie qui devait le conduire de bonne heure au tombeau. Après quelques semaines passées dans ses chères Alpes, pour y refaire sa santé, Bertholet se rendit à Lyon, où pendant cinq nouvelles années (1849-1854) il dépensa ses forces au service de l'Eglise évangélique de cette ville et dans de vastes tournées d'évangélisation dans les départements avoisinants (Drôme, Hautes-Alpes, etc.). Obligé de quitter Lyon, dont le climat aggravait le mal qui le consumait, Bertholet accepta en 1854 une place de prédicateur dans l'Eglise évangélique de Genève. Il put y exercer pendant huit années un ministère actif et béni, souvent interrompu par des courses missionnaires en Suisse et surtout en France (Midi, Ouest et Centre). Le 27 juin 1862, se sentant épuisé physiquement, il partit pour le val d'Anniviers, espérant refaire ses forces sur les sommets des Alpes ; mais au bout de peu de jours, il venait mourir dans une localité presque inconnue, sans que nul des siens pût le revoir (2 juillet 1862, à Vez, près Sion, Valais). Bertholet a été par excellence le prédicateur populaire. Exclusivement désireux de sauver les âmes, il courait au plus pressé, sans s'inquiéter des règles et des formes ; mais sa parole

était de feu. Il a publié quelques discours détachés : *Exhortation pastorale adressée par le pasteur d'une paroisse de montagne à ses paroissiens*, Laus., 1843 ; *Deux exhortations pastorales adressées à mes anciens paroissiens*, Laus., 1844 ; *Éphèse et Laodicée*, Paris, 1865; *Le culte de la louange et le culte de la vie ; Baruch ou le désir des grandeurs et la demande d'un passage pour le peuple de Dieu*, Toul., 1859 ; *L'amour de Dieu pour le monde*, Laus., 1857; *La promesse du Saint-Esprit*, Laus., 1858; *L'église ou la maison de Dieu*, et un recueil de douze *Méditations sur quelques sujets de l'Ancien Testament étudié à la lumière de l'Evangile*, Laus., 1857 et 1865. On lira avec un grand intérêt les *Lettres de F. Bertholet-Bridel publiées pour ses amis*, et précédées d'une notice biographique, Laus., 1865.

LOUIS RUFFET.

BERTIN (Saint), fondateur du couvent qui porte son nom († 709). Il était moine de Luxeuil et était né au diocèse de Constance. Vers 660, il se rendit avec saint Mommolin, plus tard évêque de Noyon, et saint Ebertram, auprès de saint Omer, évêque de Thérouanne, qui était sorti du même couvent; ce prélat lui fit obtenir, d'un homme riche nommé Adroalde, la terre de Sithiu, au lieu qui fut appelé plus tard Saint-Omer. C'est là que les trois moines établirent le célèbre couvent dont les belles ruines se voient encore. Jean d'Ypres, abbé de cette maison († 1383), est l'auteur de la précieuse *Chronique Bertinienne*, imprimée dans Martène (*Thes. nov.*, III, 441) et qui fut continuée jusqu'en 1497 (Martène, *Ampl. coll.*, VI, 614). Foucart, moine de Sithiu, a écrit en 1108 la vie de saint Bertin (Boll., 5 sept. ; Mabillon, *AA. SS. Ben.*, s. III, 1, 104). — Voyez *Gallia Chr.*, III, 484.

BÉRULLE (Pierre de) [1575-1629], né en Champagne, descendant des Séguier par sa mère, élevé par les jésuites, ami de François de Sales, unissant l'esprit subtil et souple des premiers à la dévotion sentimentale et mystique du second, remarquable surtout par sa douceur insinuante, joua un rôle important dans l'histoire de l'Eglise de France de son temps. Attaché aux Guise, il s'employa activement, et non sans succès, à la conversion des réformés, particulièrement des grandes dames nobles. Il établit en France, malgré les obstacles qu'il rencontra de la part des carmes et des jésuites, les couvents de femmes de l'ordre de Sainte-Thérèse (carmélites d'Espagne) et la congrégation de l'Oratoire (voy. cet article). Jouissant de toute la confiance de Louis XIII et de la reine-mère, qui le firent cardinal et ministre en 1627 et cherchèrent à l'opposer à Richelieu, il fut chargé de plusieurs négociations importantes, notamment de solliciter à Rome une dispense pour le mariage d'Henriette de France avec le prince de Galles. Il mourut subitement en célébrant la messe, et la rumeur publique accusa Richelieu de l'avoir empoisonné. Protecteur des lettres et des arts, Bérulle encouragea Descartes, favorisa la publication de la *Bible polyglotte* de Lejay et contribua à développer le goût pour la musique sacrée en France. Il a laissé plusieurs écrits, réunis après sa mort par le P. Bourgoing (P., 1644, 2 vol. in-fol. ; nouv. édit., Montrouge, 1856), parmi lesquels nous citerons son traité *Des Grandeurs de Jésus*, qui fut approuvé et répandu par les jansénistes. Toutefois Bérulle est plutôt di-

recteur de conscience que théologien. Il occupa une position intermédiaire entre les partis de son temps, s'appliqua surtout à la réforme des mœurs, et ne montra quelque ardeur que dans la controverse avec les protestants. — Voyez Habert de Cérisi, *Vie du cardinal de Bérulle*, P., 1646, in-4°; Tabaraud, *Hist. de P. de Bérulle*, P., 1818, 2 vol.; Nourrisson, *Le card. de Bérulle, sa vie et ses écrits*, P., 1856.

BERYLLE, évêque de Bostra en Arabie, homme instruit, vivait dans la première moitié du troisième siècle (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 20, 23; Hieron., *De Script. eccl.*, 60). Il gouverna longtemps son Eglise avec gloire, mais ensuite il tomba dans une grave erreur sur la personne de Jésus-Christ, et peu s'en fallut qu'il ne devînt sabellien. Il prétendait, en effet, que le Fils de Dieu n'existait pas avant l'incarnation comme hypostase ou personne particulière; mais qu'il ne commença à exister qu'à partir de sa naissance et qu'il n'avait en lui que la divinité du Père (τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγεν μὴ προϋφιστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδέ μήν θεότητα ἰδιάν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπομπευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 33). Grâce à Origène, Berylle abandonna son erreur et revint à l'enseignement orthodoxe de l'Eglise, en l'an 244. D'après Eusèbe, il écrivit des lettres et d'autres opuscules; les premières sont des lettres de remercîment à Origène; le contenu des autres écrits est inconnu et il n'en reste aucun vestige (cf. Ullmann, *De Beryllo Bostreno*, Hamb., 1835).

BERZELLAI [Barzilai], de Roglim, dans le pays de Galaad, donna l'hospitalité à David, lorsqu'il fuyait devant Absalon. Il refusa les services qui lui furent offerts à la cour, en faveur de son fils Chimeham (2 Sam. XVII, 27; XIX, 32 ss.).

BESANÇON, archevêché. La capitale de la grande Séquanaise, *Vesuntio* (*Bisuntium*), reçut l'Evangile de saint Ferréol, envoyé, dit-on, avec saint Ferjeux ou Ferrutius, son frère, par saint Irénée, et qui mourut martyr avec son compagnon vers 212 (16 juin). On croyait autrefois que saint Lin, avant d'être pape, avait été en l'an 54 évêque de Besançon, mais il semble plus juste d'admettre qu'un autre saint de ce nom annonça l'Evangile dans la cité bisontine en même temps que saint Ferréol. On doute qu'à ce moment Besançon ait eu des évêques, et jusqu'à Célidoine, qui fut déposé en 444 par un synode que présidait saint Hilaire d'Arles, les évêques de notre ville ne nous paraissent pas appartenir à l'histoire. Au neuvième siècle seulement, Besançon prit le titre d'archevêché. On admet généralement que ce siége avait eu autorité sur ceux d'Avenches, d'Augst et de Windisch et (s'il exista jamais) sur celui de Nyons; quand Windisch eut été uni à Constance et ainsi rattaché à Mayence, quand l'évêché d'Augst eut été transporté à Bâle, celui d'Avenches à Lausanne, comme peut-être celui de Nyons fut mis à Belley, le siége de Besançon garda ces trois derniers suffragants. En 1871, la province de Besançon, aujourd'hui diminuée, comprenait les diocèses de Strasbourg, Metz, Verdun, Belley, Saint-Dié et Nancy. L'Eglise de Besançon fut divisée, pendant tout le moyen âge, par une querelle de clochers : deux cathédrales, Saint-Jean-Apôtre

(rebâtie au onzième siècle), où l'on conserve le saint-suaire, et Saint-Etienne (réédifiée en 1042), se disputaient ce qu'on appelait le privilége de *maternité*. On croit même qu'en 614 Besançon avait deux évêques. Calixte II décida en faveur de Saint-Jean et en 1254 les deux chapitres furent unis par Innocent IV; ce ne fut toutefois qu'en 1668, lorsque Saint-Etienne eut été démolie avec ses maisons canoniales, que les deux chapitres furent confondus en fait comme en droit. Les archevêques de Besançon, dont la capitale avait pris le nom altier de *Chrysopolis*, étaient princes d'empire; parmi ces dignitaires, au nombre desquels nous trouvons les représentants de toute la grande noblesse franc-comtoise, nous ne nommerons que Granvelle (1584-1586), le fondateur de l'université. Des synodes furent tenus à Besançon en 1124 et 1571. — Voy. : Dunod, *Hist. de l'Egl. de Besançon*, Bes., 1750, in-4°, 2 vol. ; Richard, *H. des Dioc. de Besançon et de Saint-Claude*, 3 vol., 1847-51 ; *Vies des Saints de Fr.-C.*, Bes., 1854-56, 4 vol. ; Hauréau, *Gallia*, XV. S. Berger.

BESCHITZI (Elie), fils de Moïse fils de Menahem, juif caraïte, né à Adrianople, vécut à Constantinople (d'où son surnom de Beschitzi, le Byzantin) jusqu'en 1460 où il succéda à son père comme chef de la congrégation caraïte d'Adrianople, où il mourut en 1491. Il laissait inachevé un ouvrage intitulé *Aderet Elijahou* (manteau d'Elie) que son disciple et beau-frère Caleb Afendopulo acheva en 1497, et que le petit-fils de l'auteur fit imprimer à Constantinople en 1531, in-fol. (nouv. éd. publ. par Firkowitz, Eupatoria, 1835, 2 part., in-fol.). Ce livre qui, basé sur la connaissance de toute la littérature caraïte antérieure, aujourd'hui en grande partie perdue, décrit les rites et les ordonnances des caraïtes, a acquis dans cette secte une si grande importance qu'il y sert en quelque sorte de code civil. Beschitzi écrivit aussi quelques petits ouvrages polémiques contre les juifs rabbanistes (imprimés dans l'édit. de 1835), et paraît être l'auteur d'un traité de logique dont il existe quelques manuscrits. Son arrière-petit-fils, Moïse, fils d'Elie Beschitzi, quoique mort à dix-huit ans (1572), avait écrit plusieurs ouvrages importants, dont la plupart périrent dans un incendie du vivant de l'auteur; ce ne fut pas le cas du *Mate Elohim* (bâton de Dieu), dans lequel il défendait les principes des caraïtes contre les rabbanistes, et dont on a publié un fragment dans le *Dod Mardechai* (Hamb., 1714; Vienne, 1830). — Sources : Wolf, *Notitia Caræorum* (*Dod Mardechai*), p. 63, 93 et 146; Wolf, *Bibliotheca Hebr.*, t. I et III, n°s 237 et 1519; De Rossi, *Dizion. d. autori Ebr.*; Fürst, *Biblioth. judaica*, I, p. 114; Fürst, *Gesch. des Karæerthums von* 900 *bis* 1575 (Leipz., 1865), p. 304-322. A. Bernus.

BESOLD (Christophe) [1577-1638], jurisconsulte et apostat célèbre, professa le droit à Tubingue. Accablé par les malheurs du temps et l'ennui des discussions théologiques, séduit par le mysticisme doucereux et la poésie du culte catholique, il abjura le protestantisme en 1634, au moment où les troupes de Wallenstein occupèrent la Souabe. Dans une série d'écrits (*Prodromus vindiciarum eccles. Wirtemb.*, 1636, in-4°; *Documenta rediviva monaster. Wirtemb.*, 1536, in-4°, etc.), il

chercha à prouver que les couvents wurtembergeois, dont les biens avaient été appliqués par les ducs Ulrich et Christophe à l'entretien des églises et des écoles protestantes, étaient la propriété immédiate de l'empire et devaient en conséquence faire retour à l'Eglise catholique. Lorsque le duché fut évacué par les Autrichiens, Besold sollicita et obtint une place de professeur en droit à Ingolstadt, mais il mourut l'année suivante. Son exemple n'eut guère d'imitateurs, comme les jésuites l'avaient espéré : seuls, trois étudiants en droit de Tubingue se convertirent à l'Eglise romaine (voy. Fischlin, *Memor. theol. wirtemb. suppl.*).

BESSARION (Jean ou Basile), de Trébizonde, né en 1395, fut un de ces savants distingués qui, après la chute de Constantinople, transportèrent en Occident les monuments de la littérature grecque. Il eut pour maître Gemistos Pletho, à qui il doit son enthousiasme pour Platon. En 1410 il se transporta à Constantinople et, probablement en 1423, il entra dans l'ordre des basiliens. Elu archevêque de Nicée, il accompagna en 1437 Jean VII Paléologue au concile de Florence (1439), convoqué pour la réunion des deux Eglises. Dans ce concile il se distingua par son éloquence et par son ardeur à poursuivre la réconciliation projetée. Après le concile il passa à l'Eglise catholique. Il ne nous appartient pas de juger ici les raisons qui le déterminèrent à cet acte. Toutefois, à quelque point de vue qu'on se place, il paraît bien difficile d'admettre que les motifs qui le dirigèrent en cette circonstance aient été complétement désintéressés (voir l'article de Hase sur Bessarion dans l'*Encyclop. von Ersch u. Gruber*). Quoi qu'il en soit, il ne cessa pas d'aimer sa patrie et de travailler avec une ardeur infatigable au progrès des lettres grecques. Sa maison fut toujours le rendez-vous des savants les plus distingués de la Grèce et de l'Italie. Il fut créé cardinal-prêtre par le pape Eugène IV ; Nicolas V l'éleva à la dignité de cardinal-évêque du titre de Sainte-Sabine et d'archevêque de Siponto, et sous le pape Pie II il reçut le titre de patriarche de Constantinople (1463) et il fut envoyé comme légat à Bologne, où il resta de l'an 1451 à 1455. Après la chute de Constantinople il parcourut l'Allemagne et la France ; il alla jusqu'à Vienne pour susciter une croisade contre les Turcs, et il fut le protecteur de tous ses compatriotes exilés. Quatre fois il fut revêtu de la dignité de légat et deux fois il fut sur le point d'être élu pape comme successeur de Nicolas V et de Paul II ; mais il échoua par les intrigues de ses adversaires. En revenant d'un voyage en France il mourut à Ravenne le 19 novembre 1472. Sa riche bibliothèque, contenant 600 manuscrits grecs précieux, fut léguée par lui au sénat de Venise. Il travailla beaucoup pour le développement des lettres. Attaché à la philosophie de Platon, il prit sa défense contre George de Trébizonde et publia sur ce sujet à Rome, en 1469, un ouvrage intitulé *Contra calumniatorem Platonis*. Il a laissé aussi quelques ouvrages théologiques ; son *Traité sur le sacrement de l'Eucharistie* a été inséré dans la *Bibliothèque des Pères ;* d'autres ont été recueillis dans les *Actes du concile de Florence* du P. Labbe et du P. Hardouin (voy. *De vita et rebus gestis Bessarionis cardinalis Nicæni Commentarius,*

Romæ, 1777; Trithême et Bellarmin, *De Script. eccles.*; Auberi, *Histoire des Cardinaux*). I. MOSHAKIS.

BETHABARA est, d'après le texte reçu depuis Origène, le nom d'un endroit sur le Jourdain, où Jean baptisait (Jean I, 28). Mais les plus anciens manuscrits portent Béthanie. Origène ne trouvant pas sur les bords du Jourdain d'endroit du nom de Béthanie, s'est décidé pour la leçon aujourd'hui reçue : tous les Pères l'ont suivi. Il faut en distinguer un autre endroit nommé Bethbara (Jug. VII, 24), qui était situé sur la rive droite et non, comme Bethabara, sur la rive gauche du Jourdain, au-dessous de Bethsan.

BÉTHANIE, village situé à gauche de la route qui va de Jérusalem à Jéricho, à 40 minutes de Jérusalem (15 stad., Jean XI, 18). Il n'est cité nulle part dans l'Ancien Testament. C'est là qu'habitaient Lazare et ses sœurs (Jean XI, 1 ; comp. Matth. XXI, 17 ; XXVI, 6 et les pass. parallèles). Jésus s'y retirait le soir, pendant son séjour à Jérusalem. D'après le Talmud, il y avait à Béthanie des réservoirs où ceux qui étaient souillés se lavaient avant d'entrer à Jérusalem. Peut-être cette tradition doit-elle sa naissance aux récits bibliques. L'étymologie est incertaine. La version rabbinique, *Beth-hinê*, « la maison des dattes, » quoique s'écartant de la prononciation grecque, semble la plus probable. De très-bonne heure, les chrétiens l'ont appelée *Lazarium*, d'où les Arabes ont forgé le nom d'*el Azriyeh*, qui a entièrement prévalu. Aujourd'hui Béthanie est un méchant village arabe ; pourtant on y voit çà et là de grandes pierres qui doivent provenir d'anciennes constructions. On y montre le château de Lazare, les maisons de Marthe et Marie que la tradition a tantôt réunies, tantôt séparées, la maison de Simon le Lépreux et le tombeau de Lazare. La tradition relative à ce dernier, quoique fort ancienne (elle remonte au quatrième siècle), manque de fondement. — Voyez Tobler, *Topogr. v. Jerus.*, II, p. 422-464.

BÉTHEL, le plus ancien et pendant longtemps le premier sanctuaire des Hébreux. Son nom signifie « maison de Dieu » ; toutefois il faut entendre par là non pas un temple, mais une de ces pierres sacrées dans lesquelles la divinité était censée habiter, comme en possédaient la plupart des endroits où se rendaient des oracles. L'histoire de l'échelle de Jacob fait bien comprendre la vraie nature de ce culte. La Genèse rapporte la création de Béthel tantôt à Abraham (XII, 8 ; XIII, 2), tantôt à Jacob (XXVIII, 19 ; XXXV, 6). D'après Gen. XXVIII, 19, la ville s'appelait primitivement Luz ; il se pourrait toutefois que ce fût là son nom profane à côté du nom sacré ; dans le livre de Josué (VIII, 17 ; XII, 16), le nom de Béthel se trouve de même associé, d'une façon assez insolite, à celui d'Aï. De tout temps, Béthel eut son autel et son *Bâma*, il posséda même l'arche, et fut un centre prophétique jusque sous les rois d'Israël (Jug. XX, 18 ; 1 Sam. VII, 16 ; X, 3 ; 2 R. II, 3). Mais, à partir du schisme, Béthel revêtit un caractère d'opposition religieuse et politique à Jérusalem ; « on n'y adorait pas Jéhovah. » Jéroboam y érigea un veau d'or et y institua une fête solennelle au 15e jour du 8e mois (1 R. XII et XIII). Dès lors, son culte fut considéré comme idolâtre et poursuivi par les prophètes,

surtout par Amos et par Osée (comp. Jér. XLVIII, 13), jamais pourtant à l'égal du culte de Baal ; Jéhu ne l'abolit pas, et il fut continué même pendant la captivité des dix tribus par des prêtres qu'avait renvoyés à cet effet le roi d'Assyrie, à côté d'autres cultes païens (2 R. XVII) — Josias y mit fin, et réunit Béthel au royaume de Juda. Jusqu'alors, et sauf une conquête passagère d'Abia, sur la fin du règne de Jéroboam II (2 Chron. XIII, 19), Béthel avait toujours appartenu à la maison de Joseph. La répartition du pays dans le livre de Josué indique de la part des Benjamites des prétentions sur Béthel qui semblent n'avoir existé réellement qu'au retour de la captivité (Esdr. II, 28 ; Néh. VII, 38 ; XI, 31). Pendant les guerres des Machabées Béthel fut pris et fortifié par Bacchides le Syrien ; plus tard, Vespasien s'en empara. On n'a jamais eu de doutes sur l'identité de Béthel avec *Beïtin*. Les ruines qui sont assez importantes, les substructions, la tour et le réservoir, doivent dater du moyen âge. Le village ne compte que 400 habitants ; il est sur le penchant sud d'une colline située entre deux vallées verdoyantes. Distance de Jérusalem, 4 heures 1/2 ; d'après Eusèbe, 12 milles romains. PH. BERGER.

BÉTHESDA, d'après Jean V, 2, un des étangs de Jérusalem, situé près de la Porte des Troupeaux et dont les eaux avaient certaines vertus curatives. Il était entouré de cinq portiques où les malades se tenaient, en attendant le mouvement des eaux. On l'a placé successivement de tous les côtés de Jérusalem. Mais il semble résulter des passages de Néhémie (III, 1, 32 ; XII, 39), où cette porte est mentionnée, qu'elle devait se trouver au nord de la ville. Plus généralement, on identifie la Porte des Troupeaux avec la Porte Saint-Etienne qui forme l'angle nord-est de l'enceinte sacrée (*Haram-el-Schériff*), et l'étang de Béthesda avec le grand bassin, qui longe la mer du côté du nord. Ce bassin, long de 110 mètres et large de 40, et situé 21 mètres plus bas que le niveau du temple, est aujourd'hui à peu près comblé. Il devait jadis s'étendre encore davantage ; à l'ouest, deux grandes voûtes pénètrent à une distance d'au moins 30 mètres sous les maisons ; du côté opposé, à l'angle sud-est se trouvait une tour qui servait à régler le niveau des eaux ; le trop-plein s'écoulait dans la vallée du Cédron. Les dimensions mêmes de ce réservoir permettent difficilement d'y voir une source thermale. Peut-être faut-il chercher Béthesda dans un bassin plus petit situé un peu plus au nord, contre l'église Sainte-Anne, la *piscina interior* des anciens, que l'on appelait à l'époque des croisades « l'Etang des Troupeaux » pour le distinguer du Birket Israïl. Aujourd'hui, cette identification peut être considérée comme certaine. Le réservoir de Béthesda avait conservé sa vertu après la prise de Jérusalem. C'est ce que prouve un ex-voto curatif, trouvé dans l'église Sainte-Anne, et publié par M. Waddington sur l'indication de M. Clermont-Ganneau. Cet ex-voto porte une inscription grecque, de la fin du premier ou plutôt du commencement du second siècle, surmontée d'un pied ; la donatrice s'appelait Pompeia Lucilia. Il n'y a pas, contrairement à l'usage, de nom de divinité, ce qui semble indiquer une sorte de souvenir de la religion juive. Le bassin était encore plein d'eau à l'épo-

que de la visite du Pèlerin de Bordeaux (333 ap. J.-C.), qui dit que l'eau est trouble et rougeâtre. C'est sans doute encore lui que l'*Itinéraire* d'Antonin (au sixième siècle) désigne comme la *piscina natatoria* où il se faisait de nombreuses guérisons; peut-être enfin faut-il le reconnaître dans l'ὕδωρ λουκιλλιανῶν dont il est parlé dans la vie de saint Sabas (c. 67), également écrite au sixième siècle. S'il en était ainsi, on pourrait supposer que cette Lucilia était une personne considérable qui avait restauré les portiques ruinés pendant le siége, peut-être la fille de Lucilius Bassus qui gouverna la Palestine après la prise de Jérusalem. Le nom de Béthesda est très-douteux. Dans le Cod. Sinaït. on lit en place *Bethzatha*, et on trouve dans les différents manuscrits et auteurs anciens de nombreuses variantes, telles que Βελζεθα, *Belzatha*, *Betzeta*. Il est probable que ce nom est le même que celui de la colline septentrionale de Jérusalem, qui est appelée par Josèphe *Bezetha*. — Voyez : Robinson, II, p. 137, note; Tobler, *Denkbl.*, p. 58 ss.; Waddington, *Ac. des Inscr.*, C. R., 1868, p. 333 ss.

PH. BERGER.

BETHHORON [Betkhôrôn hâ'elion, Betkhôrôn hattakhtôn, « Haut Bethhoron » et « Bas Bethhoron, » aujourd'hui *Beit Ur el-fôkha* et *Beit Ur et tachta*], sur la route qui allait de Jérusalem à la mer en passant par Gabaon, à l'entrée de la gorge profonde qui rejoint la montagne à la plaine des Philistins, d'où son nom de Bethhoron, « la Maison Creuse. » La route de Bethhoron a été peu à peu remplacée par celle qui va de Jérusalem à Joppé en passant par Ramleh et Nicopolis, mais les localités n'ont pas changé d'aspect. Les deux Beit Ur sont séparés par une vallée assez large qui rejoint le Wadi Saleiman. Beit Ur et-tachta est sur une colline peu élevée, au pied du plateau que couronne Beit Ur el-fôkha, à 200 mètres environ plus bas (460 et 640). Pour atteindre le second il faut gravir un défilé étroit et pavé de grandes dalles polies. La situation de Bethhoron lui donnait une grande importance. La tradition (1 Chron. VII, 24) en fait remonter la fondation à Seéra, fille d'Ephraïm. D'après le livre des Rois (1 R. IX, 17) et les Chroniques (2 Chron. VIII, 5), les deux villes furent construites et fortifiées par Salomon. La gorge qui mène de l'une à l'autre est restée célèbre dans l'histoire des guerres d'Israël. C'est par là que Josué poursuivit les Amorrhéens (Jos. X, 10 ss.) et que les Philistins montèrent pour attaquer Saül (1 Sam. XIII, 18). Judas Machabée y livra deux batailles (1 Mac. III, 15 ss.; VII, 39 ss.); et l'armée de Cestius Gallus y fut enfermée par les Juifs et presque anéantie (Jos., *Bell. Jud.*, II, 19, 8). — Voyez Robinson, III, p. 58 ss. PH. BERGER.

BETHLÉHEM [Bêt-lekhem, LXX Βηθλεέμ, Jos. Βηθλέεμα, « maison du pain »], lieu de naissance de Jésus, d'après Matthieu, Luc et la tradition universellement reçue dans l'Eglise (cf. Jean VII, 41-42). Bethléhem appartenait à la tribu de Juda; on l'appelait Bethléhem de Juda, pour le distinguer d'un autre Bethléhem situé sur le territoire de Zabulon (Jos. XIX, 15). Son nom primitif paraît avoir été Ephrath qui est longtemps resté dans l'usage, comme adjectif (Gen. XXXVI, 19; Ruth I, 2; Michée V, 1); il se pourrait toutefois que ce dernier ait

toujours désigné un canton plutôt qu'un endroit; d'après les généalogies des Chroniques (1 Chron. II, 19; IV, 4), Bethléhem était petit-fils d'Ephrath, femme de Caleb. La signification des deux noms est à peu près la même (Ephrath — fertilité). Bethléhem ne figure pas parmi les villes de Juda qui sont énumérées Josué XV (texte hébreu); il est vrai que dans les LXX on l'y retrouve à la suite du v. 59, ainsi que les noms de dix autres villes qui manquent également dans le texte massorétique; mais son antiquité nous est attestée par l'histoire de la mort de Rachel et par différents passages du livre des Juges. Toutefois, il est surtout devenu célèbre comme berceau de la famille de David. Le livre de Ruth était destiné à établir cette descendance. Bethléhem était aussi la patrie des fils de Tserujah, fille d'Isaï, ainsi que d'Elhanan, fils de Dodo, un des preux de David et peut-être un de ses parents (2 Sam. XXI, 15-22; comp. XXIII, 9-18, 24), et devint le théâtre de plus d'un de leurs exploits. C'est enfin là que David fut oint. Aussi les espérances messianiques se sont-elles attachées de bonne heure à Bethléhem, bien que ce fût un endroit de peu d'importance (il avait pourtant été fortifié par Roboam, 2 Chron. XI, 6; comp. Jér. XLI, 17). La tradition juive est restée fidèle à cette croyance (Reland, p. 644). D'après le récit biblique, Jésus y naquit dans un caravansérail, et Marie l'emmaillotta et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas de place pour eux à l'hôtellerie. La tradition, que l'on trouve déjà formée au deuxième siècle, chez Justin Martyr, a placé le lieu de naissance de Jésus dans une grotte qui est à l'ouest de la ville. Constantin fit construire sur cet emplacement, en 330, une belle basilique, celle, d'après M. de Vogüé, que l'on voit encore aujourd'hui. En 1010 elle échappa par miracle, suivant les chroniqueurs, à la destruction, lors de l'invasion des musulmans. En 1101, au jour de Noël, Baudouin y fut couronné roi, et en 1110 Bethléhem fut transformé en évêché. A partir de ce moment et pendant tout le cours du moyen-âge, on peut suivre presque année par année le sort de la basilique et les embellissements que les différents princes chrétiens y ont apportés. En 1672, les Grecs réussirent à s'en rendre maîtres; mais dans ces dernières années, grâce à l'intervention de Napoléon III, les Latins ont de nouveau pu y rentrer. Bethléhem, son église et sa crypte ont été décrits par presque tous les voyageurs. PH. BERGER.

BETHLÉHEM, le plus petit des évêchés de France. En voici l'origine : En 1168, un comte de Nevers, mourant en Terre-Sainte, fit don à l'évêque de Bethléhem, pour s'y retirer en cas de besoin, de l'hôpital de Pantenor, à Clamecy, et bientôt, chassé par les infidèles, l'évêque dut transférer le siége de Bethléhem-Ephrata dans la petite chapelle de l'hospice, qui prit le nom de Notre-Dame-de-Bethléhem. Dès lors, et jusqu'à la Révolution, il y eut à Pantenor un évêché dont un hôpital formait tout le diocèse et dont le titulaire, nommé par les ducs de Nevers, relevait directement du pape. L'évêque de Bethléhem, qui n'avait pas mille livres de revenu, vivait d'expédients. Aujourd'hui la cathédrale de Bethléhem est une auberge.

BETHLÉHÉMITES, nom de deux ordres religieux dont le premier,

disparu aujourd'hui, s'établit en 1257 à Cambridge. Les moines étaient vêtus comme les dominicains et portaient sur la poitrine une étoile rouge, en mémoire de l'étoile qui guida les mages. Le second fut fondé dans les îles Canaries, en 1655, par Pierre de Bethencourt, gentilhomme français, rattaché à l'ordre des franciscains. Il devait se vouer au service des malades dans les hôpitaux. Approuvé par Innocent XI en 1687, cet ordre reçut de nouveaux priviléges sous Clément XI en 1707. Les religieux sont soumis à la règle des augustins, et portent au cou une médaille représentant la naissance de Jésus-Christ à Bethléhem. Le siége de l'ordre est à Guatémala; il compte une quarantaine de maisons, répandues principalement dans les îles Canaries (voy. Gaet. Moroni, *Diction.*, V, p. 196 ss.).

BETHPHAGÉ, « la Maison des Figues, » était située sur le mont des Oliviers, tout près de Jérusalem (Matth. XXI, 1) et à côté de Béthanie (Marc XI, 1; Luc XIX, 29). On discute pour savoir lequel des deux endroits était plus rapproché de Jérusalem. Il semble résulter du premier de ces passages que Bethphagé était aux portes mêmes de la ville, au haut de la descente qui y conduit et sur le côté de la route. C'est là que la place la tradition. On ne retrouve du reste actuellement aucune trace ni du nom ni de l'endroit.

BETHSABÉE, fille d'Ammiel et femme d'Urie l'Héthéen. Voyez *David*.

BETHSAIDE, « Pêcherie, » bourg de Galilée situé sur les bords du lac de Génésareth, non loin de Capernaüm (Marc VI, 45, 53; Jean VI, 17, 24 ss.), patrie de Pierre (Jean I, 44 ss.; XII, 21), Jésus y fit de nombreux séjours. Le nom de Bethsaïde est attaché au souvenir de la multiplication des pains. Ce miracle nous a été transmis par six rédactions différentes : deux dans Matthieu (XIV, 13-21; XV, 29-39), deux dans Marc (VI, 30-44; VIII, 1-10), une dans Luc (IX, 10-17), et une dans Jean (VI, 1-14). Il résulte de ces différents récits que Jésus fit ce miracle à l'est ou au nord du lac, sur le territoire de Philippe le tétrarque, et que c'est à Bethsaïde en Galilée qu'il aborda lorsqu'il eut apaisé la tempête, après avoir congédié le peuple. Seul Luc raconte que la multiplication des pains eut lieu dans un endroit solitaire où Jésus s'était retiré, près d'une ville appelée Bethsaïde. C'est à ce dernier endroit que semble aussi se rapporter la guérison de l'aveugle qui est racontée Marc VIII, 22-23. On est naturellement porté à voir dans la mention d'une seconde ville nommée Bethsaïde en dehors de la Galilée le résultat d'une confusion. Pourtant, quelque étrange que cela paraisse, il n'est pas impossible qu'il y ait eu deux Bethsaïde; Josèphe semble faire la même distinction, mais les passages où il touche à ce sujet sont très-obscurs pour nous. En tous cas, si cette seconde ville a jamais existé, nous ne croyons pas qu'il soit possible de l'identifier, comme on le fait le plus souvent, avec la célèbre ville de Julias, située au nord du lac, à l'endroit où il reçoit le Jourdain. Josèphe lui-même distingue Julias, auparavant Betharamphtha, de Bethsaïde qui avait également reçu le nom de Julia (voyez Josèphe, *Ant.*,

XVIII, 2, 1 ; 4, 6 ; *Bell. Jud.*, II, 9, 1 ; III, 10, 7). L'emplacement de Bethsaïde de Galilée est très-mal connu. On l'a placé tantôt près du nord du lac, à *el-Tâbigah*, belle source qui est environ à 35 minutes de *Tell-Hûm*, emplacement présumé de Capernaüm ; tantôt plus au sud, à *Khan-Minyeh*, « le petit port. » Les lieux, dans ce dernier endroit, se prêteraient fort bien aux circonstances des récits bibliques. C'est dans la même contrée, mais plus au sud encore, qu'il faut chercher les territoires de Magada et Dalmanuta, d'ailleurs inconnus, qui ont si fort tourmenté les exégètes. Peut-être, du reste, peut-on limiter la difficulté. M. Renan pense en effet qu'il ne s'agit que d'un seul et même endroit, Magada, défiguré par la plume d'écrivains qui ne le connaissaient pas. — Voyez : Robinson, *Pal.*, III, p. 288-294, et *Lat. bibl. res.*, p. 344.

PH. BERGER.

BETHSAMÉS, Beit-Chemech, « Maison du Soleil », aussi appelée 'Ir Chemech, « Ville du Soleil » (Jos. XIX, 41), et peut-être identique avec Har-Kheres, « la Montagne du Soleil » (Jug. I, 35). Ville sacerdotale située près de Kiriat-Jeharim, à la limite de la plaine des Philistins et de la montagne de Juda. Beth-Chemech était sur la route d'Ekron ; elle fut le théâtre de la rencontre entre Joas, roi d'Israël, et Amazia, roi de Juda, où ce dernier fut fait prisonnier (2 R. XIV, 11 ss. ; 2 Chr. XXV, 21 ss.). Sous Achaz, les Philistins s'en emparèrent (*ibid.*, XXVIII, 18). D'après le livre de Samuel, il y avait là « une grande pierre » sur laquelle on déposa l'arche de Jéhova, lorsque les Philistins l'eurent renvoyée. Cette pierre, qui était un monument religieux, et sans doute solaire, resta longtemps debout (1 Sam. VI, 10-18, où il faut corriger au v. 18 : *ve 'êd 'eben haggedôlâh*, « ce dont témoigne la grande pierre »). Aujourd'hui *Ain-Schems*, « la Source du Soleil » (Robinson, III, p. 17 ss.). Deux autres villes portaient le même nom : l'un était dans la tribu d'Issachar (Jos. XIX, 22), l'autre était phénicienne ; elle est citée deux fois (Jos. XIX, 38 ; Jug. I, 33) et toujours à côté de *Beth-Anath ;* le livre de Josué la met au nombre des villes fortes de Nephtali, mais il est dit dans le livre des Juges que les Hébreux ne purent s'en emparer. Jérôme (Onom., s. v. *Bethsamis*) dit à son sujet : « *in quâ cultores pristini manserunt.* »

BETHSAN [Beit-Che'ân, LXX : Βαιθσάν, Jos. : Βήθσαια, *Beisân*, Etym. incert., « lieu de sûreté ? »] était située sur le territoire de Manassé (Jos. XVII, 11), et commandait l'entrée de la vallée de Jizréel du côté du Jourdain. Elle resta entre les mains des Cananéens jusqu'à l'époque de David. C'est à sa muraille que fut pendu le corps de Saül (1 Sam. XXXI, 10 ; comp. Jug. I, 27 ss.). Sous le règne de Salomon (1 Rois IV, 12), le territoire de Bethsan formait une des douze intendances du royaume, mais c'est la seule fois qu'on voit figurer son nom parmi ceux des villes d'Israël. Les Grecs l'appelèrent *Nysa*, en l'honneur de Bacchus (*Dionysos* ?). Mais elle porte plus généralement le nom de *Scythopolis ;* on admet qu'elle reçut ce nom lors de l'invasion des Scythes mentionnée par Hérodote ; peut-être aussi vient-il d'un endroit appelé *Succoth* qui était en face, sur la rive gauche du Jourdain (Burckhardt, II, 595). Scythopolis faisait partie de la Décapole ; c'est par

là que Pompée pénétra en Judée; plus tard elle fut reconstruite et fortifiée par Gabinius. A l'époque chrétienne, elle devint le siége d'un évêché, et fut le lieu de naissance du gnostique Basilide et de saint Cyrille; enfin, elle fut prise et incendiée par Saladin. Lors des croisades, on la connaissait sous ses deux noms; aujourd'hui, c'est l'ancien qui a prévalu. Beisân est située sur le *Tell-Beisân*, au nord du Djalûd, à l'endroit où il se jette dans le Jourdain; elle domine d'une hauteur de 100 mètres la vallée qui montait vers Jizréel et donnait ainsi accès dans la plaine du Kishon. La ville était anciennement beaucoup plus étendue que le village actuel; on y voit les ruines de temples en basalte, sauf les colonnes, celles d'un théâtre ainsi que des murailles qui couronnaient la hauteur. — Socin, *Pal.*, p. 352.

BETHSUR, « la Roche, » aujourd'hui Beit-Sûr, « ville de la Montagne de Juda » (Jos. XV, 58; 1 Chr. II, 45), sur la route de Jérusalem à Hébron. Tour ancienne, ruines. Fortifiée par Roboam (2 Chr. XI, 7; comp. Néh. III, 16), elle est surtout devenue célèbre à l'époque des guerres d'indépendance. Judas Machabée releva ses murailles après avoir battu Lysias; mais elle fut reprise par Antiochus Eupator, et resta aux mains des Syriens, jusqu'à ce que Simon s'en emparât de nouveau (1 Mac. IV, VI, IX, XI, XIV, *passim*). Le deuxième livre des Machabées la mentionne également, mais ses renseignements sont sujets à caution. Josèphe (*Ant.*, XIII, 5, 6) l'appelle la première place forte de Judée. C'est près de là que, d'après une tradition déjà connue d'Eusèbe et de saint Jérôme, l'eunuque de la reine d'Ethiopie fut baptisé par Philippe.

BÉTHULIE, nom, dans le livre de Judith, d'une ville qui devait être située sur la montagne d'Ephraïm, au sud de la vallée de Jizréel et non loin de Dothaïn. On ne le rencontre jamais en hébreu. Dans ce livre, Béthulie est le centre de l'action, et, à ce titre, elle est minutieusement décrite; néanmoins, on n'a pas réussi à l'identifier jusqu'à présent. En général, on admet que ce nom répond à un endroit réel; mais le caractère romanesque de l'histoire de Judith et ses nombreuses inexactitudes font qu'on se demande si le nom de Béthulie n'est pas, lui aussi, de pure invention; sa forme réelle, *Bethilua*, « Maison de Dieu (?) », se prêterait assez à une semblable explication.

BEVERIDGE (Guillaume), évêque anglican de Saint-Asaph, naquit en 1638 à Barrow, dans le comté de Leicester; il fit à l'université de Cambridge des études distinguées et publia de bonne heure un traité sur les langues orientales qui porte ce titre : *De linguarum orientalium Præstantia et Usu, cum Grammatica syriaca.* Après avoir été revêtu successivement de différentes dignités ecclésiastiques, il fut appelé en 1704, par la reine Anne, à l'évêché de Saint-Asaph; la mort ne tarda pas à l'enlever à ce poste éminent, le 5 mars 1708. Beveridge n'était pas un novateur; il défendit avec ardeur l'ancienne version rimée des *Psaumes à l'usage de l'Eglise anglicane*, qui était plus que surannée, et il se prévalut parfois du mot de Tertullien : *Credo quia ineptum*, pour expliquer son adhésion à tel ou tel dogme. On a publié de lui

après sa mort, douze volumes de *Sermons*, qui n'ont rien de bien extraordinaire au point de vue de la profondeur des idées.

BÈZE (Théodore de), l'ami, le collègue, le successeur et le plus illustre des disciples de Calvin, né à Vézelay en Bourgogne, le 24 juin 1519, et mort à Genève, le 13 octobre 1605. — I. L'homme d'action, si puissant sur son siècle, si redoutable pour ses adversaires qu'il fut honoré de leurs plus grossières injures, eut en Théodore de Bèze une préparation merveilleuse. Sa famille d'abord ; elle était noble, généreuse, haut placée dans l'estime de tous par l'éclat des vertus et des services rendus. Son père, Pierre de Bèze, était bailli de Vézelay; sa mère, Marie Bourdelot, femme supérieure, intelligente, était l'objet, dans la contrée de l'universelle affection ; son protecteur, son oncle Nicolas de Bèze, était membre du parlement de Paris, et se chargea de son éducation. Son enfance fut délicate, traversée par des maladies et des accidents cruels; à cinq ans, il était à peine hors du berceau. Mais ce furent là ses seules entraves. Les embarras matériels furent écartés de son chemin, ce qui n'arrive pas pour tous les réformateurs. Il eut de très-gros revenus, d'abord de la part de son oncle, le conseiller, puis du fait d'un autre oncle, abbé de Froidmont, qui l'avait pris en amitié et lui légua son abbaye avec quinze mille livres de rentes; enfin deux autres bons bénéfices dont on l'avait pourvu; ajoutez qu'à la mort de son frère aîné sa fortune devint bien plus considérable encore. Nous trouvons ces détails intimes dans l'autobiographie de Bèze; c'est une lettre toute de cœur et de vérité, adressée à son maître Wolmar et qui précède sa *Confessio christiana*, placée en tête de ses traités théologiques. Les deux sources principales pour la vie de Bèze, sont l'Epître à Wolmar et sa Biographie écrite par son ami, le pasteur Antoine de La Faye, *De vita et obitu clarissimi viri Theodori Bezæ Vezelii*, Gen., 1606. En même temps que sa famille, la nature avait été généreuse pour lui et l'avait orné des plus beaux dons. Voici son portrait, tracé par un de ses plus cruels ennemis, le P. Maimbourg : « Il était bien fait, de belle taille, ayant le visage agréable, l'air fin et délicat, et toutes les manières d'un homme du monde, qui le faisaient estimer des grands et surtout des dames, auxquelles il prenait grand soin de ne pas déplaire. Pour l'esprit, on ne peut nier qu'il ne l'eût très-beau, vif, aisé, subtil, enjoué et poli, ayant pris peine de le cultiver par l'étude des belles-lettres et particulièrement de la poésie, où il excellait en français et en latin, sachant avec cela un peu de philosophie et de droit qu'il avait appris aux écoles d'Orléans. » Son éducation, aussi bien que ses dons naturels et sa famille, contribua grandement à préparer Bèze au rôle éminent qu'il devait remplir. Cette éducation fut en quelque sorte universelle. Son maître fut le célèbre Melchior Wolmar, dont la science profonde, et dans tous les domaines, était appréciée de tous les grands esprits de l'époque. Wolmar avait étudié à Paris sous Lefèvre d'Etaples, avait appris le droit à Orléans et professé les belles-lettres dans cette ville. La reine de Navarre l'appela à Bourges pour y enseigner les langues anciennes, et il quitta la France, sous l'imminence des

persécutions violentes, en 1535, pour retourner en Allemagne, sa patrie. Ce grand humaniste était, comme tous les esprits éclairés, ouvert aux idées de réforme et il avait une adresse merveilleuse pour instruire la jeunesse. Th. de Bèze entra dans sa maison en 1528, et pendant sept ans il y fut traité comme un fils. Le maître et l'élève se prirent l'un pour l'autre d'une profonde et tendre affection. « Je serais le plus ingrat des hommes, dit-il dans sa fameuse épître, si je ne t'appelais pas mon père. » Ces bases de la haute culture posées, Bèze alla étudier le droit à Orléans, et prit ses licences en 1539. Humaniste avant tout, il préférait la lecture des poëtes anciens à l'étude, alors fort indigeste, mal présentée, de la jurisprudence; il excellait lui-même dans l'art de faire des vers en latin et en français, sa réputation était déjà considérable, il vivait à Orléans et à Paris au milieu des hommes les plus célèbres. Wolmar fut non pas seulement son père intellectuel, mais son père spirituel. « Le plus grand service que tu m'aies rendu est celui-ci : c'est que tu m'as abreuvé de la connaissance de la piété à la pure parole de Dieu comme à une source pure, *veræ pietatis cognitione, ex Dei verbo, tanquam limpidissima fonte petita tu me ista imbuisti.* » Ces impressions premières ne s'effaceront jamais. La piété est entrée dans ce cœur ardent. Sans doute, Bèze est jeté et emporté au milieu du tourbillon du monde, toutes les séductions et tous les entraînements le sollicitent, il n'a souvent pas la force de résister, il écrit les *Juvenilia*, qui ont été le prétexte de tant de sottes déclamations; mais au fond de toute cette exubérance d'imagination et de ce désordre de sentiments, vit caché le germe de piété que ne peut étouffer une existence mondaine. Ce qu'on appelle la grande faute de sa jeunesse est, en définitive, un acte qui le relève par certains côtés. « Pour n'être pas dominé par les mauvaises passions, je me fiançai à une femme (Claudine Denosse, 1544), secrètement, il est vrai, en présence de deux amis; soit parce que je ne voulais pas donner de scandale aux autres, soit parce que je ne pouvais me passer de cet argent infernal, que je tenais des bénéfices ecclésiastiques. Je fis à cette femme la promesse formelle qu'après tous ces obstacles, je l'épouserai solennellement dans l'Eglise de Dieu, dans l'avenir le plus rapproché, et que je n'entrerai jamais dans les ordres papistes. J'ai tenu fidèlement ces deux promesses. » Mais Bèze avait bien encore d'autres tentations à vaincre; sa famille entière le suppliait de renoncer à la foi évangélique; on ne l'avait comblé de tant de bénéfices ecclésiastiques que pour l'enchaîner par ces richesses et ces redoutables bienfaits. La gloire l'appelait aussi, le sollicitait. Il fallait une conviction et un courage plus qu'ordinaires pour renoncer à de si douces et de si brillantes perspectives. « Mais mon Dieu miséricordieux me vint en aide, si bien que mes amis non-seulement étaient dans l'étonnement, mais la plupart me blâmaient et m'appelaient ironiquement le nouveau philosophe. » Le combat fut terrible, la crise pleine d'angoisses : « J'étais embourbé, dit-il, comme un char dans la vase. » C'est alors que, par une de ces manifestations redoutables, telles que nous en voyons dans la vie des grands serviteurs de Dieu, et dans lesquelles la conscience reconnaît un appel souverain, Bèze fut violemment arraché de son milieu de

perdition. La lutte prit fin. Dieu l'emporta. « Voici, Dieu me chercha alors par une cruelle maladie qui me terrassa. Après des tourments infinis du corps et de l'âme, le Seigneur eut pitié de son serviteur indigne, et il m'envoya la consolation, de sorte que je ne doutai plus de sa grâce miséricordieuse. En versant des torrents de larmes je me détestai moi-même. Aussitôt que je pus quitter ma couche, je brisai tous les liens qui m'avaient enchaîné jusque là, j'empaquetai mon petit avoir, et j'abandonnai patrie, parents, amis ensemble, pour suivre Christ et je me dirigeai avec mon épouse dans un exil volontaire. » Cet héroïsme de la foi, si simplement exposé en ces loyales paroles, a forcé au respect des critiques qui, comme Bayle, ne sont pas toujours tendres pour le réformateur. « La force qu'il eut enfin de rompre cette ligature en est d'autant plus admirable, dit-il. » — Th. de Bèze arriva le 24 octobre 1548 à Genève, la cité hospitalière, le refuge béni, où vinrent s'abriter nos réformateurs et nos pères pendant les longs jours de persécution. Bèze entra aussitôt en relation avec Calvin. Le grand réformateur, de son profond regard, lut dans le cœur et dans la conscience du nouveau réfugié, et il pressentit dès ce moment les services immenses que Bèze pourrait rendre à la cause sainte. Un attrait secret le porta vers ce brillant jeune homme, qui avait quitté pour la vie austère un monde qui n'avait pour lui que des sourires et une Eglise qui n'avait pour lui que des faveurs. Une affection bien touchante et bien fidèle unit Calvin et Th. de Bèze. Th. de Bèze tint religieusement la promesse qu'il avait faite au sujet de son mariage. Son premier acte public d'adhésion à l'Eglise réformée fut précisément la consécration de son union solennelle. Pour pourvoir aux besoins de son existence, il était disposé, sur les conseils de Calvin, à établir une imprimerie et une librairie avec Crespin ; mais avant de prendre une résolution définitive, il voulut revoir et consulter son maître Wolmar, son père d'adoption. Il fit donc le voyage de Tubingue, et Melchior Wolmar fut bien heureux de cette visite de l'élève chéri (lettre de Wolmar à Calvin, 25 septembre 1549, *Calvini opera*, de Reuss et Cunitz, t. XIII, p. 413). Au retour de Tubingue à Genève, en passant par Lausanne, Bèze fit la connaissance de Viret et il fut nommé professeur de langue grecque à la nouvelle académie fondée dans cette ville. Il fut heureux de cet appel, mais il ne l'accepta qu'après avoir demandé à ses savants et pieux collègues, Merlin, François Hotman, François Bérauld, Mathurin Cordier, si la publication de ses vers de jeunesse, les *Juvenilia*, n'était pas un empêchement à son installation. Pendant dix ans environ il se consacra à sa tâche de professeur et contribua grandement au lustre de l'académie de Lausanne. En même temps, après ses leçons officielles, il rassemblait autour de lui ses compatriotes réfugiés, et, pour leur instruction et leur consolation, il leur expliquait le Nouveau Testament, et notamment l'épître aux Romains et les épîtres de saint Pierre. C'est dans cette période aussi que commencent pour le réformateur ces missions si importantes et si belles, qu'il accomplit avec tant de distinction, et auxquelles semblaient l'avoir prédestiné sa naissance, sa connaissance du monde, ses grandes manières, son élo-

quence persuasive, et surtout son amour ardent pour l'Evangile et pour l'Eglise persécutée. La première de ces missions fut, en faveur des vaudois persécutés, auprès des cantons évangéliques et des princes protestants de l'Allemagne. Bèze s'y montra peut-être, avec les intentions les meilleures de conciliation, trop habile négociateur. Pour s'attirer la faveur des princes luthériens, il présenta une confession de foi réformée en termes très-adoucis sur la sainte Cène et qui plut aux théologiens de la confession d'Augsbourg. Elle souleva au contraire dans le camp réformé une terrible tempête. Bèze fut sévèrement blâmé. Il tomba malade de cette malheureuse affaire. Aussitôt après, la persécution sévit à Paris même d'une manière plus particulièrement violente. Dans une maison de la rue Saint-Jacques, les fidèles, secrètement assemblés pour célébrer leur culte, ont été arrêtés, jetés en prison, mis à mort, au nombre d'environ 130. L'émotion est grande en Suisse et en Allemagne. Calvin presse ses amis d'aller en mission auprès des cantons suisses et des princes allemands pour que ces derniers interviennent auprès de Henri II. Th. de Bèze se met en route avec Jean de Budé, Farel et Gaspard Carmel. Pendant le temps nécessaire à cette mission, plusieurs malheureux prisonniers de l'affaire de la rue Saint-Jacques meurent sur le bûcher. L'intervention des cantons et des princes, arrivée tardivement, eut cependant encore quelques résultats (voy. la lettre des cantons évangéliques au roi de France dans les Archives de Bâle, *Bulletin de la Soc. du Protest. français*, t. XVII, p. 163). La réponse de Henri II est hautaine (*ibid.*, p. 166). Pendant ces voyages de mission, Bèze eut la satisfaction de se réconcilier avec Bullinger et la joie de faire la connaissance de Mélanchthon ; ces deux grands esprits se comprirent et s'aimèrent du premier coup. Au retour de ces voyages, Bèze quitta Lausanne. Calvin l'attira à Genève, et d'ailleurs la position n'était plus bonne à Lausanne, à cause des différends survenus entre le sénat de Berne et Pierre Viret au sujet de la discipline ecclésiastique. Bèze prit le parti de Viret, il se rangea du côté du calvinisme pur, et se trouva en désaccord avec le gouvernement. Bien des ecclésiastiques et des plus importants donnèrent en ce moment leur démission de pasteur et de professeur. Bèze quitta donc Lausanne pour Genève, emportant si bien l'estime et l'admiration publiques que toutes les fois qu'il y retournait, le conseil de la ville, pour lui faire honneur, se rendait au-devant de lui : témoignage éclatant du respect et de la reconnaissance de la ville entière pour le réformateur. — Th. de Bèze devint alors pasteur et professeur à Genève. Il illustra l'académie naissante dont il fut le premier recteur. Le 5 juin 1559, à la cathédrale de Saint-Pierre, il inaugura par un discours académique la nouvelle école de théologie, qui devait jeter un si vif éclat et qui donna aux Eglises de France leurs pasteurs et leurs martyrs. En dehors des nombreux professeurs attachés au gymnase nouvellement fondé aussi, il y avait cinq professeurs à l'académie : Antoine Chevalier pour l'hébreu, François Bérauld pour le grec, Jean Tagaut pour les belles-lettres et la philosophie ; Calvin et Bèze se partageaient la théologie. A partir de

1560, Th. de Bèze est vraiment l'âme du parti réformé en France. C'est à lui que sont confiées les missions difficiles et délicates, et nul ne pouvait s'en acquitter avec plus d'honneur. « Bèze parlait bien, dit Bayle, il savait le monde, il avait l'esprit présent et beaucoup d'érudition. » La situation était des plus graves pour le parti réformé. Les Guise s'étaient emparés du pouvoir, et il était de haute importance de rattacher solidement le roi de Navarre au parti protestant. C'est dans ce but que Bèze fut appelé, *cumque eo de rebus gravissimis communicaret, sed potissimum ut illius animo, si Deus aspirare dignaretur, veræ religionis gustum aliquem instillaret* (Ant. de La Faye). Ces conférences n'eurent peut-être pas le résultat immédiat et direct qui en était attendu, mais elles produisirent une impression considérable et mirent en relief les qualités éminentes du réformateur. Quelques mois après ces dons si rares devaient briller du plus vif éclat dans une mémorable assemblée : le colloque de Poissy s'ouvrit le 9 septembre 1561. Au moment de l'ouverture de cette assemblée, bien des symptômes paraissaient favorables. D'abord il y avait dans la meilleure partie du clergé des désirs très-sérieux de réforme, et certains évêques se sont exprimés avec plus de vigueur que Th. de Bèze lui-même sur le triste état de la doctrine et des mœurs, Montluc, de Valence, et Marillac, de Vienne. La reine-mère n'avait pas de conviction précise et pouvait, suivant les circonstances, se jeter dans les bras de tel ou tel parti : elle désirait le colloque et n'en discernait pas l'issue. Avant et après le colloque, Bèze prêchait à la cour et son éloquente et évangélique parole trouvait faveur. La veille du colloque, dans les préliminaires importants, le cardinal de Lorraine lui-même, après une discussion sur la Cène avec Th. de Bèze, paraissait ne pas insister sur la transsubstantiation et avait dit « que les théologiens auraient bien pu se passer de la mettre en avant et que pour sa part il n'était pas d'avis que pour cela les Eglises fussent divisées. » Enfin le chancelier L'Hospital dit ces bonnes paroles : « Le meilleur moyen de s'entendre est de procéder par humilité, en laissant les subtiles et curieuses disputes. Il n'est pas besoin de plusieurs livres, mais de bien comprendre la Parole de Dieu et de s'y conformer le plus qu'on pourra. N'estimez point ennemis ceux qu'on dit de la nouvelle religion, qui sont chrétiens comme vous et baptisés, et ne les condamnez point par préjugé. Recevez-les comme le père fait de ses enfants. » Sans doute d'autres symptômes, et profondément tristes, éclatèrent de divers côtés : la passion tyrannique de Rome, le fanatisme du roi d'Espagne, les audaces insolentes des Guise, l'orgueil blessé des prélats, les marques d'inégalité entre les deux parties dont l'une, la partie réformée, était traitée en accusée et comme citée à la barre d'un tribunal hautain. « Ce fait, étant les ministres au nombre de douze, avec vingt-deux députés des églises des provinces qui les assistaient, appelés et introduits par le duc de Guise, qui avait cette charge avec le sieur de La Ferté, capitaine des gardes, qui les conduisirent jusqu'aux barrières sur lesquelles étant appuyés têtes nues, Th. de Bèze, élu par tous les autres pour ce faire, parla à la manière qui s'ensuit : Sire, puisque

l'issue de toutes les entreprises, grandes et petites, dépend de l'assistance et faveur de notre Dieu, et principalement quand il est question de ce qui appartient à son service, et qui surpasse la capacité de nos entendements, nous espérons que Votre Majesté ne trouvera mauvais ni étrange, si nous commençons par l'invocation du nom d'icelui, le suppliant en cette façon : Seigneur Dieu, Père éternel et tout-puissant, nous reconnaissons et nous confessons devant ta sainte majesté que nous sommes pauvres et misérables pécheurs... » Cette prière, si belle et si touchante, que l'Église réformée a adoptée pour l'ouverture du service divin, fut écoutée avec émotion et respect, ainsi que l'éloquente harangue que Bèze prononça aussitôt. C'est une exposition très-forte, très-hardie et très-habile, des principes de la foi réformée. « Plût à Dieu, doit avoir dit le cardinal de Lorraine après cette séance, qu'il fût muet ou que nous fussions sourds. » Bèze énumère d'abord nettement les points communs aux deux Eglises : Dieu, Jésus-Christ, le Saint-Esprit, la rédemption, la vie éternelle. Puis, avec autant de fermeté que de convenance, il marque les différences qui séparent les deux Eglises : le fondement de la foi, qui ne peut être pour les réformés que l'Ecriture sainte ; la Cène et les sacrements, qui sont présentés sous le jour spiritualiste du calvinisme, mais en termes respectueux pour la transsubstantiation et pour la consubstantiation ; enfin le gouvernement de l'Eglise, à propos duquel il s'exprime plus vivement, « soit qu'on considère l'ordre tel qu'il est aujourd'hui dressé, soit qu'on regarde la vie et les mœurs. » Le discours se termine par une protestation de fidélité au roi et par la remise entre ses mains de la confession de foi des Eglises réformées. On a fait grand bruit dans l'histoire d'une interruption, à laquelle de Thou, Mézeray, plus tard Bossuet, ont donné de l'importance. D'après Bèze, l'incident fut très-petit et ne se comprend pas. On avait écouté « avec une singulière attention » jusqu'au moment où l'orateur dit que « le corps de Jésus-Christ était aussi loin du pain (dans la sainte Cène) que le haut des cieux est éloigné de la terre. » On murmura, on cria : *Blasphemavit*, on s'indigna, le vieux cardinal de Tournon surtout ; mais Bèze put continuer paisiblement jusqu'à la fin. D'autres séances eurent lieu, les unes officielles, les autres plus restreintes, mais l'intention arrêtée, la tactique suivie dès le discours de Th. de Bèze, ce fut d'ôter la parole à la Réforme. On répondit, le cardinal de Lorraine non sans habileté et sans talent, le cardinal de Tournon « en fort grande colère et comme fort troublé », et le général des jésuites Lainez avec une violence haineuse. Bèze parla de nouveau avec puissance, admirablement soutenu dans la troisième et dernière grande séance par Pierre Martyr. Mais la volonté expresse des prélats était que la foi nouvelle ne pût plus se produire publiquement. Ils traitèrent désormais les pasteurs comme des accusés, ils leur présentèrent à signer des confessions de foi, leur déclarant sans phrases que, s'ils refusaient, ils étaient exclus de l'Eglise et du pays. Tout accord était désormais impossible. En ce sens le colloque n'avait pas abouti. — Les progrès de la Réforme, sensibles partout, le furent en particulier à Paris où des assemblées considérables de plusieurs mil-

liers de personnes se réunissaient. Th. de Bèze, retenu en France par la reine-mère, y faisait souvent entendre son éloquente parole. Après le massacre de Vassy (1er mars 1562), comme en toutes les occasions solennelles, il fut chargé d'aller demander justice à la cour. Antoine de Bourbon, dont la défection était un fait accompli, osa parler avec violence en faveur de Guise. C'est à cette occasion que Bèze prononça ces prophétiques paroles : « Sire, c'est vraiment à l'Eglise de Dieu au nom de laquelle je parle d'endurer les coups et non pas d'en donner; mais aussi vous plaira-t-il vous souvenir que c'est une enclume qui a usé beaucoup de marteaux. » A partir de ce moment la guerre civile était inévitable. Le parti protestant se jeta entre les bras de Condé. Bèze déploya une intelligence et une ardeur extraordinaires pour la victoire de la cause, auprès des Eglises pour provoquer leur zèle, auprès des cantons évangéliques pour réclamer leur appui. Il assista même aux grandes batailles, il était à Dreux. « Oui, dit-il à son perfide accusateur Claude de Saintes, j'ai été au combat du commencement à la fin; j'y étais en manteau et non en armes, et personne ne me reprochera avec vérité ni la fuite, ni le meurtre de qui que ce soit. » Quant au principe même de la guerre civile : « Je n'ai point encore appris par la Parole de Dieu ni par les exemples de toute la vraie Eglise chrétienne depuis le commencement du monde, dit de Bèze, qu'il soit loisible aux sujets en bonne conscience d'extorquer de leur souverain magistrat l'exercice de la vraie religion par la voie des armes, mais qu'en tel cas il faut, en ne laissant de servir Dieu et le plus prudemment que le temps le pourra porter, combattre et vaincre par chrestienne patience, invincible sous la croix... » C'est ainsi, poursuit-il, que les Eglises françaises ont été « dressées et plantées au milieu des plus grands coups, à savoir par le seul glaive spirituel de la Parole de Dieu. » Rappelant les horreurs commises, le roi et la reine menacés par une faction étrangère, il dit que « c'est une calomnie par trop effrontée de bailler le nom d'émotions et de rébellion contre le roy et le repos public à une si juste et totalement nécessaire défensive contre tels et si horribles violateurs de tout droit divin et humain » (Mémoire de Th. de Bèze sur les guerres de religion, collection Tronchin, *Bull. du Protest. français*, t., XXI, p. 28). Et au milieu des agitations qui précédèrent la seconde guerre civile : « Nous n'approuverons jamais telles violences et confusions, dont l'issue ne saurait être que très-malheureuse. Je ne doute point que ne soyez de mesme advis et que votre désir ne soit que d'empescher mesme que confusion n'advienne plus grande. Mais pour vous dire ce que j'en pense, le mal est desjà tel et si avancé qu'il est incurable aux hommes » (*Lettre au prince de Portien*, de Genève, 14 d'août 1566, collection Tronchin, *Bulletin du Prot. français*, t. XXV, p. 315). Quant aux résultats des guerres civiles, voici en quels termes Bèze les apprécie : « Quant à la pauvre France, l'ire de Dieu brusle et consume toujours; il est vray que cependant il faict son œuvre vrayment merveilleuse devant les yeux mesmes de ses adversaires contraincts de le recongnoistre. Mais il y a apparence que d'un costé ce sera l'issue d'un Pharao, quant aux

persécutions, et quant à l'Eglise du Seigneur, qu'elle trouvera son désert en la France; mesmes si les guerres continuent qui ne faudront de transformer ce tant grand et opulent royaume en une Arabie la Déserte, et Dieu veuille qu'au bout se trouve quelque terre de Chanaan » (*Lettre à l'électeur Palatin*, de Genève, 4 juillet 1575, Bibl. de Genève, vol. 107. *Bulletin du Prot. français*, t. XVI, p. 271). — Bientôt après son retour à Genève, la mort de Calvin (1564) fut pour Bèze une grande douleur. Ses charges déjà bien lourdes en furent considérablement accrues. Il était le successeur naturel du grand réformateur, et malgré ses refus, ses collègues le conservèrent à la tête de l'Eglise jusqu'en 1580. Correspondance immense, direction de toutes les Eglises, participation à toutes les luttes de leur temps, composition de longue haleine, soucis et devoirs pastoraux, prédication et enseignement académique, Bèze suffit à tout. En 1568 il fit un voyage à Vézelay pour affaires de famille. En 1571 il retourna en France; appelé par Coligny et le prince de Béarn, il prit part aux synodes nationaux de La Rochelle et de Nîmes. Théodore de Bèze fut chargé de faire un rapport sur deux livres écrits par le sieur Cozani, de réfuter avec de la Roche-Chandieu et de Beaulieu les erreurs démocratiques de doctrine et de discipline contenues dans les livres de Ramus, Morelli et du Rozier, et enfin de faire réponse au nom du synode aux lettres des frères de Zurich et de leur faire part des décrets de Nîmes. Cette même année, 24 août 1572, eut lieu le massacre de la Saint-Barthélemy. Tous les malheureux qui échappèrent aux égorgeurs cherchèrent un refuge hors de la patrie. Théodore de Bèze leur prodigue consolations et secours, il provoque de tous côtés un généreux élan en faveur de si épouvantables misères, il supplie les chefs des Etats étrangers de faire bon accueil à ces coréligionnaires fugitifs, il fonde à Genève même un hospice destiné aux plus pauvres d'entre eux (voy. entre autres : *Lettre latine de Bèze*, *British museum*, *Bulletin du Prot. français*, onzième année, 1862, p. 25). — Il faut compter parmi les événements considérables qui exercèrent une influence sur la Réforme française l'abjuration de Henri IV. Le nom de Bèze a été mêlé à ces événements, et d'une façon fâcheuse, par des historiens contemporains, Schlosser et Vulliemin en particulier. Or l'œuvre de Bèze est ici excellente et sa mémoire demeure plus pure encore quand on examine son attitude et son action auprès du roi. Sans doute il l'aima toujours, même après son abjuration. Ce fut une des joies du vieux réformateur de pouvoir à l'Eluiset embrasser Henri IV qui, de passage en Savoie, l'avait mandé de Genève. Sans doute, lors de cette chute douloureuse, ni Bèze ni de La Faye, qui exerçait ses fonctions auprès du roi, ne procèdent par invectives : ils tiennent compte des circonstances, des séductions, des faiblesses comme aussi des espérances que l'avénement au trône de Henri IV devait réaliser pour la malheureuse Eglise. Bèze communique aux frères de Zurich le douloureux événement et la lettre de de La Faye qui le lui annonce le jour même, « à Saint-Denis, le 25 de juillet 1593, jour mémorable et lamentable à tous les gens de bien et craignant Dieu, » et Bèze écrit : « Au reste,

encore que la chute d'un prince d'ailleurs si éminent soit incontestablement pour tous les gens de bien et de religion une blessure d'autant plus cruelle qu'elle est plus grave et devait être moins attendue, il ne faut pas nous laisser émouvoir outre mesure. Et c'est notre devoir, à nous tous surtout qui avons mission de soutenir nos pères, de faire comprendre à tous que nous ne faisons dépendre notre espérance tout entière d'aucun homme, ni même des anges, en ayant trop vu d'infidèles » (Collection de Zurich, *Bulletin du Prot. français*, 1857, p. 27). Mais, bien que ce soit la note attristée et non indignée qui domine, Bèze avait fait noblement son devoir auprès du roi, il l'avait détourné de cet acte indigne par les raisons tirées de la conscience, et sa lettre entière, d'une éloquence si vraie et si haute, témoigne des sentiments évangéliques du réformateur. « Scachez donc, sire, qu'en tous vos affaires, il ne vous faut jamais regarder ny à vostre estat, ni à vostre propre personne, que Dieu et ce que vous lui devez ne vous vienne en pensée devant toutes choses sans exception quelconque pour rapporter à ce but vos délibérations et résolutions, autrement tout ce que vous bastirez sera sans vray fondement, et si vostre conseil vous mène par un autre chemin, croyez que vous estes très-mal conduict » (Lettre de juin 1593, Bibl. de Genève, *Bulletin du Prot. français*, 1853, p. 41). — Sans parler de missions plus particulièrement politiques, comme celle de 1574 auprès du prince Casimir, du Palatinat, en faveur de Condé qui s'occupait alors de rassembler une armée, ni de l'action très-directe qu'il eut dans les affaires de tout genre, même financières (*Bulletin du Prot. français*, p. 330), il faut noter enfin deux missions essentiellement théologiques et dans lesquelles ses efforts furent couronnés de succès. La première eut lieu en 1586, à Montbéliard. Le comte Frédéric voulait rapprocher luthériens et réformés et il avait appelé à un colloque Th. de Bèze, de La Faye, Musculus et Huber d'un côté, et de l'autre les professeurs de Tubingue Andreæ et Osiander. Bèze fut toujours très-conciliant à ce sujet, il proposa comme moyen terme de s'abstenir pour le moment des controverses et de se donner la main fraternelle. Andreæ se montra en cette circonstance, et en bien d'autres, irréconciliable. Cependant, avant de quitter Montbéliard, les réformés purent participer avec les luthériens à la célébration de la sainte Cène : ce fut un bon résultat, un germe de paix : tous les luthériens étaient loin d'être aussi absolus qu'Andreæ. Le second colloque auquel assista Th. de Bèze, à Berne, en 1588, eut aussi d'heureuses conséquences pour la paix et l'union. Bèze supplia Huber et Aubéry, qui professaient certaines doctrines excessives sur la prédestination et sur la justification, d'entrer dans des voies plus modérées et moins bruyantes. A la fin de sa vie Bèze fit deux actes qui l'honorent grandement. Les finances de la république, en fort mauvais état, menaçaient l'existence de l'académie, et il fallut supprimer des chaires et des traitements. Bèze se chargea de tous les cours avec abnégation et dévouement, et pendant des années, et malgré son grand âge et ses infirmités menaçantes. Rome tenta de séduire le vieil athlète, et François de Sales se chargea

de cette mission équivoque. On fit courir le bruit que l'intrigue avait réussi et les jésuites se réjouirent de ce que le réformateur était retourné à l'Eglise romaine. Le vieillard retrouva à cette occasion la verve indignée de sa jeunesse et écrivit une satire virulente contre les jésuites, coupables de cette calomnie. Il conserva ses fonctions jusqu'en 1600. Il prêcha même en 1602, le fameux jour de l'escalade. Cette longue et vaillante existence se termina en 1605.

II. L'œuvre littéraire de Th. de Bèze est aussi variée que l'œuvre ecclésiastique. — 1° *Le poëte.* Ce fut sa première gloire, et sa dernière œuvre (1600) fut encore une pièce de vers, *votiva gratulatio*, à l'occasion de son entrevue en Savoie avec Henri IV et Sully. Ses trois grandes œuvres poétiques sont les *Juvenilia*, *Abraham sacrifiant* et les *Psaumes*. *Theodori Bezæ Vezelii Poemata juvenilia*, tel est le titre du recueil qui a été le prétexte de tant de déclamations absurdes contre Bèze. Le recueil se compose d'élégies, de sylves, d'épitaphes et d'épigrammes. Bèze se défend admirablement lui-même dans sa seconde apologie à Claude de Saintes. Ce sont là jeux poétiques ; il y a bien quelques peintures un peu risquées, et Bèze s'est repenti d'avoir écrit quelques vers trop libres, il les a fait disparaître : mais en somme rien ne justifie cette horreur intéressée et les calomnies soulevées par ses adversaires. Il y a dans les épigrammes, comme dans toutes les petites pièces du recueil, quelque chose d'un peu artificiel, cherché, puéril. Il y a dans les élégies par trop de réminiscences ; ce qui est original, ce sont les sylves. Qu'on lise la *Sylva III*, *Natalia Domini*, et la suivante, *Præfatio poetica in Davidicos Psalmos quos pœnitentiales vocant*. Le sacré et le profane s'y mêlent, l'antiquité païenne et la Bible se disputent l'âme du poëte. C'est la glorification de Noël, « de la nuit qui vit s'ouvrir pour un saint enfantement les entrailles chargées du maître du ciel et de la terre », mais les bergers ont des noms bucoliques et Apollon et Minerve y ont leur place. La préface aux *Psaumes de la pénitence* est une histoire poétique de David et de son repentir, mais Cupidon a un rôle important et les descriptions de Bethsabée sont toutes païennes. Ce mélange inconscient de sacré et de profane nous révèle l'état d'âme de toute une époque : c'est la Renaissance et la Réforme, c'est le paganisme classique et le christianisme biblique encore mêlés, se heurtant et non encore fondus, en ces grands écrivains qui seront bientôt les saints défenseurs et les martyrs de la foi nouvelle. — *Abraham sacrifiant*, tragédie française, Gen., 1550. Elle fut jouée d'abord par les élèves de Bèze à Lausanne et fut applaudie de tous et longtemps. Pasquier dit (*Recherches de la France*, liv. VII, p. 625) : « Vers ce même temps estait Th. de Bèze, brave poëte latin et françois. Il composa en vers françois le *Sacrifice d'Abraham*, si bien retiré au vif, que, le lisant, il me fit autrefois tomber les larmes des yeux. » La tragédie est en effet fort émouvante et bien conduite. Le sens et l'esprit du *Sacrifice d'Abraham* se révèlent aussitôt. Cette tragédie est un appel, une sorte de prédication en ces temps solennels. Il faut tout quitter, tout sacrifier, et biens, et patrie, et famille, et saintes affections pour suivre la volonté de Dieu. — Les *Psaumes*. C'est à la demande

de Calvin que Bèze entreprit la version poétique des psaumes. Clément Marot en avait déjà traduit cinquante et ses vers, comme on sait, faisaient fureur. Bèze publia son travail par fragments, d'abord en 1553, puis en 1556, l'œuvre fut achevée en 1560. Les éditions furent innombrables. Le travail de Th. de Bèze fut reçu naturellement avec de grands applaudissements par les réformés, mais il fut très-critiqué par ceux du dehors. Le jugement de Pasquier exprime bien, me semble-t-il, l'opinion moyenne : « La traduction du demourant des psaumes de David montra ce qu'il pouvait faire, encore qu'il n'ait si heureusement rencontré que Clément Marot en ses cinquante. » — 2° *Le polémiste.* Les ouvrages polémiques de Th. de Bèze sont fort nombreux : c'est le temps de la lutte, et l'adversaire debout, pressant, redoutable, a besoin d'être réfuté avec vigueur. On trouvera dans Senebier et dans Haag la liste très-longue des ouvrages polémiques ; de La Faye, dans sa note finale de la vie de Bèze, ne les donne pas tous. On peut diviser les ouvrages polémiques en trois catégories : *a*) contre les catholiques romains ; *b*) contre les luthériens ; *c*) contre les réformés qui se trouvaient en divergence avec les idées du réformateur. La polémique de Bèze contre les catholiques romains a quelque chose de léger, de leste, de satirique qui ne laisse pas de surprendre (voyez : *Brevis et utilis Zoographia Cochlæi*, 1549 ; *Epistola magistri Benedicti Passavantii*, 1553 ; *Comédie du pape malade et tirant à la fin*, par Thrasibule Phénice, 1561 ; *Les réponses à Baudoin*, 1563 ; *Histoire de la Mappemonde papistique*, par Frangidelple Ecorche-messes, 1567 ; *Les trois apologies à Claude de Saintes*, 1567-1577, etc.). Dans la *Zoographie*, Cochlæus, un adversaire passionné, est classé parmi les monstres curieux. Le *Passavant* contre le président Lizet, cet ennemi cruel des protestants, est, au témoignage même de Florimond de Rémond, « une belle droslerie. » *La Comédie du pape* et *la Mappemonde papistique* sont des satires virulentes, dans lesquelles, à côté de quelques traits vifs, heureux, on a le regret de rencontrer des violences et certains détails par trop rabelaisiens. Baudouin, jurisconsulte célèbre, qui changea dans sa vie plusieurs fois de croyance, ne mérite pas sans doute des égards excessifs ; mais quand Bèze reprit la dispute, abandonnée par Calvin, il mit trop d'âpreté dans la lutte, et un tel emportement qu'il mécontenta ses amis, notamment Marnix de Sainte-Aldegonde. *Les trois apologies à Claude de Saintes* sont plus calmes, plus dignes. Sa polémique contre les luthériens surprend encore davantage. Au fond Bèze a le désir profond de concilier les deux Eglises, il s'est donné bien de la peine pour arriver à ce résultat tant souhaité. Et cependant ses écrits contre certains adversaires dépassent en violences tout ce qu'on peut imaginer. Le traité *De Cœnâ Domini plena et perspicua tractatio*, 1559, contre Westphal a de la dignité, malgré sa verdeur. Mais contre Heshusius, les traités *Creofragia sive Cyclops*, *Onos syllogizomenos sive sophista* manquent absolument de mesure et ont été sévèrement reprochés à leur auteur (voy. aussi *Responsiones ad repetitas Andreæ et Selneccerii calumnias*, Gen., 1578, etc.). Bèze eut aussi à lutter contre certains réformés, et en particulier contre Castalion (*Responsio ad defensiones et reprehensiones*

Castellionis). Le plus célèbre de ses ouvrages de polémique est le traité *De hæreticis a civili magistratu puniendis*, Gen., 1554. Le bûcher de Servet fut dressé le 27 octobre 1553. Il y eut une universelle approbation. Une voix s'éleva cependant qui revendiqua les droits de la liberté et de la charité et qui proclama la tolérance. Ce fut la voix de Castalion. Cinq mois après le supplice de Servet, un livre parut, hardi, éloquent, d'une généreuse inspiration : *De hæreticis, an sint persequendi?* Il ne portait pas le nom de l'auteur; une belle lettre au duc Christophe de Wurtemberg, à qui le livre était dédié, était signée : *Martinus Bellius*. Ni Calvin ni Bèze ne s'y trompèrent, ils virent aussitôt d'où partait le coup, et ils reconnurent Castalion. L'émotion produite par les idées de Castalion était grande. Il fallait répondre; Th. de Bèze écrivit alors son *De hæreticis a civili magistratu puniendis*. La thèse est carrément posée, c'est le droit et le devoir pour le magistrat de punir l'hérésie. Ce n'est pas en vain qu'il est armé du glaive. Il doit en user non-seulement contre les perturbateurs de la paix publique, mais contre les novateurs téméraires qui corrompent la vraie religion et mettent en péril le salut des âmes. C'est la réfutation de la thèse de Castalion, l'apologie de l'intolérance, à grand renfort de citations, de raisonnements et de violences contre Bellius. Et puis à la fin, une dénonciation en règle : « Vous avez beau cacher vos noms, votre style et jusqu'au nom de la ville dans laquelle a été publié votre livre... Chacun sait qui vous êtes et ce que vous machinez ! » La thèse et les arguments de Bèze ne se réfutent pas aujourd'hui. Ils ne nous troublent plus, ils nous attristent et nous humilient. — 3° *Le dogmatiste*. C'est surtout dans la sphère de la dogmatique que la dépendance de Calvin trouve son entière application. Bèze ne veut être que le reflet de la pensée du maître. Les écrits dogmatiques de Bèze ont été réunis en trois volumes in-fol., Gen., 1586, sous le titre de *Tractatus theologici omnes*, plus complets que l'édition de 1575. On ne trouve pas dans l'œuvre dogmatique de Bèze quelqu'un de ces grands traités où la pensée du maître est méthodiquement exposée : la plupart des traités contenus dans le recueil sont des œuvres de circonstance, d'attaque, de défense. D'abord les confessions de foi, *Confessio fidei doctrinæque de Cœnâ Domini, exhibita illustriss. principi Wirtembergensi; Confessio doctrinæ ecclesiarum gallicarum*, etc. ; *Tractatus tres de rebus gravissimis scripti*, sur l'unité de l'essence divine et les trois substances en une seule, sur l'union hypostatique des deux natures, sur la Cène; *Thèses sur la Trinité des personnes et l'Unité de l'essence; Quæstionum et responsionum christianarum libellus, seu Catechismus compendiarius; De prædestinatione doctrinâ et vero usu tractatio absolutissima*, etc. La pensée théologique de Bèze se trouve aussi dans ses nombreuses lettres, dont plusieurs sont insérées dans les traités : *Epistolarum theologicarum lib.* I. Dans toutes les grandes bibliothèques publiques de l'Europe se trouvent des lettres de l'infatigable réformateur; plusieurs ont été déjà éditées dans Baum et dans le *Bulletin du Prot. français*. Nous avons donc sous des formes très-diverses la pensée dogmatique de Bèze, et, sous une forme particulièrement précise et concise, dans les confessions de foi,

notamment dans celle que Bèze écrivit pour son père, afin de lui prouver qu'il n'était ni un hérétique, ni un impie. Ce dernier écrit eut beaucoup de succès et fut beaucoup traduit et édité. Cent ans après, à la révocation de l'édit de Nantes, il avait encore l'honneur d'être signalé et condamné spécialement par l'archevêque de Paris comme un écrit dangereux. Sur les questions métaphysiques, la Trinité, l'union des personnes, l'unité des deux natures, la prédestination, la pensée de Bèze est l'orthodoxie calviniste la plus pure. Sur la rédemption, il faut noter l'idée, qui n'est pas d'ailleurs contraire au calvinisme, que Christ ne nous sauve pas seulement par son sang, mais par sa vie entière, *ab ipso momento conceptionis ad resurrectionem;* c'est l'*obedientia activa Christi* sur laquelle les luthériens mettaient plutôt l'accent. Quant à l'Eglise et à son gouvernement, la cène et les sacrements sont toujours présentés sous leur jour spiritualiste, l'Ecriture est posée comme base de la foi, comme « autorité suffisante qu'elle tient d'elle-même et non des hommes », l'antithèse du papisme et du christianisme est toujours mise en relief; quant aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, on voit aussitôt que, tout en distinguant les deux sphères, Bèze veut que l'Etat soit le protecteur et le gardien de l'Eglise. Du reste toutes ces expositions de foi se ressemblent, le type c'est la confession de foi du premier synode national. — 4° *L'exégète.* Les travaux critiques et historiques de Bèze sur le Nouveau Testament demeurent, au point de vue scientifique et théologique, son meilleur titre de gloire (voy. Reuss, *Geschichte der H. Schriften N. T.*, p. 386). Bèze travailla sur dix-neuf manuscrits, et parmi ceux qu'il s'était procurés, deux sont plus particulièrement importants, le *Codex Cantabrigensis* donné par lui à l'université de Cambridge (1581), où il se trouve encore, et le *Codex Claromontanus*, qui est à la Bibliothèque nationale. Le texte fut ainsi notablement amélioré, d'autant que Bèze consulta avec fruit les Pères, toutes les éditions antérieures et les versions syriaque et arabe. Sa méthode a bien quelque chose d'un peu vacillant, et on ne voit pas d'après quelles règles sûres il procède; mais il faut le louer sans réserves de ce qu'il a sans cesse amélioré le texte. Il fit plusieurs éditions successives, la première en 1556, la cinquième en 1598. La traduction est littéraire, quelquefois exacte jusqu'à être obscure, d'autres fois par trop libre : on lui a reproché quelques entorses en vue de la dogmatique. Somme toute, elle a été avec juste raison louée par Elie du Pin et par Scaliger. Son exégèse (consulter surtout la célèbre édition de Cambridge, 1642) assure à Bèze un rang des plus distingués; il n'a pas l'exégèse profonde de Calvin, mais sa pensée est nette, lumineuse. Richard Simon, tout en lui reprochant d'avoir inséré trop de théologie, lui accorde le premier rang. Ces remarquables travaux sur le Nouveau Testament, sans compter les explications de quelques livres de l'Ancien, furent l'œuvre de la vie entière de Bèze (*Annotationes in N. T.*, 1556; *Nov. Test. latine jam olim e veteri interprete, nunc denuo a Th. Bezâ versum; Nov. Test. græce et latine, nec non apostolicarum epistolarum brevis explicatio*, 1565). — 5° *L'historien.* Trois œuvres historiques sont dues à la plume de Th. de Bèze, la *Vie de Calvin*, les

Icones et l'*Histoire ecclésiastique*. La *Vie de Calvin* est un récit ému de la vie du réformateur, c'est le cœur du disciple qui parle sans déclamation, en toute vérité ; il n'y faut pas chercher une appréciation critique de l'œuvre immense de Calvin, c'est une simple biographie succincte, vivante, dans laquelle respirent la vénération et l'affection pour le héros religieux, pour celui qui fit tant de bien aux âmes, pour cette lumière, la plus grande qui eût resplendi en ces temps pour amener les hommes à la connaissance de la vraie piété. Les *Icones* sont une série de portraits des précurseurs, des héros et des martyrs de la Réforme. Toutes les nations y ont leurs représentants; le livre s'ouvre par Wiclef, Jean Huss, Jérôme de Prague, Savonarole; viennent aussi les humanistes Reuchlin, Érasme et aussi les princes qui ont secondé la renaissance des lettres, François Ier et le mouvement religieux ; les derniers portraits sont Olympia Morata, Dryander et Diaz. Chaque personnage a son portrait gravé sur bois et une biographie rapide, mais nette, frappante, terminée d'ordinaire par un quatrain. La première édition latine : *Icones, id est veræ imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium*, Gen., 1580, est un magnifique volume in-4° ; la première édition française, traduction de Goulart, est intitulée : *Les vrais pourtraits*, 1581 ; même éditeur, Jean de Laôn. La traduction française est moins soignée, mais elle renferme tous les portraits sur bois des hommes illustres, tandis que dans l'édition latine certains manquent. L'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, Anvers, 1580, trois forts volumes in-8° de 7 à 800 pages, est l'œuvre essentielle qui recommande Bèze comme historien. C'est le récit des événements depuis 1521 jusqu'à 1563 ; mais la période entre 1521 et 1560 est plutôt résumée que décrite : en fait ce sont les trois années de 1560 à 1563, années si importantes, si agitées, si décisives, qui fournissent la matière des trois volumes. Pour les origines de nos Eglises, c'est une source d'informations inépuisable : il n'y a pas d'Eglise tant soit peu considérable qui n'ait là le récit de sa naissance et de son développement. Mémoires, rapports, conférences ecclésiastiques, récits de martyres, d'incidents locaux, détails de toutes les rencontres militaires, pièces secrètes, officielles, tout s'y trouve à profusion. La narration est vivante et sincère. Certes, l'auteur n'est pas impartial, il est du côté des opprimés, il ne cache pas ses émotions, mais il dit la vérité tout entière, même quand elle est nuisible à sa cause : les violences et les insolences des soldats en divers lieux (destruction des images, des monuments, parfois des bibliothèques), la tiédeur des Eglises, les fautes et les hontes de certains, etc. L'impression produite par ces récits dut être profonde et salutaire. Par là Bèze réveilla l'enthousiasme des siens : chacun put voir par ces origines, par ces persécutions, par ces martyres, par ces délivrances, que Dieu était avec la Réforme et que le devoir était de persévérer. On a fait à Lille, en 1841, une édition nouvelle de l'histoire de Bèze, aussi en trois volumes. — 6° *L'orateur*. Son éloquence frappe par la dignité et l'ampleur. La harangue de Poissy est le type de ces nombreux discours puissants, méthodiques, mesurés et habiles que Bèze

prononça dans les circonstances solennelles où il porta la parole au nom de ses frères. Il est grand le contraste qui existe entre l'attitude et le ton de Bèze en ces assemblées, et les invectives violentes ou bouffonnes que nous rencontrons trop souvent dans certains de ses écrits polémiques. Tous les sermons de Bèze n'ont pas été publiés. Les principaux recueils, en outre des sermons parus isolément, sont : *Sermons sur les trois prem. chap. du Cantique des cantiques* (1586), et *Homélies sur l'histoire de la passion et de la sépulture de Notre Seigneur* (1592). La méthode est celle de Calvin : d'abord interprétation et longue discussion du texte, puis application du texte, quant à la doctrine et à la morale, aux besoins de l'Eglise. L'appareil théologique et critique du début était fort goûté à cette époque. On est d'accord pour reprocher aux sermons sur le Cantique bien des subtilités et des interprétations forcées, qui arrêtent l'essor de l'éloquence. Autrement intéressants et puissants sont les sermons sur la passion de Jésus. Ici Bèze se révèle vraiment comme orateur. Les grandes qualités, la dignité, l'ampleur, la puissance apparaissent avec éclat. Il faut dire que ces sermons ne sont pas exclusivement religieux. Bèze entre dans le vif des affaires, des agitations, des douleurs de la république. Ces sermons sont encore des harangues, des discours d'actualité, réprimant les passions, conseillant telle ligne politique, poussant à la guerre à outrance, excitant les courages. — Ces travaux immenses ne détournèrent point Bèze de ses fonctions, moins éclatantes, de pasteur. Son zèle et sa piété furent à la hauteur de ses talents éminents. Ses collègues avaient pour lui une affection égale à leur admiration. Pendant la peste terrible de Genève (1570), craignant pour une vie si précieuse, ils s'efforcèrent de le retenir loin des malades ; mais Th. de Bèze « déclare qu'il ne saurait avoir la conscience en repos aussi longtemps que la seigneurie ne lui permettra pas de pouvoir exercer cette partie de son ministère (la visite aux pestiférés). Cette demande ayant été trouvée juste, on a permis... » Il mourut comblé de jours, de bénédictions et de gloire. Sa belle vieillesse et sa mort chrétienne furent en édification à l'Eglise entière (voir son testament, ses dernières lettres, les témoignages de Casaubon, de Diodati, *Bull. du P. F.*, 1854, p. 281 ; 1870-71, p. 159). Les calomnies répandues sur son compte s'expliquent par la haine féroce de ses adversaires, exaspérés des coups qu'il leur portait, et ne méritent même plus aujourd'hui d'être réfutées (voir en détail dans Bayle l'exposé et la discussion de ces calomnies). Dans toutes les nations, et en diverses langues, les poëtes et les savants célébrèrent sa gloire (voir dans de La Faye les cinquante-quatre épisodes à l'occasion de sa mort). Le dimanche 13 octobre 1605 il expira. Le 14 à midi, il fut enseveli dans le cloître de Saint-Pierre. Tout le peuple genevois suivit son cercueil. — Sources : Les œuvres de Bèze ne se trouvent plus guère que dans les grandes bibliothèques publiques ; Antoine de La Faye, *De vita et obitu Th. Bezæ*, 1606; Bayle, art. *Th. de Bèze*, très-complet pour certains détails ; Schlosser, *Leben des Th. Beza*, 1809; Baum, *Th. Beza*, 1re partie, 1843, 2e partie, 1851, très-riche, avec pièces justificatives, documents inédits ; Haag, *France protestante*, notice bibliog. complète, *Bulletin de la So-*

ciété d'histoire du Prot. français, *passim*, documents inédits très-précieux; Sayous, *Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation ;* Herzog, art. *Bèze* dans son *Encyclopédie;* les histoires générales de l'Eglise et les histoires spéciales de la Réformation.

A. VIGUIÉ.

BÉZIERS (Hérault) [*Bliterra*, *Biterræ*, Béders, Bédeirez], évêché suffragant de Narbonne. La légende rapporte que saint Paul a fondé l'Eglise de Béziers ; l'apôtre ensuite quitta cette ville pour Narbonne, laissant saint Aphrodite à sa place. Usuard mentionne cette tradition (voy. *Acta SS.*, 22 mars) à laquelle le couvent de Saint-Aphrodite, dont l'église fut cathédrale avant celle de Saint-Nazaire, a donné un corps, mais jusqu'après 418 on ne sait rien de l'évêché de Béziers. Ce n'est pas le lieu de raconter les malheurs de cette ville :

Anno milleno ducentenoque noveno
In Magdalena ruit urbs Biterris amœna.

Nous ne voulons néanmoins pas omettre de dire que le mot sinistre que l'histoire a pu attribuer avec vraisemblance au légat du pape : « Tuez-les, car Dieu connaît les siens, » est inconnu des témoins du massacre, et apparaît, quelques années seulement après la ruine de Béziers, sous la plume d'un moine allemand peu digne de foi, Césaire d'Heisterbach. Outre le conciliabule arien de 356, il se tint à Béziers un grand nombre de synodes; ceux de 1233 et 1246, seuls dignes de remarque, s'occupèrent de combattre les Cathares et de réformer le clergé (Hefele, V; Mansi, XXIII). L'évêché fut supprimé en 1801. — Voyez : Catel, *Hist. du Languedoc* ; Andoque, *Catal. des év. de Béziers*, 1650, in-4° ; Sabatier, *Hist. de B.*, 1854 ; *Gallia*, VI ; Tamizey de Larroque, *Mém. sur le sac de Béziers*, P., 1862.

S. BERGER.

BIBIENNE (Sainte) ou Bibiane, martyre romaine, n'aurait aucun titre à notre attention, si son nom n'était celui d'une église de Rome, dédiée vers l'an 470 par le pape Simplice au lieu dit *ad Ursum Pileatum*, et qui fut reconstruite en 1625 par le cavalier Bernin. On fête sainte Bibienne le 2 décembre.

BIBLE. Le mot de Bible (τὰ βιβλία, les livres, d'où les moines, dans leur mauvais latin, ont fait le singulier *biblia*), employé depuis le quatrième siècle, désigne la collection des livres regardés par les chrétiens comme saints ou comme « les livres par excellence ». Il est synonyme du terme Ecriture sainte (*Scriptura sacra*, ἱερὰ γράμματα, γραφαὶ ἅγιαι, ou simplement ἡ γραφή, αἱ γραφαί), qui est même plus ancien, vu qu'il a déjà été usité dans la Synagogue, pour désigner l'Ancien Testament; c'est dans ce sens qu'il se rencontre dans les écrits du Nouveau Testament (Matth. XXII, 29; Jean XIX, 26; Act. VIII, 32; Rom. I, 2; 2 Tim. III, 15). Le mot de Testament (en hébreu berith, en grec διαθήκη, inexactement traduit par la Vulgate par *testamentum*, dans le sens de *testatio*, *lex*) désigne, par une abréviation passée dans l'usage à partir du troisième siècle, les documents relatifs à l'ancienne alliance que Dieu conclut avec le peuple d'Israël par Moïse; et ceux de

l'alliance nouvelle (καινή en opposition avec παλαια, Matth. XXVI, 28; 2 Cor. III, 14), que Dieu conclut avec l'humanité par Jésus-Christ. Des articles spéciaux seront consacrés à l'histoire de la formation (voy. *Canon*), de la conservation (voy. *Texte*), de la vulgarisation (voy. *Versions*) et de la propagation (voy. l'art. suivant) de la Bible, comme aussi aux divers écrits dont elle se compose et aux idées qu'elle développe (voy. *Théologie biblique*). La science qui s'occupe de l'histoire de la Bible, considérée comme le recueil des documents de la religion révélée, porte le nom de science de l'Introduction à la Bible ou d'*Isagogique* (voy. cet article). — Nous ne traiterons ici que de la *valeur dogmatique* reconnue à la Bible par l'Eglise chrétienne. Pendant longtemps il n'y eut pas de doctrine arrêtée à cet égard. Dans l'antiquité chrétienne, à mesure que le recueil des écrits du Nouveau Testament se forme et s'impose à l'usage des Eglises, on lui attribue la même valeur qu'au recueil, depuis longtemps adopté et vénéré, des livres de l'Ancien Testament. L'idée d'une inspiration spéciale ou théopneustie (2 Tim. III, 16), impliquant de la part des écrivains une attitude passive vis-à-vis du Saint-Esprit qui les guide et leur dicte leurs oracles, passe couramment de l'un des recueils à l'autre (Justin, *Dial. c. Tr.*, VII, 115; *Cohort.*, VIII; Athenag., *Legat.*, 9); elle est étendue à toutes les parties du recueil, comme à chaque mot dont il se compose (Orig., *De princ. præf.*, 4; Iren., III, 16, 2). Pourtant, en opposition avec le montanisme, les écrivains ecclésiastiques distinguent l'inspiration de l'extase et se plaisent, en particulier dans l'école d'Antioche, à relever le côté humain de l'Ecriture. Irénée parle de l'originalité du style de saint Paul, et saint Augustin dit des évangélistes que chacun d'eux a écrit : « *ut quisque meminerat et ut cuique cordi erat* » (*De consensu evang.*, II, 12). De même, l'Eglise des premiers siècles ne se prononça pas sur les rapports de l'Ecriture et de la tradition (ἔγγραφος et ἄγραφος), et leur autorité respective. Irénée invoque avec la même force l'autorité des apôtres et celle des évêques institués par eux comme leurs successeurs et dépositaires de la doctrine apostolique (III, 3); Tertullien, tout en regardant la Bible comme la norme de la foi (*De præscr.*, 29, 38), proclame la tradition, gardienne de la vérité scripturaire, laquelle est altérée et faussée par les hérétiques (*De præscr.*, 17 ss.). On peut trouver, dans les écrits d'un même auteur, et souvent à quelques lignes de distance, des assertions également concluantes pour l'autorité souveraine de l'Ecriture comme pour celle de la tradition et de l'Eglise qui la personnifie. Ainsi saint Augustin dira : « *Titubabit fides, si divinarum Scripturarum vacillat autoritas* » (*De doctr. christ.*, I, 37), et il n'en soutiendra pas moins : « *Ego vero Evangelio ne crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret autoritas* » (*C. ep. fundam.*, 5). L'indétermination : tel est le caractère de cette première période. En réalité, l'épiscopat, investi de l'autorité souveraine en matière de foi, invoque tantôt la Bible, tantôt la tradition en faveur de ses décisions. — Le moyen âge, sinon dans la théorie, du moins dans la pratique, subordonna résolûment la Bible à la tradition, c'est-à-dire à l'Eglise; la première était inconnue, inaccessible, suspectée; la

seconde, incarnée dans la papauté, exerçait un ascendant irrésistible et gouvernait toute chose : la foi, la vie, la science. Aujourd'hui encore, par l'organe du concile de Trente et de toutes les bulles pontificales qui ont confirmé ses décisions, l'Eglise catholique, tout en proclamant que la Bible et la tradition occupent le même rang et qu'elles doivent être reçues « *pari pietatis affectu ac reverentia* » (*Conc. Trid.*, *Sess. IV.*, *decr. de can. script.*), fait dépendre l'interprétation de la Bible de la tradition, considère la Vulgate comme le seul texte authentique et en interdit la lecture aux fidèles, ou, ce qui revient au même, en subordonne l'autorisation au bon plaisir du confesseur (voy. l'*Index librorum prohibitorum*, joint comme appendice au *Conc. Trid.* et sanctionné par une bulle du pape Pie IV en 1564, *Regula* IV). Bellarmin (*De verbo Dei*, IV, 3) et tous ceux qui l'ont suivi, justifient ce procédé par le caractère incomplet et le langage obscur de la Bible. — Les réformateurs, sans se prononcer sur la question de l'origine, de la composition et de l'inspiration de l'Ecriture, proclamèrent son autorité normative en face des doctrines et des préceptes de l'Eglise romaine qui ne reposaient que sur « des traditions humaines ». Seul, Luther s'enhardit jusqu'à faire dépendre la valeur des écrits sacrés du degré plus ou moins intense avec lequel « Christ y est prêché » (*Vorr. zu der Ep. S. Jakobi* et *passim*). Les confessions de foi réformées sont, en général, plus explicites que les symboles luthériens. La doctrine de la « théopneustie » se trouve déjà en germe dans la *Formula consensus Helvet.*, c. 1 : « *Hebraicus V. T. Codex, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa punctorum saltem potestatem, et tum quoad res tum quoad verba* θεόπνευστος. » Ce fut au milieu des débats passionnés qui remplirent le dix-septième siècle, que les théologiens protestants développèrent la doctrine de la Bible et fixèrent sa valeur dogmatique. Ils lui confèrent tous les attributs que les catholiques revendiquaient pour l'Eglise, identifiant l'inspiration avec l'infaillibilité et le document inspiré avec la révélation divine elle-même : « *Quidquid Deus revelavit, infallibiliter certum est. Quidquid sacra Scriptura docet infallibiliter certum est* » (Hollaz). Il est vrai que le mot de révélation est toujours pris, non dans le sens de manifestation historique, mais dans celui de communication de la doctrine nécessaire au salut : « *Sacra Scriptura est verbum Dei a proph. et apost. ex inspiratione div. libris consignatum, ut per illud peccator informetur ad æternam salutem.* » L'Ecriture est ainsi complétement identifiée avec la parole de Dieu et proclamée comme le plus puissant moyen de grâce. Dieu est la *causa principalis* et l'*autor primarius* de la Bible; les écrivains sacrés n'ont été que ses instruments passifs : c'est le Saint-Esprit qui leur a mis en main la plume et qui l'a conduite : « *Uti autem os Dei fuerunt in loquendo seu prædicando prophet. et apost., ita quoque manus fuerunt et calami Spiritus Sancti in scribendo* » (Quenstedt). L'inspiration divine implique : 1° l'*impulsus ad scribendum* ou le *mandatum divinum*, tandis que les docteurs catholiques enseignaient que les écrivains sacrés avaient pris la plume *ex occasione quadam accidentaria aliunde oblata aut necessitate coactos;* 2° la *suggestio rerum*, qui ne doit pas être considérée comme une simple *assistentia*

et *directio divina*, mais comme un véritable *dictamen*, et qui s'étend absolument à toutes les parties, même les plus insignifiantes, de l'Ecriture : « *Si enim unicus Script. versiculus, cessante immediato Spiritus Sancti influxu, conscriptus est, promptum erit satanæ, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico excipere, et per consequens omnem Script. autoritatem elevare* » (Quenst., I, 71) ; 3° la *suggestio verborum* qui, à son tour, s'étend jusqu'aux points-voyelles hébraïques. La diversité du style s'explique par une accommodation du Saint-Esprit; mais elle ne saurait compromettre la pureté absolue de la langue sacrée : « *Stylus Novi Testamenti ab omni barbarismorum et solæcismorum labe immunis est.* » Si l'on pouvait constater la moindre tache ou la plus légère erreur dans la Bible, c'en serait fait de son autorité et, par conséquent, de la foi du chrétien : « *Perit fidei nostræ certitudo et infallibilitas. Si enim quædam inscript. occurrunt dubia, incerta, erronea, falsa, unde de ceterorum autoritate, certitudine aut veritate constabit?* » — De cette théorie de l'inspiration découlent ce que les anciens dogmatistes, depuis Calov, appelaient les *affectiones seu proprietates Scripturæ sacræ*, c'est-à-dire les attributs de la Bible. Ils en distinguent quatre principaux : 1° La *divina auctoritas*, qui repose sur l'origine divine de la Bible, est attestée par des preuves externes (la sincérité des auteurs, les miracles, les prophéties, l'accord unanime de l'Eglise, les martyrs, les triomphes du christianisme, etc.) et internes (la majesté, la simplicité, la vérité du langage biblique, la sainteté des préceptes, etc.), mais surtout par le *testimonium Spiritus Sancti*, ou le témoignage que Dieu se rend à lui-même dans l'âme de chaque auditeur ou lecteur attentif de la Bible. Cette autorité est à la fois *normativa*, en tant que seule elle peut déterminer ce qui est nécessaire au salut, et *judicialis*, en ce que seule elle peut trancher les difficultés et terminer les controverses qui peuvent se produire en matière de foi. L'Ecriture est le seul code et le seul tribunal que la théologie et l'Eglise chrétiennes puissent reconnaître. 2° La *perfectio* ou *sufficientia*. Tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans la Bible. La lumière intérieure qu'invoquent les sectaires et la tradition sur laquelle l'Eglise catholique fonde ses dogmes et ses cérémonies sont des guides trompeurs. Dieu nous a donné dans la Bible une révélation complète et pleinement suffisante de la vérité. 3° La *perspicuitas*. La Bible expose avec la plus grande clarté les vérités nécessaires au salut. Cette clarté ne s'applique pas aux *res*, qui demeurent des mystères, mais aux *verba*. Elle est *gradualis ;* tous les passages de l'Ecriture ne sont pas également clairs, mais il y en a qui sont comme les *sedes doctrinæ*, *loci classici*, *dicta probantia*. Les passages obscurs doivent être expliqués par les passages clairs. La Bible possède la *facultas se ipsam interpretandi;* elle est *sui ipsius legitimus interpres*. Enfin la clarté de la Bible est *ordinata*, c'est-à-dire liée à certaines conditions religieuses, morales et scientifiques, nécessaires à celui qui la lit. 4° L'*efficacia*. La Bible n'est pas une lettre morte. Elle a le pouvoir de convertir, de régénérer, de redresser et de consoler. Chacun peut trouver dans ce moyen de grâce une source puissante d'édification. — Etablie au dix-septième siècle, dans la dou-

ble lutte contre les catholiques et les illuminés, cette théorie de la valeur dogmatique de la Bible ne tarda pas à trouver des adversaires au sein même du protestantisme. Son vice fondamental est de confondre les documents de la révélation avec la révélation elle-même, que la nature et le mode de l'inspiration prêtée aux écrivains sacrés rendent absolument inutile. L'Ecriture n'est pas la Parole de Dieu, elle la renferme. C'est ce qu'ont mis en pleine lumière les travaux et les débats de la théologie protestante depuis le milieu du dernier siècle. Si l'accord n'existe pas encore sur le rang et la valeur qu'il convient d'attribuer à la Bible dans le domaine de la foi et dans celui de la science chrétienne, aucun théologien ne soutient plus la théorie de l'infaillibilité absolue de la Bible. Dès à présent, nous pouvons considérer comme définitivement acquis les résultats suivants : 1° L'ancienne dogmatique a méconnu le rapport intime qui existe entre la tradition orale et la tradition écrite, en revendiquant pour cette dernière une autorité qu'elle dénie à la première. 2° La Bible, comme tout autre livre ou recueil de livres, loin de redouter l'examen de la critique historique, doit le provoquer et l'encourager ; toute obscurité volontairement et arbitrairement maintenue est un témoignage de défiance non justifiée à l'endroit de sa valeur. 3° La Bible renferme les documents les plus anciens et les plus authentiques sur les origines, sur l'essence et sur les caractères de la religion chrétienne, et en particulier sur la personne et sur l'œuvre de son fondateur ; à ce titre seul elle a droit au respect dont on l'entoure, à l'usage auquel elle sert, ainsi qu'aux patientes et laborieuses recherches dont elle est l'objet dans l'Eglise chrétienne. 4° La théorie de la Bible ainsi que sa valeur dogmatique dépendent, en dernière analyse, de celle de l'*inspiration* et de la *révélation* (voir ces deux articles). F. LICHTENBERGER.

BIBLE (Propagation de la). Avant la découverte de l'imprimerie, deux obstacles principaux s'opposaient à la diffusion des saintes Ecritures : 1° L'ignorance presque universelle. On ne savait pas lire et l'Eglise ne s'en mettait point en peine. La foule n'avait qu'à croire et à obéir, nullement à examiner. D'ailleurs, depuis Grégoire VII et les conciles de Toulouse (1229) et de Tarascon (1234), la lecture de la Bible était le privilége exclusif des prêtres. 2° Le prix énorme des livres. Faust, venu à Paris pour se défaire des Bibles qu'il venait d'imprimer, les vendit 50 couronnes (360 fr.), tandis que l'exemplaire manuscrit se payait de 4 à 500 couronnes (2,900 à 3,500 fr.). Or un ouvrier gagnait alors trois ou quatre sous par jour. Quand les réformateurs en appelèrent de l'Eglise et du pape à l'Ecriture sainte et à la conscience individuelle, ils firent une véritable révolution et la plus bienfaisante entre toutes. Basée sur le livre et l'école, la Réforme voulut que tous lussent et s'assimilassent les enseignements de Jésus ; de là, les traductions en langue vulgaire mises à la portée de tous et même des plus pauvres. Les Bibles glosées et historiées imprimées jusqu'alors, abrégeaient le texte (surtout celui de l'Ancien Testament) ou y intercalaient sans scrupule les superstitions du temps. Les traductions proprement dites ne commencèrent qu'avec les réforma

teurs ; aussi leur débit fut-il considérable. Les peuples se précipitèrent avec avidité sur le saint volume. Dès 1555, la Bible allemande de Luther comptait 58 éditions. La Bible française d'Olivetan, qui subit à Genève une révision perpétuelle, reparut plus de cent cinquante fois au seizième siècle. Elle avait été précédée de celle de Lefèvre d'Etaples, qui eut une trentaine d'éditions, y compris celles du Nouveau Testament : les plus illustres personnages avaient subvenu aux frais de l'entreprise, et Briçonnet « n'avait épargné or n'argent, pour donner livres à ceux qui désiraient y entendre. » Il en fut de même partout où s'étendit la Réforme. L'extrême vivacité des controverses força l'Eglise romaine, qui jetait au feu traductions, traducteurs et lecteurs de l'Evangile, à descendre sur le terrain protestant, et à publier aussi la Bible, en ayant soin de l'annoter, de tirer à elle tous les passages qui paraissaient s'y prêter, et d'atténuer tous ceux qui lui étaient défavorables. La Bible de Louvain, corrigée aussi à diverses reprises, et mise au jour, selon Richard Simon, pour détourner les catholiques de la lecture de la Bible de Genève, eut, dit-on, plus d'éditions que celle-ci. En outre, la France possède une trentaine d'autres traductions catholiques, principalement du Nouveau Testament, en dépit des prescriptions anti-bibliques du concile de Trente et des papes Pie IV, Clément VIII, Grégoire XV, Urbain VIII, Clément XI, Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX. De même, quand la traduction des psaumes, qui faillit conduire Clément Marot sur le bûcher, eut paru, une multitude de rimeurs (au moins 200), pour la plupart catholiques, s'empressèrent de publier des Psautiers ou des fragments de Psautier en vers. Celui de Marot, que chantent encore aujourd'hui les Eglises réformées, fit le tour du monde, fut traduit en vingt-trois langues, et imprimé en français plus de quinze cents fois. Outre les premiers essais d'association biblique qu'on trouve au berceau de la Réforme, Genève en vit un autre en 1588. Quelques personnes firent un fonds destiné à imprimer la Bible, et stipulèrent que le bénéfice appartiendrait aux pauvres réfugiés de divers pays. Cette combinaison eut pour résultat de maintenir assez élevé le prix de l'édition, et les synodes de Saumur et de Gap s'en plaignirent. Soixante ans plus tard, en 1649, une pensée aussi charitable et plus féconde donna naissance à la première société biblique, qui fut restaurée en 1661. Son titre, *Société pour la propagation de l'Ecriture dans la Nouvelle-Angleterre*, indique assez le but qu'elle se proposait, savoir la traduction des saints Livres dans les idiomes des peuplades sauvages du nouveau continent. Les solitaires de Port-Royal semblent aussi s'être associés, pour la propagation du Nouveau Testament auquel ils avaient travaillé en commun. Ils le firent imprimer, l'année 1667, en bons caractères pour les riches, en très-communs pour les pauvres, et le vendirent au prix coûtant et peut-être parfois à prix réduit, si bien que 5,000 exemplaires furent placés à Paris en quelques mois, et que l'ouvrage compta cinq éditions la première année, et quatre la seconde. Quand il crut avoir détruit l'hérésie par ses missionnaires et ses dragons, quand il eut enlevé aux protestants leurs écoles et leurs Bibles, et qu'il les eut contraints à

l'abjuration par le sabre. Louis XIV fut obligé d'avoir recours à la méthode protestante, pour essayer de convertir réellement ceux qu'il appelait les *nouveaux convertis*. Il fallut qu'il distribuât des Bibles comme un vulgaire janséniste ou un obstiné huguenot. Le missionnaire Fénelon demandait des Nouveaux Testaments à profusion, en même temps que l'établissement de bonnes écoles, auxquelles les *nouveaux catholiques* seraient forcés d'envoyer leurs enfants : « On ne fait rien, écrivait-il, si on n'ôte les livres hérétiques; » mais il faut absolument les remplacer. « Si on ôte leurs livres sans leur en donner, ils diront que les ministres leur avaient bien dit que nous ne voulions pas laisser lire la Bible, de peur qu'on ne vît la condamnation de nos superstitions et de notre idolâtrie. » Plus de 150,000 Nouveaux Testaments de Godeau et des Psautiers du même traducteur, furent imprimés par ordre de l'archevêque de Paris; mais on craignait qu'ils ne tombassent en d'autres mains que celles des protestants. C'est pourquoi, en invitant Foucault, intendant du Poitou, à commander une édition du Nouveau Testament, Louvois lui ordonna d'en prendre tous les exemplaires dès qu'ils seraient imprimés, et de faire rompre les planches. Un peu plus tard, tandis que les Eglises sous la croix étaient absolument dépourvues de livres religieux, et que Brousson se faisait copiste et colporteur en même temps que prédicateur, la *Société pour la propagation des connaissances chrétiennes* naissait en Angleterre (1698), et imprimait la Bible en arabe, en gallois, etc. Le principe de la Réforme, qui produisait chez les huguenots une indomptable revendication des droits de la conscience, portait de plus en plus ses fruits salutaires au sein de l'heureuse nation qui l'avait adopté. Pendant que l'ultramontanisme ne savait que persécuter, en France et ailleurs, le protestantisme d'outre-Manche enfantait la *Société pour la propagation de l'Evangile dans les pays étrangers* (1701), et la *Société écossaise pour propager la connaissance de la religion chrétienne* (1719), toutes deux nécessairement vouées à la diffusion des saintes lettres. Sous l'influence de Spener et de Franke, un mouvement semblable s'opéra en Allemagne. Les Bibles y étaient mal imprimées, pleines de fautes, très-chères et rares. Le baron de Canstein trouva, grâce à son immense fortune, le moyen de remédier à ces inconvénients. Il se procura assez de caractères pour imprimer toute une Bible, et quand elle fut composée, il en garda les planches pour renouveler le tirage *ad libitum*. C'est ainsi qu'il fonda l'institution biblique de Halle (la première du continent), laquelle répandit, de 1712 à 1815, 3,030,400 exemplaires des livres saints en Allemagne, en Russie, en Suède, en Danemark, en Pologne, en Hongrie et en Transylvanie. La pénurie de ces livres se faisait plus vivement sentir encore parmi les réformés de France. Dans le Midi, de soi-disant inspirés, qui croyaient converser directement avec Dieu et recevoir ses ordres immédiats, étaient plus écoutés qu'il n'aurait fallu. « *La nécessité des livres est grande*, » écrivait Antoine Court; cette affirmation se reproduit sous mille formes dans ses lettres et dans celles de Corteiz. Mais comment s'en procurer? Le pays était trop pauvre pour les

acheter de ses deniers, et la surveillance des ennemis trop active pour les laisser pénétrer librement. Les réfugiés avaient souvent réussi à faire parvenir à leurs frères quelques ouvrages. On s'adressa encore à leur générosité et on les pria de multiplier leurs dons. La Suisse et la Hollande se firent remarquer par leur empressement à répondre à cet appel. « M. Basnage, écrivait le pasteur Vial, m'a « mandé qu'il vous envoie des livres par la voie de Genève et d'autres « endroits, aussi bien qu'à nos frères du Poitou. J'ai même su que les « Etats de Hollande ont fait un petit fonds pour ce sujet; cela m'a « fait soupçonner qu'à l'avenir vous aurez peut-être moins besoin de « ceux que nous vous envoyions ci-devant. Cependant nous ferons à « cet égard-là tout ce que nous pourrons, et quand vous n'en pourrez « pas tirer d'ailleurs, vous n'aurez qu'à m'écrire. » Ces livres étaient des Testaments et des Psautiers, des Testaments surtout, puis des ouvrages de morale. Quant à faire pénétrer ces ouvrages en France, de hardis colporteurs s'en chargeaient. Les difficultés et les périls étaient grands, mais ils en triomphaient. Avec leurs ballots, un beau jour, ils passaient la frontière, arrivaient, déposaient leur précieux fardeau en lieu sûr et repartaient. Lorsque les prédicants possédaient quelques livres, après le prêche ou dans leurs courses, ils les distribuaient aux fidèles. C'était la « manne divine ». Tous, pour en avoir, se précipitaient, se ruaient; ils mettaient de la fureur à obtenir une Bible, des Psautiers, des catéchismes. « Il me serait difficile, écrivait Corteiz, de « vous dire où se distribuèrent ceux que votre bonté me donna. J'en « ai laissé un peu partout, et si j'avais voulu croire le monde, je les « aurais tous laissés à la première paroisse... » Les livres, malgré tous les efforts, étaient si rares qu'en aurait-on eu « mille quintaux », on les aurait distribués en moins d'un mois ». (Edm. Hugues, *Ant. Court*, I, 50). Court se félicita bientôt de l'heureux succès de ces distributions. « Toute la montagne donne présentement gloire à Dieu, écrivit-il vers 1718. Quelques livres parsemés ont réveillé un grand nombre d'âmes qui dormaient, tellement que les noises, les discordes, les procès, les querelles commencent à perdre leurs forces; mais surtout la jeunesse travaille avec empressement à croître ses lumières et ses connaissances, tellement que le curé des Plantiers, proche Valleraugue, un jour de dimanche, se prit à pleurer, disant que tout d'un coup son église était devenue déserte, mais que le seigneur évêque en serait informé. Quelques lâches en furent intimidés; mais la jeunesse bénissait le ciel qui l'avait éclairée » (*ibid.*, p. 60). Le souvenir de Port-Royal et l'exemple de l'Angleterre et de l'Allemagne, portèrent un pieux abbé, secondé par quelques évêques, jansénistes comme lui, à fonder en France, vers 1719, la seconde Société biblique du continent, et la première *Société biblique catholique*. Il se nommait de Barneville, et, bien que né à Dublin (1659), il avait fait toutes ses études à Paris, et avait été reçu, à l'âge de 29 ans, dans la congrégation de l'Oratoire. L'association catholique acceptait des dons et distribuait gratis aux pauvres, et *sans notes ni commentaires*, le Nouveau Testament traduit par son fondateur; mais elle n'excluait pas

les préfaces. Celles qu'elle a publiées respirent un tel amour des Ecritures, un sentiment de piété si large, que la *Société des traités religieux* de Paris, a pu en insérer de nombreux extraits dans un opuscule qui porte le n° 107 de ses publications. En 1728, des perquisitions furent faites chez M. de Barneville et chez quelques autres prêtres également coupables de trop d'attachement à la Bible, et l'association fut obligée de se dissoudre par de misérables tracasseries, qui démontrèrent une fois de plus l'irréconciliabilité de Rome et de la Bible. On connaît de la traduction de l'abbé de Barneville, 12 éditions parues de 1719 à 1753. La seconde moitié du dix-huitième siècle vit naître en Angleterre quatre autres sociétés, dans les attributions desquelles entrait la publication de la Bible : la *Société pour l'avancement de la connaissance de la religion parmi les pauvres* (1750), la *Société biblique*, destinée à fournir des livres saints aux armées de terre et de mer de la Grande-Bretagne (1780), la *Société pour le soutien et l'encouragement des écoles du dimanche* (1785), et la *Société biblique française de Londres* (1792). Celle-ci se proposait de répandre les saintes Ecritures parmi les catholiques et les protestants français, au moyen de dépôts placés chez les pasteurs ou autres personnes zélées, qui se chargeraient de vendre les exemplaires à ceux qui pourraient les payer, et de les céder à prix réduit ou même gratis aux pauvres. Les protestants ne pouvaient qu'accueillir avec un joyeux empressement la circulaire qui leur fut adressée ; car aucune Bible protestante n'avait été imprimée en France depuis 1678. Le pasteur de Paris, Marron, se mit en relation avec la Société et en reçut 4,000 francs, qu'il remit à un imprimeur pour l'impression qui se préparait. Mais la Révolution ruina l'imprimeur, suspendit les relations entre les deux peuples, et la Société fut dissoute, non sans avoir laissé aux protestants de Paris le vif désir d'en établir une du même genre. Le projet fut repris par une autre société anglaise, probablement celle des *missions*, qui, en 1802, fit imprimer à Paris un Nouveau Testament, dont la distribution fut confiée à un comité, sous la surveillance du consistoire de l'Eglise réformée. Les hostilités qui recommencèrent en 1803, arrêtèrent de nouveau l'admirable élan de zèle religieux qui transformait en sœurs deux nations violemment divisées par la politique. Enfin le 7 mars 1804, pendant que l'Europe se livrait à une guerre terrible et insensée, fut établie l'une des plus puissantes associations religieuses qui aient jamais existé, et qui allait répandre sur le monde entier les bienfaits d'une pieuse et chrétienne sollicitude, la *Société biblique britannique et étrangère*. Elle se donna pour unique mission de faire circuler les Ecritures parmi les chrétiens, les mahométans et les païens. Plusieurs sociétés déjà existantes avaient à peu près le même but ; mais elles manquaient du caractère d'universalité que prit leur cadette. Elles n'étaient que des œuvres de secte ou de diverses dénominations religieuses, tandis que tous se trouvèrent réunis et d'accord pour fonder l'œuvre nouvelle. Aussi son budget, qui atteignit bientôt plusieurs millions, lui permit-il d'aider, par des subventions considérables, un grand nombre d'autres sociétés créées à son exemple et sous son influence. Depuis son origine, elle a distribué

76,400,000 exemplaires des livres saints et dépensé 198,580,350 francs. Elle a reçu dans son dernier exercice 6,717,600 francs. Son rapport annuel très-abrégé forme un volume in-8° de 4 à 500 pages. Elle a des dépôts à Paris, Bruxelles, Cologne, Francfort, Amsterdam, Berlin, Stockholm, Copenhague, Saint-Pétersbourg, Vienne, Odessa, Constantinople, Rome, Madrid, Lisbonne, et des sociétés auxiliaires à Bombay, dans le Pendjab, dans le nord de l'Inde, à Calcutta, Madras, Colombo, Jaffna, Sengapore, Hong-Kong, Shangaï, en Australie, dans la Nouvelle-Zélande, aux Indes occidentales, au Canada, et sur les côtes est, ouest et sud de l'Afrique. Rien ne montre à un degré supérieur la fécondité et les heureux effets du principe d'association. Actuellement 79 Sociétés du même genre, sans compter celles d'Afrique (67 en Europe, 4 en Amérique et 8 dans l'Inde), travaillent de concert avec la société de Londres. Les principales sont la *Société biblique américaine*, la *Société biblique américaine et étrangère*, l'*Union biblique américaine*, la *Société biblique nationale d'Ecosse*, la *Société biblique hibernienne*, celles de Suède, de Norwége, de Danemark, de Néerlande, de Wurtenberg, de Prusse et de Russie. La plus importante, après celle de Londres, est la *Société biblique américaine*, fondée en 1816. Le chiffre de ses distributions s'élève à 33,125,800 exemplaires des livres saints, et ses dépenses à 86,145,800 francs. Les recettes de son dernier exercice ont atteint 2,980,600 francs. De même que la découverte de l'imprimerie avait précédé la Réforme, de même la découverte de la stéréotypie (trouvée en 1795 par Firmin-Didot) précéda de quelques années la fondation des sociétés bibliques du dix-neuvième siècle, qui allaient en faire usage sur la plus vaste échelle. Elles ont dépensé jusqu'ici environ 366,550,000 francs, et distribué plus de 141 millions d'exemplaires des livres sacrés, chiffre énorme, qui égalera bientôt celui des kilomètres (153 millions) qui séparent la terre du soleil. Sous quelque rapport qu'on l'envisage, on demeure frappé de stupeur et d'admiration, à la vue du gigantesque travail opéré par la foi en la Bible. Le saint livre est aujourd'hui traduit et imprimé en 227 langues ou dialectes, dont plusieurs n'avaient jamais été écrits. Dire que les traductions n'étaient qu'au nombre de 50 avant 1804, c'est montrer la grande part qui revient dans cette œuvre à la *Société britannique et étrangère*. Voici le tableau de ces 227 traductions, auxquelles il en faut ajouter deux qui sont sous presse (total 229) : l'une en balinese, l'autre en butta. — EUROPE : anglais, gallois, gaëlique, irlandais, dialecte de l'île de Man (*Iles Britanniques*) ; — français, breton, basque (*France*) ; — espagnol, catalan, basque espagnol, dialecte de Guipuscoa, gitano, portugais (*Espagne et Portugal*) ; — islandais, suédois, lapon, finnois, norwégien, danois, fœroé (*Nord de l'Europe*) ; — hollandais, flamand, allemand, lithuanien, polonais, haut wende, bas wende, bohémien, hongrois, esclavon, ruthénien (*Europe centrale*) ; — italien, latin, roman du haut pays, roman de l'Engadine, piémontais, vaudois, maltais (*Italie et Suisse*) ; — grec ancien, grec moderne, albanais du Nord, albanais du Sud, turc, roumain, serbe, croate, bulgare de l'Est, bulgare de l'Ouest (*Grèce, Turquie*) ; — slave, russe mo-

derne, esthonien de Dorpat, esthonien de Revel, livonien, carélien, siriane, samoyède, calmouck, mordouine, tchérémisse, tchouvache, tartare d'Orenbourg, tartare turc, tartare de Crimée (*Empire russe*). — ASIE : ossète, géorgien, arménien ancien, arménien moderne, arménien de l'Ararat, tartare trans-caucasique, kurde (*Géorgie*) ; — hébreu, arabe, syriaque, carse (*Syrie*) ; — persan, afghan, belouchi, sanscrit, hindoustani (*Inde*) ; — bengali, bengali musulman, santali, mondari, lepcha, maghudha, orissa, hindoui, bughelcundi, brug, canoj, kousulu, harroti, oojein, oodeypora, marwar, juyapora, bikaneera, buttaneer, sindhi, sindhi gurumukhi, moultan, pendjabi, dogura, gondi, cachemirien, nepalais, palpa, kumaon, gurwhal (*Présidence du Bengale*) ; — telinga, carnatique, tamoul, dakhani, malayalim, tulu (*Présidence de Madras*) ; — kunkuna, mahratte, guzarati, parsi guzarati, cutchi (*Présidence de Bombay*) ; — pali, cingalais, indo-portugais (*Ceylan*) ; — assamois, munipoora, tibétain, khassi, birman, peguese, bghai karen, sgau karen, pwo karen, siamois (*Indo-Chine*) ; — chinois, dialecte des mandarins de Pékin, dialecte des mandarins de Nankin, dialecte de Ningpo, dialecte de Canton, dialecte de Hakka, mandchou, mongol de l'Est, mongol du Sud, japonais, loochooan (*Chine et Japon*) ; — malai, bas malai, javanais, sundanese, dayak, niasian, macassar, bugis (*Malaisie*) ; — malgache, narrinyeri, maori, néo-calédonien, nengonese, lifu, iaian, aneityum, eromangan, faté, hawaïen, fidjien, rotuman, tongan, niué, samyan, rarotongue, tahitien, marquisien, kusaien, ebon, gilbert island (*îles du Pacifique*). — AFRIQUE : copte, éthiopien, amharique, tigré, galla, kinika, swahili (*Afrique de l'Est*) ; — berbère, mandingo, temne, mende, bullom, grebo, accra, otji, ewe, yoruba, haussa, ibo, nupé, mpongwe, efik, dualla (*Afrique de l'Ouest*) ; — benga, namacqua, sechuana, sessouto, zulu, kafir (*Afrique du Sud*). — AMÉRIQUE : groenlandais, esquimau, mohawk, mic mac, maliseet, dialecte creę de l'Est, dialecte cree de l'Ouest, chippeway, tukudh, ojibwa, delaware, choctav, dakota, cherokee, muskokee, seneca, mayan, mexicain, créole, dialecte nègre de Curaçao, arrawack, dialecte nègre de Surinam, aimara. Si considérable que soit le travail accompli, il est loin d'être complet ; car Balbi évalue à 5,000 le nombre des dialectes, et à 2.000 le nombre des langues, dont il n'a cependant classé que 860. Il reste donc encore immensément à faire, pour qu'aucune âme ne demeure forcément soustraite à l'influence de l'Evangile. Cette sainte propagande a souvent excité la colère de Rome. Après vingt années d'existence, la *Société biblique catholique de Bavière*, fondée aussi en 1804, par Wittmann, régent du séminaire de Ratisbonne, dut renoncer à ses travaux, sous les menaces des jésuites redevenus tout-puissants. Il en fut de même de la *Société catholique pour la distribution du Nouveau Testament*, établie à Paris par un protestant, M. Léo, en 1816. Elle ne dura que huit ans. Plus courageux, le célèbre moine bénédictin et professeur de l'université de Marbourg, Van Ess, dont la traduction du Nouveau Testament, imprimée aux frais de la Société de Londres (1807-1830), eut vingt éditions, fut abreuvé de persécutions, mais résista jusqu'au bout à Léon XII, qui, dans une encyclique de 1824, qua-

lifiait d'*innovation diabolique* et redoutable pour la foi et les mœurs, la Société biblique dont l'activité s'exerçait « avec effronterie sur le monde entier ». C'est dans le même esprit que l'assemblée générale du clergé de France avait présenté au roi, en 1780, un long mémoire contre les *entreprises des protestants*, en suppliant Sa Majesté de revenir aux *ressorts salutaires et aux voies réprimantes des beaux jours de Louis XIV*. La réponse fut l'édit de tolérance de 1787, bientôt dépassé par la Révolution, qui proclama l'égalité de tous les citoyens devant la loi, rendit aux glorieux descendants des martyrs leurs droits civils, religieux et politiques. Le protestantisme commençait à renaître quand fondirent sur lui la réaction de 1815 et la Terreur blanche. Il fallut un certain courage au marquis de Jaucourt, à Boissy d'Anglas, au grand Cuvier, aux pasteurs Marron, Gœpp, Monod, etc., pour fonder, trois ans après (1818), une société destinée à fournir des Bibles aux protestants du royaume, la *Société biblique protestante de Paris*. Elle ne tarda point à avoir des auxiliaires jusque dans les moindres villages. Elle réchauffa le zèle et vivifia la piété un peu froide du dix-huitième siècle. Ses assemblées annuelles étaient des fêtes auxquelles les protestants, disséminés et sans lien commun, accouraient de toutes parts, apprenaient à se connaître, à se compter et à s'aider mutuellement. Elle devint non-seulement un centre de ralliement, mais un foyer d'action, d'où sortirent la *Société des traités religieux*, la *Société des missions* et la *Société pour l'encouragement de l'instruction primaire*. Les subsides que la puissante Société de Londres lui accorda généreusement dans les six premières années, cessèrent tout à coup, non par suite de divergences dogmatiques, le dogme n'était nullement en question, mais par suite de divergences de méthode. Deux esprits régnaient dans le comité de Paris, et se manifestèrent dès la publication de sa première circulaire : l'esprit conservateur et l'esprit progressif. Quand il s'agit de clicher un texte et de le rendre pour longtemps immuable, les uns proposèrent la révision améliorée de Lausanne (1822) qui venait de paraître. Les autres, au contraire, firent adopter le texte vieilli et inexact d'Ostervald, et sans le dire, y substituèrent en beaucoup d'endroits celui de Martin, plus vieux encore, et qu'ils trouvaient plus orthodoxe. Les premiers tenaient à ce que les livres apocryphes continuassent à être joints aux livres canoniques; les seconds, au contraire, en vinrent à considérer la distribution des apocryphes comme une infidélité. Ces deux esprits agitaient aussi le comité de Londres, et la fraternelle et chrétienne largeur des premiers temps disparut, quand le second l'emporta sur le premier. En 1826, la Société anglaise modifia son règlement qui jusqu'alors avait autorisé la publication des livres apocryphes, et exclut de ses libéralités toutes les Sociétés qui ne renonceraient pas à imprimer ces livres. La Société de Paris ne voulut pas y renoncer, et, pour rétablir la paix dans son sein, elle imprima des Bibles avec les apocryphes et des Bibles sans les apocryphes, en laissant le choix aux lecteurs. Cependant, dès 1819, la Société de Londres avait confié à un membre de celle de Paris, M. Kieffer, un dépôt de Bibles et de Nouveaux Testaments destinés aux catho-

liques. Grâce à l'abaissement des prix, les agents de M. Kieffer en vendirent des quantités prodigieuses. En 1827, emportée par son aversion pour les apocryphes, la Société de Londres, entrant décidément dans le domaine de celle de Paris, adressa une circulaire à tous les pasteurs de France, et, l'année suivante, elle chargea M. Kieffer, qui appartint jusqu'à sa mort (1832) au comité de la *Société biblique protestante de Paris*, de faire concurrence à cette Société, en distribuant aux protestants des Bibles sans apocryphes. M. Kieffer n'était pas seul dans cette position fausse et intenable; plusieurs autres membres de la Société de Paris faisaient partie du comité qui dirigeait le dépôt de la Société de Londres. Dans ce dernier comité, où l'on ignorait absolument les difficultés budgétaires, les distributions de la pauvre Société, qui n'avait pas à sa disposition des centaines de mille francs, étaient jugées mesquines. Aussi, après la révolution de 1830, qui permettait d'élargir la sphère d'action de la *Société biblique protestante*, M. Kieffer et ses amis voulurent l'obliger à modifier son règlement et à s'occuper aussi des catholiques. Le refus redoubla des tiraillements depuis longtemps inévitables, et lors des élections de 1833, chacun des deux partis vota pour exclure plusieurs membres de l'autre. Deux hommes du parti conservateur et des plus récemment entrés dans le comité ne furent pas réélus ; les autres donnèrent leur démission, et tous ensemble ils fondèrent la *Société biblique française et étrangère*, laquelle n'avait guère de nouveau que le nom, puisqu'elle existait sous le nom de dépôt depuis quatorze ans. Toutefois le dépôt continua d'exister à côté d'elle et sous les ordres directs de la Société britannique; il existe encore aujourd'hui, et la France lui est redevable de la propagation de 5 millions d'exemplaires des livres saints. La *Société biblique protestante* fut grandement affaiblie par le schisme; mais ayant trouvé le moyen de placer l'Ecriture sainte dans toutes les mains protestantes, en donnant gratuitement un Nouveau Testament à chaque catéchumène, lors de sa première communion, et une Bible à chaque couple qui reçoit la bénédiction nuptiale, elle poursuivit son œuvre circonscrite et en rapport avec la modicité de ses ressources, sans s'interdire du reste les distributions dans les écoles, les hôpitaux, les prisons, etc. Trente ans après le premier schisme, la lutte éclata de nouveau entre les amis du progrès et les partisans du *statu quo*, qui ne se défiaient pas moins qu'en 1822 des versions améliorées. La question biblique, posée en 1862 avec un grand éclat, fit oublier un moment les autres sujets qui divisaient le protestantisme français. Les fautes de tout genre de la révision d'Ostervald, ou plus exactement, de la révision qu'on imprime à tort sous son nom, ayant été signalées dans des brochures répandues à un grand nombre d'exemplaires, il devint impossible de les nier et même de garder le silence. Mais tandis que les uns disaient : Le devoir de la Société biblique est de publier les meilleures versions possibles, les plus exactes, les plus françaises, c'est-à-dire actuellement, l'Ancien Testament de Perret-Gentil et les Nouveaux Testaments de Genève et d'Arnaud; les autres répondaient : ce n'est pas la pluralité, mais l'unité de version qui est

désirable. Le premier qui a divulgué les fautes d'Ostervald a commis une mauvaise action. Ces fautes existent sans doute, bien qu'on en ait exagéré le nombre, et des corrections paraîtraient nécessaires; mais elles troubleraient la foi des simples, et il faut à tout prix éviter ce danger. D'ailleurs le Nouveau Testament de Genève est suspect au point de vue de la fidélité dogmatique, et nous nous opposons formellement à ce que la Société biblique publie aucune version nouvelle. Au fond, il s'agissait de savoir si la Société biblique (et avec elle l'Eglise réformée) était inféodée pour jamais à une Vulgate française, plus fautive encore que la Vulgate latine; car, si un changement peut troubler aujourd'hui les âmes, il les troublera demain, après-demain, toujours, et s'il suffit d'accuser une version d'infidélité sans ombre de preuve, pour qu'elle soit mise à l'index, toutes les versions nouvelles pourront être mises à l'index. Durant deux années, la majorité du comité recula devant une menace de démission réitérée par la minorité. Elle dut cependant, tout en sauvegardant la liberté de ceux qui préféraient Ostervald, faire droit au vœu des Eglises qui réclamaient les versions nouvelles. Les démissions ne se firent pas attendre (fin 1863), et une troisième société biblique fut fondée, sous le titre de *Société biblique de France* (1864). La *Société biblique française et étrangère* crut devoir s'effacer devant sa jeune sœur, et cessa d'exister (1865) après avoir distribué 750,000 volumes et dépensé 2,400,000 francs. La *Société biblique de France*, qui rejette les apocryphes, semblait vouée, par son origine et par les principes qui lui avaient donné naissance, à la distribution d'Ostervald *in æternum*. Mais fort heureusement ses fondateurs furent eux-mêmes entraînés par le progrès. Ils s'étaient retirés de l'ancienne Société, parce qu'elle violait, disaient-ils, l'article 1er de son règlement, en imprimant des versions récentes; et lorsqu'ils constituèrent une Société nouvelle, ils s'empressèrent d'abroger cet article, et d'y en substituer un qui leur permît de distribuer dans l'avenir *d'autres versions* que celles de Martin et d'Ostervald. En attendant, cette Société révise elle-même Ostervald et a déjà publié deux parties de sa révision : le Nouveau Testament et les Psaumes. Ses dépenses se sont élevées jusqu'ici à environ 402,000 francs, et ses distributions ont atteint le chiffre de 223,500 exemplaires, y compris des portions détachées de l'Ancien et du Nouveau Testament. Tardivement éclairée sur les dangers auxquels pouvait l'exposer encore l'article 1er de son règlement, l'ancienne Société l'a modifié et rendu aussi large que possible. Il était ainsi conçu à l'origine : « La Société a pour but unique de répandre parmi les chrétiens protestants les saintes Ecritures, *sans notes ni commentaires, dans les versions reçues et en usage dans leurs Eglises.* » Sa rédaction actuelle est la suivante : « La Société a pour but de répandre les saintes Ecritures parmi les chrétiens protestants, *dans les versions demandées par leurs Eglises.* » L'article correspondant du règlement de la nouvelle Société est différent : « Si la majorité des Eglises demande d'autres versions fidèles, celles-ci pourront être distribuées par la Société. » Ajoutons, pour finir, que, dans ses 57 années d'existence, la *Société biblique protestante de Paris* a

dépensé 2,234,000 francs, et mis en circulation 575,850 exemplaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. — *Hist. de la Soc. bibliq. britanniq. et étrang.*, traduite de l'anglais du rév. J. Owen, Paris, 1820, 2 vol. in-8°; *La Bible pour tous pays*, par Baxter et fils; *The history of the british and foreign Bible society...*, by the George Browne, London, 1859, 2 vol. in-8°; *Geschichte der Canstein'schen Bibelanstalt*, von O. Bertram. Halle, 1863, in-8°; *Die Bibel und ihre Geschichte*, von Albert Ostertag. Bâle. 4e édit., 1863, in-12, ouvrage traduit en français par Mlle Dufour, Paris, 1857, in-12; *La Bible et son histoire*, etc., par L[ouis] N[apoléon] R[oussel], Toulouse, 1861, in-12; *La Bible en France*, etc., par Emmanuel Pétavel, Paris, 1864, in-8°; *Hist. de la Soc. bibliq. prot. de Paris*, par O. Douen, Paris, 1868, gr. in-8°; *Sixtieth annual report of the american Bible society; Seventy-second report of the british and foreign Bible society.* O. DOUEN.

BIBLIANDER, *Buchmann* (Théodore) [1507-1564], professa les langues orientales à Zurich, après la mort de Zwingle. Il se distinguait par une connaissance approfondie de l'hébreu et termina la traduction de la Bible commencée par Léon Juda. Partisan des idées d'Erasme, Bibliander combattit, non sans une certaine véhémence, la doctrine de la prédestination, professée à Zurich par Pierre Martyr dans toute sa rigueur. Son ouvrage le plus connu est *Machumetis Saracenorum principis ejusque successorum vitæ, doctrina ac ipse Alcoran*, etc., Bâle, 1543, in-fol. Il a laissé un grand nombre de manuscrits conservés dans la bibliothèque de Zurich.

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE. Les livres consacrés à l'indication, à l'analyse ou à la critique des ouvrages théologiques sont fort nombreux; nous devons nous borner à indiquer les meilleurs et les plus récents, ou ceux plus anciens qui n'ont point encore été dépassés ou qui ont conservé une utilité réelle. Nous signalerons d'abord ceux qui se rapportent à la théologie prise dans son ensemble, puis les ouvrages consacrés aux diverses disciplines, en distinguant ceux qui suivent l'ordre systématique, utile surtout pour connaître ce qui a paru sur un sujet particulier, de ceux qui suivent l'ordre chronologique ou alphabétique des auteurs, destiné plutôt à trouver le titre exact d'un livre que l'on connaît ou les divers ouvrages d'un même auteur.

I. THÉOLOGIE DANS SON ENSEMBLE. — 1° *Bibliographie systématique.* Parmi les divers ouvrages qui, sous la forme d'introduction à la théologie, d'histoire de la théologie, d'encyclopédie théologique, etc., donnent en même temps une grande place à l'indication des livres essentiels publiés dans chaque branche, nous mentionnerons C.-M. Pfaffius (*Introductio in historiam theologiæ litterariam*, 2e éd., Tubing., 1724-26, 3 vol. in-4°); J.-F. Buddeus (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, 2e éd., Lips., 1730, in-4°); G. Stolle (*Anleitung zur Historie der theol. Gelahrheit*, Iena, 1739, in-4°); G.-J. Plank (*Einleitung in die theol. Wissenschaften*, Leipz., 1794, 2 vol. in-8°); C.-F. Stæudlin (*Gesch. d. theol. Wissenschaften*, Gœtting., 1810-11, 2 vol. in-8°, et *Lehrbuch d. theol. Encyclop. u. Methodologie*, Han., 1821) et, parmi les plus récents, tout particulièrement K.-R. Hagenbach (*Encyklopædie u. Me-*

thodologie der thel. Wissenschaften, 9e éd., Leipz., 1874, in-8o). Quant aux ouvrages plus spécialement bibliographiques, J.-G. Walch (*Bibliotheca theologica selecta*, Iena, 1757-65, 4 vol. in-8°) occupe encore maintenant une place éminente par la netteté de son plan, la sûreté de ses indications et la masse de renseignements qu'il offre dans toutes les parties de la théologie ; il n'a été dépassé depuis que par G.-B. Winer (*Handbuch der theol. Literatur*, 3e éd., Leipz., 1838-40, 2 vol. in-8° et 1 supplém. en 1842), mais le plan de ce dernier exclut tout renseignement accessoire, sauf cependant les courtes notices biographiques réunies à la fin de l'ouvrage. Nous ne rappellerons que pour mémoire les ouvrages analogues de J.-O. Thiess (1795-97), D.-G. Niemeyer (1796-1812, 4 vol.), J.-A. Nœsselt (1800), F.-L. Simon (1813), J.-S. Ersch (1822), W.-D. Fuhrmann (1818-36, 4 vol.). Le *Dictionnaire de bibliographie catholique*, par F. Pérennès (Montrouge, 1858-60, 4 vol. in-4°, faisant partie de la troisième *Encyclopédie théol.* de Migne), contient une masse énorme de titres, qui ne sont malheureusement pas toujours suffisamment exacts ni rangés dans un ordre commode. Pour la connaissance des ouvrages plus récents, la plupart des revues théologiques publient des comptes-rendus isolés d'ouvrages importants ; mais, en dehors des revues purement bibliographiques, la *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie u. Kirche* (36e année, 1876, Leipz.) seule donne un compte-rendu d'ensemble sous le titre de : *Allgemeine kritische Bibliographie der neuesten theol. Literatur*. Le *Theologische Jahresbericht* de W. Hauck (Wiesbaden, 1865-75) a cessé de paraître et a fait place à la *Theologische Literaturzeitung* de E. Schürer (Leipzig, 1876 et suiv.), à côté de laquelle se range pour la théologie catholique le *Theologische Literaturblatt* de F.-H. Reusch (Bonn, 1866 et suiv.) ; la France n'a guère que la *Bibliographie catholique* (Paris, 1842 ss.) qui n'est pas spécialement théologique. La simple indication des titres des ouvrages parus est fort bien donnée par le catalogue de la théologie protestante que publie deux fois par an, depuis 1848, la librairie Vandenhœck et Ruprecht à Gœttingen, sous le titre de *Bibliotheca theologica* (rédigé depuis 1867 par W. Müldener) ; la *Bibliotheca catholico-theologica* n'a paru que pour l'année 1867. Les catalogues analogues publiés à Leipzig chez Hinrichs, 1870 et 1875, par E. Baldamus (*Protestantische Theologie*, 1865-69 et 1870-74 ; *Kathol. Theologie*, id.) embrassent chacun une période de cinq ans et s'en tiennent plus exclusivement aux ouvrages allemands. Toutes ces bibliographies systématiques sont terminées par des tables alphabétiques des auteurs. Abandonnant l'ordre systématique rigoureux pour ranger les divers ouvrages sous la rubrique alphabétique des sujets traités, M. Lipenius (*Bibliotheca realis theologica*, Francof., 1685, 2 vol. in-fol., terminée par une table des auteurs) a donné un volumineux catalogue assez inexact ; Danz (*Universal-Wœrterbuch der theologischen, kirchen-u. religionsgeschichtlichen Literatur*, Leipz., 1837-43, in-8°, avec un supplément, 1843) a suivi un plan analogue et peut rendre de bons offices ; il lui manque seulement une table des auteurs.—2° *Bibliographie par ordre d'auteurs*. Les grands ouvrages consacrés aux auteurs ecclésiastiques par Possevin,

Cave, Du Pin et son continuateur Goujet, Ceillier, Oudin, comme ceux moins volumineux de Trithème, de Miræus, de Bellarmin continué par Labbe et Du Saussay, d'Olearius, fournissent sur les auteurs anciens un grand nombre de renseignements plutôt littéraires que bibliographiques. Les bibliographies suivantes font connaître les livres théologiques plus récents : Enslin (*Bibliotheca theologica*, 2e éd., Stuttg., 1833, in-8°), qui indique les ouvrages protestants parus en Allemagne jusqu'en 1831, et Zuchold (*Bibliotheca theologica*, Gœtting., 1864, 2 vol. in-8°), qui le continue pour la période de 1830 à 1862, tandis que l'ouvrage anonyme de M. Schmalhofer (*Bücherkunde der kath. theol. Literatur bis* 1836, Augsb., 1837, in-8°, avec des suppléments intitulés *Handbüchlein d. neuesten Literatur des Katholizismus*, Schaffhaus., 1840-44) rend des services analogues pour la théologie catholique ; le *Thesaurus librorum rei catholicæ* (Würzbourg, 1848-50, 2 vol. in-8° et 1 supplément) embrasse l'ensemble des auteurs catholiques et joint dans son ordre alphabétique les écrivains aux sujets traités. Darling (*Cyclopædia bibliographica*, London, 1854, 2 vol. in-4°) s'occupe de toute la littérature théologique, mais n'est un peu complet que pour les auteurs anglais ; il présente l'avantage de faire connaître le contenu détaillé de toutes les grandes collections et des ouvrages composés de dissertations détachées, comme aussi des sermonnaires qu'il indique. La place ne nous permet pas de rappeler les nombreuses bio-bibliographies théologiques consacrées aux auteurs de certaines époques ou de certaines contrées. — 3° *Catalogues de bibliothèques particulières.* Nous ne devons pas omettre les catalogues raisonnés que plusieurs théologiens allemands du siècle dernier ont donnés de leurs bibliothèques particulières, à cause des notices souvent très-développées et fort exactes qu'ils ont jointes à l'indication des titres : Jo. Fabricius (*Historia Bibliothecæ Fabricianæ*, Wolfenbüt., 1717-24, 6 vol. in-4°), dont l'ouvrage consciencieux, interrompu par sa mort, manque d'une table générale des matières ; J.-F. Reimmann (*Catalogus bibliothecæ theologicæ systematico-criticus*, Hildesiæ, 1731, in-8°, avec un supplément, 1747) ; Mich. Lilienthal (*Biblisch-Exegetische Bibliothek.*, Kœnigsb., 1740 ; *Theologische Bibliothek*, 1741 ; *Fortgesetzte Theologische Bibliothek*, 1744, en tout 30 fascicules in-8°, formant 3 vol.) ; S.-J. Baumgarten (*Nachrichten von einer hallischen Bibliothek*, Halle, 1748-51, 8 vol. in-8° ; *Nachrichten von merkwürdigen Büchern*, 1752-58, 12 vol. in-8°) ; ces deux ouvrages de Baumgarten, remarquables surtout par la précieuse collection de Bibles qui y est décrite et par l'exactitude des renseignements bibliographiques, sont terminés par des tables fort commodes sur l'ensemble des 20 volumes. J.-M. Francke est l'auteur du *Catalogus Bibliothecæ Bunavianæ* (Lips., 1750-56, 7 vol. in-4°), ouvrage malheureusement inachevé, qui ne présente point comme les précédents de renseignements autres que les titres, mais qui donne avec une scrupuleuse exactitude le contenu détaillé et systématiquement classé des ouvrages de cette belle collection (aujourd'hui à Dresde), particulièrement riche dans le domaine de l'histoire ecclésiastique et de la biographie. Nous joindrons encore l'indication de deux catalogues

de libraires, intéressants à cause des belles collections de dissertations et thèses théologiques dont ils donnent le détail : C.-G.-G. Theile (*Thesaurus literaturæ theologicæ academicæ*, Lips., 1840, in-8°) et O. Fiebig (*Corpus dissertationum theologicarum*, Lips., 1847, in-8°); le premier, disposé systématiquement, n'a pas été terminé ; le second, indiquant plus de 15,000 dissertations, est rédigé avec moins de soin ; il est disposé d'après l'ordre alphabétique des auteurs, mais il est suivi d'assez bonnes tables des sujets traités.

II. Théologie exégétique. — 1° *Exégèse dans son ensemble.* J. Lelong (*Bibliotheca sacra*, nov. ed., Paris, 1723, 2 vol. in-fol.) a composé un vaste répertoire des études bibliques ; le premier volume contient le catalogue des éditions de la Bible en diverses langues, le second une liste alphabétique des auteurs qui ont écrit sur la Bible avec l'indication de leurs ouvrages, suivie d'une table systématique de ces derniers ; malgré bien des inexactitudes et des omissions, ce livre est encore utile. E.-F.-K. Rosenmüller (*Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik u. Exegese*, Gœtting., 1797-1800, 4 vol. in-8°) voulait donner une revue systématique et raisonnée de tous les ouvrages importants publiés sur la Bible ; son excellent travail, malheureusement inachevé, n'embrasse que l'introduction et la critique, les éditions essentielles des textes originaux, l'herméneutique, les versions anciennes et parmi les modernes celles en langues romanes ; il lui restait à traiter les autres versions et tous les commentateurs. G.-W. Meyer (*Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Gœtting., 1802-9, 5 vol. in-8°) donne de nombreuses indications bibliographiques. En outre on consultera avec fruit : *La Bibliothèque sacrée* de Calmet (en tête de son *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1722, in-fol., souvent réimpr. et trad. en plus. langues); W. Orme (*Bibliotheca biblica, a select list of books on sacred literature*, Edinburgh, 1824, in-8°); Horne (*Manual of biblical bibliography*, London, 1839, in-8°), ainsi que les diverses introductions à l'Ancien et au Nouveau Testament, parmi lesquelles se distinguent tout particulièrement par l'abondance des renseignements bibliographiques, pour l'Ancien Testement, celles de de Wette (nouv. éd. par Schrader, Berlin, 1869) et de Bleek (3e éd. par Kamphausen, Berlin, 1870) ; pour le Nouveau Testament, de Wette (nouv. éd. par Messner et Lünemann, Berlin, 1860); Bleek (3e éd. par Mangold, Berlin, 1875); Reuss (5e éd., Braunschw., 1874) ; enfin nous indiquerons encore pour l'Ancien Testament Diestel (*Geschichte d. Alt Test. in der christlichen Kirche*, Iéna, 1869). Ewald, (dans ses *Jahrbücher der bibl. Wissenschaften*, Gœtting., 1848-65, 12 vol. in-8°, auxquels il manque encore la table générale promise) a rendu compte de presque tous les ouvrages touchant de près ou de loin à l'exégèse biblique publiés dans cet espace de temps. — 2° *Editions de la Bible.* A.-G. Masch (*Bibliotheca sacra*, Halæ, 1778-90, 2 parties en 6 vol. in-4°) a repris le travail de Lelong et l'a fort amélioré ; mais il s'est arrêté après avoir traité des éditions du texte original, et des versions dans les langues orientales, grecque et latine ; pour les Bibles hébraïques il a été complété par J.-B. de Rossi (*De igno tis nonnullis antiquissimis*

hebr. textus editionibus, Erlang., 1782, in-4°). On possède en outre plusieurs catalogues raisonnés d'importantes collections particulières de Bibles, celles de J.-S. Baumgarten (cité plus haut), des ducs de Brunswick (G.-L.-O. Knoch, *Bibliotheca biblica*, Brunsw., 1752, in-4°, et *Hist. crit. Nachrichten von der Braunschweigischen. Bibelsammlung, Bd. I.*, Wolfenbüttel, 1754, in-8°), de J.-M. Gœze, appartenant maintenant à la bibliothèque de Hambourg (*Verzeichniss seiner Sammlung merkwürdiger Bibeln*, Halle, 1777, in-4°; *Fortsetzung*, Hamb., 1778, in-4°), de J. Lorck, appartenant maintenant à la bibliothèque de Stuttgard (*Die Bibelgeschichte*, Koppenhag., 1779-83, 2 vol. in-8°, et J.-G.-C. Adler, *Bibliotheca biblica*, Altona, 1787, 5 parties in-4°), de J.-B. de Rossi, maintenant à la bibliothèque de Parme (*Apparatus hebræo-biblicus*, Parmæ, 1782, in-8°, et plus complet en tête des volumes I et V de ses *Variæ Lectiones Vet. Testamenti*, Parmæ, 1784-98, 5 vol. in-4°), du duc de Sussex (T.-J. Pettigrew, *Bibliotheca Sussexiana*, London, 1827-39, 3 vol. in-8°). Les éditions de la Bible en hébreu ont été l'objet de plusieurs monographies de J.-B. de Rossi; celles du Nouveau Testament grec ont été étudiées spécialement et avec un soin minutieux par Reuss (*Bibliotheca Novi Test. græci*, Braunschw., 1872, in-8°); les versions allemandes par J.-G. Palm (1772), J.-M. Gœze (1775), G.-W. Panzer dans plusieurs ouvrages (1777-91), H.-E. Bindseil (1841); les versions hollandaises par Is. Lelong (1732) et N. Hinlopen (1777); les suédoises par J.-A. Schinmeyer (1777), les anglaises par J. Lewis (1739, nouv. éd. 1818), H. Cotton (1852), etc.; les Bibles publiées en Amérique par E.-B. O'Callaghan (1861); enfin les Bibles en langues romanes et spécialement les Bibles françaises ont été l'objet des recherches approfondies de M. Reuss (*Revue de théologie de Strasbourg* et *Herzog's Encyclopædie*). — 3° *Les Commentaires*. J.-F. Mayer (*Bibliotheca biblica*, Francf., 1709, in-4°) et C. Arnd (*Bibliotheca Mayeri biblica continuata*, Rostoch, 1713, in-4°) ont indiqué les principaux commentateurs jusqu'à leur temps; L. Müller, sous le pseudonyme de Théoph. Alethæus (*Ausführlicher Bericht von den Commentariis*, Leipz., 1719-44, 8 vol. in-8°) les complète utilement. M. Lilienthal (*Biblischer Archivarius des Alt. Test.*, Kœnigsb., 1746, in-4°; *des N. Test.*, 1745, in-4°) indique pour chaque livre, chapitre et verset, les auteurs qui les ont expliqués exégétiquement ou homilétiquement; J.-F. Wildeshausen (*Bibliotheca disputationum in V. et N. Test.*, Hamb., 1700, in-4°) et C.-H. Scheteligius (Hamb., 1736-37, 3 vol. in-4°) ont suivi le même plan pour les dissertations exégétiques isolées, ainsi que plus récemment J. Darling (*Cyclopædia bibliographica. Subjects; Holy scriptures*, Lond., 1859, in-4°), qui indique toutes les dissertations et tous les sermons se rapportant à chaque verset de la Bible, spécialement les travaux anglais. Tout dernièrement Spurgeon (*Commenting and commentaries*, Lond., 1876, in-8°) a publié un catalogue des commentaires en langue anglaise les plus recommandables à son point de vue. Comme appendice à la théologie exégétique, nous indiquerons quelques bibliographies de sujets touchant d'assez près à l'exégèse : W.-F. Hezel (*Versuch einer Gesch. der bibl. Kritik des Alt. Test.*, Halle, 1780, in-8°); J.-C. Wolf (*Historia Lexicorum*

hebraicorum, Wittemb, 1705, in-8°); W. Gesenius (*Geschichte der hebræischen Sprache u. Schrift*, Leipz., 1815, in-8°); M. Steinschneider (*Bibliographisches Handbuch über die theoretische u. praktische Literatur für hebræische Sprachkunde*, Leipz., 1859, in-8°); T. Tobler (*Bibliographia geographica Palæstinæ*, Leipz., 1867, in-8°); H.-E. Bindseil (*Concordantium Homericarum specimen, cum Prolegomenis, in quibus concordantiæ biblicæ recensentur*, Halle, 1867, in-8°; complété par un article des *Theolog. Studien u. Kritiken*, 1870, p. 673-720).

III. Théologie historique. C. Sagittarius et son continuateur J.-A. Schmid (*Introductio in historiam ecclesiasticam*, Iéna, 1694-1718, 2 vol. in-4°), C.-F.-W. Walch (*Grundsætze der zur Kirchenhistorie nœthigen Bücherkenntnis*, Gœtting., 1773, in-8°), C.-W. Fluegge (*Enleitung in das Studium und die Literatur der Religions-und Kirchengeschichte*, Gœtting., 1801, in-8°), C.-F. Stæudlin (*Geschichte u. Literatur der Kirchengeschichte*, Hannover, 1827, in-8°), J.-J. Ritter (*Handbuch der Kirchengeschichte*, 6e éd., Bonn., 1862, 2 vol. in-8°) fournissent d'amples renseignements bibliographiques sur l'ensemble de l'histoire ecclésiastique. Sur quelques points spéciaux nous citerons : J.-A. Bosius (*Introductio in notitiam scriptorum ecclesiasticorum*, dern. édit., Iéna, 1723, in-8°); Th. Ittig (*Schediasma de autoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt*, Lips., 1711, in-8°); G.-F. Gudius (*Bibliotheca disputationum de selectis historiæ eccles. capitibus*, Lips., 1743, in-8°); J.-E. Volbeding (*Index dissertationum quibus singuli historiæ N. Test. et antiquitatum ecclesiasticarum loci illustrantur*, Lips., 1849, in-8°); J.-C. Kœcher (*Bibliotheca theologiæ symbolicæ et catecheticæ, itemque liturgicæ*, Wolfenb., 1751, in-8°); J.-G. Feuerlin (*Bibliotheca symbolica evangelica lutherana*, nouv. éd. par J.-B. Riederer, Norimb., 1768, 2 vol. in-8°); F.-A. Zaccaria, (*Bibliotheca ritualis*, Romæ, 1776-78, 2 vol. in-8°); H.-C. Kœnig (*Bibliotheca agendorum*, Zelle, 1726, in-4°); P. Wackernagel (*Bibliographie zur Gesch. d. deutschen Kirchenliedes im XVI Jahrh.*, Frankf., 1855, in-4°); F. Bovet (*Hist. du psautier des Egl. réf. de France*, Neuchatel, 1872, in-8°). La patristique offre quelques bons travaux bibliographiques : T. Ittig (*De bibliothecis et cathenis patrum*, Lips., 1707, in-8°); J.-G. Walch (*Bibliotheca patristica*, nouv. éd. par Danz, Iéna, 1834, in-8°); C.-T.-G. Schœnemann (*Bibliotheca historico-litteraria patrum lasinorum*, Lips., 1792-94, 2 vol. in-8°); F.-W. Goldwitzer (*Bibliographie der Kirchenvæter u. Kirchenlehrer*, Landshut, 1828, in-8°, et *Patrologie verbunden mit Patristik*, Nürnberg, 1834, 2 vol. in-8°); ainsi que les divers traités de patrologie. Pour l'étude du moyen âge, l'ouvrage de A. Potthast (*Bibliotheca historica medii ævi*, Berlin, 1862, in-8° et supplem. 1868) est un guide indispensable, à côté duquel vient se placer le *Répertoire des sources histor. du moyen âge* de l'abbé Chevalier, en cours de publication. L'époque de la réformation aurait besoin d'un manuel semblable, pour lequel les catalogues de quelques collections particulières offriraient de bons matériaux : H. von der Hardt (*Antiqua literarum monumenta Reformationis ætatem illustrantia*, Brunsw., 1691-93, 3 vol. in-8°); J.-A. Fabricius (*Centifolium lutheranum*, Hamb., 1728-30, 2 v. in-8°); G. Schwetschke (*Ausstellung meist origineller Druckschriften*

zur Erläuter. der Reformationsgesch., Halle, 1841, in-8°; A. Kucznyski (*Thesaurus libellorum historiam Reformationis illustrantium*, Leipz., 1870-74); ainsi que les bibliographies générales consacrées à la première moitié du seizième siècle de C. Gesner, de Panzer et de Weller. Les réformateurs d'Espagne ont trouvé un bibliographe accompli en Wiffen et son continuateur, Ed. Bœhmer (*Bibliotheca Wiffeniana*, Strasb., 1874, in-8°). La plupart des ordres religieux ont eu aussi les leurs; nous ne citerons que ceux des ordres les plus importants : pour les bénédictins, Ziegelbauer et François, et spécialement pour la congrégation de Saint-Maur, Pez, Lecerf et Tassin; pour les dominicains, Quétif et Echard; pour les franciscains, Wadding et son continuateur Sbaralea, ainsi que J. a S.-Antonio; pour les jésuites, après les ouvrages anciens de Ribadneira, Alegambe et Sotwell, le remarquable travail des frères de Backer (*Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus*, nouv. éd., Liége et Louvain, 1869-76, 3 vol. in-fol.) et celui de A. Carayon (*Bibliographie historique de la Comp. de Jésus*, Paris, 1864, in-4°). Quelques sectes religieuses ont fourni de bonnes monographies bibliographiques : ainsi pour les sociniens, C. Sand (*Bibliotheca Anti-Trinitariorum*, Freistad, 1684, in-8°); pour les arminiens, A. van Cattenburgh (*Bibliotheca scriptorum Remonstrantium*, Amst., 1728, in-8°), et tout récemment H.-C. Rogge (*Catalogus der Pamfletten-Verzameling van de Bœckereij der Remonstrantsche Kerk te Amsterdam*, Amst., 1861-65, 3 parties en 8 livraisons in-8°), qui est un excellent travail d'ensemble bien plus complet que son titre ne l'indique. Le jansénisme, si fécond en productions imprimées, aurait bien mérité une bonne bibliographie; à son défaut, il faut se contenter de l'ancien *Catalogue des livres impr. de la Biblioth. du roi; Théologie* (Paris, 1739-43, 3 v. in-fol.), très-complet sur cet article; il est regrettable que la publication entreprise par l'abbé Guettée de l'*Histoire littéraire de Port-Royal*, par Clémencet (Paris, 1868, in-8°) en soit restée au premier volume. Pour ce qui concerne spécialement la France, nous rappellerons que J. Lelong (*Bibliothèque hist. de la France*, nouv. éd. par Fevret de Fontette, Paris, 1768-78, 5 vol. in-fol.) consacre presque tout son premier volume à l'histoire ecclésiastique de ce pays, et qu'il est fort bien complété sur ce point par le *Catalogue de l'hist. de France de la Bibliothèque impériale* (Paris, 1855-70, 10 vol. in-4°) dont le tome V tout entier est affecté à l'histoire religieuse. La Suisse possède un excellent ouvrage dans le genre de celui de Lelong par G.-E. de Haller (*Bibliothek der Schweizer-Geschichte*, Berne, 1785-88, 7 vol. in-8°), dont le volume III est consacré à la bibliographie de l'histoire ecclésiastique; récemment on a extrait du livre de Haller toutes les indications se rapportant à l'histoire de la Réformation en Suisse, dans l'*Archiv für die schw. Reformations-Geschichte herausgeg. von dem Pius-Verein* (vol. I, Soloth., 1868, in-8°), tandis que le volume III (Freib., 1875) de cette publication complète ces extraits par l'indication malheureusement assez peu soignée des ouvrages parus sur le même sujet depuis Haller.

IV. Appendice. Des bibliographies spéciales pour la théologie systématique et pratique font défaut ou sont trop anciennes, et il faut

se contenter des histoires du dogme et de la théologie, des histoires de la prédication dans les divers pays et des ouvrages de catéchétique, etc., ou recourir aux bibliographies pour l'ensemble de la théologie. Quoique ne rentrant pas directement dans le domaine de la théologie, nous croyons devoir indiquer ici les principaux ouvrages bibliographiques sur l'Orient dans son ensemble et sur la littérature hébraïque : J.-T. Zenker (*Bibliotheca orientalis*, Leipz., 1846-61, 2 vol. in-8°) est un bon catalogue des ouvrages publiés en langues orientales ou relatifs à ces langues; un troisième volume, qui devait être destiné à l'indication des ouvrages relatifs à la géographie, à l'histoire et à la philosophie de l'Orient, n'a pas paru ; C.-H. Herrmann (*Bibliotheca orientalis et linguistica*, Halle, 1870, in-8°) signale les ouvrages publiés en Allemagne de 1850 à 1868. La *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft* (Leipzig, 1847 et suiv.) publie dès l'origine d'excellentes revues critiques sur l'ensemble des travaux parus dans l'année sur l'Orient : elles ont eu successivement pour auteurs Fleischer, Rœdiger, Arnold et Gosche ; elles se sont à tel point développées qu'il a fallu séparer ces comptes-rendus du journal et les faire paraître à part (Gosche, *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenlændischen Studien*, 1859-61, Leipz., 1868, et 1862-67, Heft 1, Leipz., 1871 ; la suite est encore en retard). Pour tout ce qui concerne les Juifs, J.-C. Wolf (*Bibliotheca hebræa*, Hamb., 1715-33, 4 vol. in-4°) est une mine inépuisable de renseignements bibliographiques de tout genre; le supplément donné par H.-F. Kœcher (*Nova bibliotheca hebraica*, Iéna, 1783-84, 2 vol. in 4°) est loin d'être de la même valeur; J. Fürst (*Bibliotheca judaica*, Leipz., 1849-63, 3 vol. in-8°) contient une foule de titres, mais aussi beaucoup d'inexactitudes; M. Steinschneider (*Catalogus librorum hebræorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin, 1852-60, 2 vol. in-4°) est un ouvrage bien supérieur et qui, malgré son titre, est une véritable bibliographie hébraïque; enfin, pour les plus anciens ouvrages imprimés en hébreu, J.-B. de Rossi a livré un excellent travail (*Annales hebræo-typographici*, Parmæ, 1795-99, 2 vol. in-4°) ; on doit entre autres encore à ce bibliographe distingué une *Bibliotheca judaica antichristiana* (Parmæ, 1800, in-8°). — Pour des indications plus complètes sur les ouvrages de bibliographie théologique, conf. : Walch, *Bibliotheca theologica*, Iéna, 1757 (préface du t. I) ; Struve, *Bibliotheca historiæ litterariæ* (t. II de la nouv. éd. par Jugler, Iéna, 1754-63); Namur, *Bibliographie paléographico-diplomatico-bibliographique*, Liége, 1838, t. II; et surtout Petzholdt, *Bibliotheca bibliographica*, Leipz., 1866; de Smedt, *Introd. gener. ad histor. eccl.*, Gand, 1876, in-8°. A. Bernus.

BICHAT. Voyez *Sensualisme*.

BICHETEAU (Abel), pasteur à Montauban et professeur en l'académie de cette ville, où le synode provincial de Puylaurens le nomma, en 1618, à la chaire d'hébreu. Il y fut confirmé par le synode national d'Alais. Il avait épousé Marie Le Petit. On ne sait rien de plus sur ce ministre ; on ne signale aucun ouvrage publié par lui. — Un autre professeur du même nom, et qui était peut-être son fils, a occupé la chaire de grec. Une pension fut accordée à sa veuve, en 1660, par le

synode national de Loudun. Les registres de Charenton nous ont fait connaître deux de ses autres fils : 1° Jean, avocat au parlement de Paris, qui épousa, en juin 1643, Marie Vimboin ; 2° Michel, qui fut aussi avocat à Paris et fut enterré le 2 juillet 1661. L'un des deux eut de la célébrité comme « souffleur (répétiteur) de droit », et fut le maître de Jean Rou.

BICKELL (Jean-Guillaume) [1799-1848], professeur de droit à Marbourg et magistrat hessois distingué, ami et soutien du ministre Hassenpflug. Il visita les plus importantes bibliothèques de l'Allemagne et de l'étranger, et réunit de nombreux matériaux concernant les sources et les principales parties du droit canon. Nous ne citerons parmi ses ouvrages que son *Histoire du droit ecclésiastique* (Marb., 1843, 1 vol.), qui a été continuée par son collègue, le professeur Rœstell. Bickell prit une part active aux luttes ecclésiastiques dont la Hesse électorale fut le théâtre depuis 1830. Il se rattachait au parti orthodoxe, et publia plusieurs brochures fort remarquées, tant sur le régime presbytéral-synodal, qui avait toutes ses sympathies, que sur le caractère obligatoire des confessions de foi pour l'enseignement des pasteurs.

BIDDLE (Jean), théologien anglais, considéré comme l'un des ancêtres de l'unitarisme en Angleterre. Il était né en 1615 à Watton, dans le comté de Glocester. Sa famille était d'une condition plus que modeste, et ce fut lord Berkeley qui lui fournit les moyens de faire son éducation. Il ne tarda pas à se distinguer par une précocité d'intelligence extraordinaire, et à l'âge de treize ans il avait déjà traduit en vers anglais les églogues de Virgile et les deux premières satires de Juvénal. En 1641, l'université d'Oxford lui conféra le grade de maître ès arts et la ville de Glocester se l'attacha comme maître d'école. Malheureusement ses opinions indépendantes lui attirèrent toutes sortes de désagréments et de persécutions. Il s'était permis d'émettre des doctrines contraires à celles de l'Eglise anglicane sur la Trinité. On le punit de cette hardiesse par la prison. Il ne se tint pas pour convaincu ou converti et publia en 1647 un traité où il soutenait que le Saint-Esprit ne participait point de la divinité. Ce traité fut brûlé par la main du bourreau. En 1648 parurent de lui deux autres écrits : *Confessions of faith concerning the holy Trinity* et *The Testimonies of Irenæus*, etc. Une assemblée de théologiens fut convoquée à Westminster à ce propos et le parlement anglais, à la sanction duquel on avait fait appel, rendit une loi portant peine de mort contre quiconque professerait des opinions contraires à celles de l'Eglise officiellement reconnue. Biddle tombait directement sous le coup de cette loi ; il ne dut son salut qu'au désaccord qui éclata entre le roi et le parlement. Il jouit pendant quelque temps d'une espèce de tolérance. Jeté de nouveau en prison, il recouvra la liberté par un acte de pardon émané du parlement en 1651. Il profita de sa liberté pour faire imprimer en 1654 son *Twofold scripture catechisme*. Cromwell l'exila en 1655 au château de Sainte-Marie, dans les îles Sorlingues. Rappelé en 1658, Biddle devint pasteur d'une congrégation d'indépendants établie à Londres. Charles II ne l'y laissa

pas longtemps tranquille; il le fit arrêter et mettre en prison. Ce dernier emprisonnement altéra profondément sa santé et il mourut en 1662, à l'âge de quarante-sept ans. Ses adversaires eux-mêmes n'ont pu s'empêcher d'apprécier son grand savoir, la douceur de son caractère et l'austérité de ses mœurs. A. Gary.

BIEL (Gabriel), qui, en Allemagne, fut le dernier nominaliste, de même que Jean Heynlin *a Lapide* fut le dernier réaliste, était originaire de Spire. Il fit ses études à Heidelberg, les continua depuis 1442 à Erfurt, remplit pendant quelque temps les fonctions de prédicateur à Mayence, devint prévôt du chapitre et conseiller du comte Eberhard de Wurtemberg. Quand celui-ci fonda l'université de Tubingue, il y appela Biel comme professeur de théologie. Sur la fin de sa vie, le vieux savant se retira dans un couvent de chanoines réguliers de Saint-Augustin ; c'est là qu'il mourut en 1495. Dans son *Collectorium ex Occamo super libros Sententiarum* (Tubing., 1495 et 1501, in-f°), il expose le nominalisme d'Occam d'une manière habile et lucide. Outre quelques recueils de sermons (*Sermones dominicales de tempore et de sanctis*, Tubing., 1500, in-4° ; Haguenau, 1520, in-4° ; *Sermo seu potius tractatus dominicæ passionis*, Hag., 1520, in-4°), on a de lui une *Canonis missæ expositio resolutissima* (Tubing., 1499, in-4°, et souvent), et un *Epithoma expositionis canonis missæ* (Spire, s. a., in-4°). Cette Exposition est moins un ouvrage de Biel lui-même qu'un résumé de leçons que maître Engelin de Brunswick avait faites à Mayence. On y rencontre quelques passages assez libres sur les abus du temps ; l'auteur met en doute l'efficacité de certains sacrements, il place les conciles universels au-dessus de la papauté et prend la défense des canons de celui de Bâle. Attaqué à ce sujet, Biel se justifia par un *Defensorium contra æmulos suos de obedientia sedis apostolicæ*. Ch. Schmidt.

BIEN. Le bien est ce qui doit être, comme le mal est ce qui ne doit pas être. Pour quiconque croit en Dieu, le bien est donc la réalisation de la volonté de Dieu. En dehors et au-dessous de cette définition religieuse qui est seule complète, on trouve chez les penseurs et chez les moralistes des formules très diverses par lesquelles ils ont essayé de déterminer la nature et les conditions du bien, appelé, dans le langage philosophique, le souverain bien. Pour Platon, le bien ne fait qu'un avec le beau et le vrai et consiste essentiellement dans la ressemblance avec Dieu. L'effort pour imiter Dieu (ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) est, suivant Platon, la perfection de l'homme (*Théétète*, *Philèbe*, *la République*). C'est aussi l'unique condition de son bonheur : « Le plus vertueux et le plus juste des hommes en est aussi le plus heureux ; le plus méchant et le plus injuste en est le plus malheureux » (*Républ.*, IX). Aristote cherche le souverain bien dans l'utile, ou dans la somme des jouissances qui résultent du plein exercice de la raison. L'exercice parfait de la raison est pour lui la vertu et le bien, et réciproquement le bien est la perfection même de la raison. Le bien pour Epicure, c'est le plaisir ou le bien-être, un ensemble d'impressions agréables et l'absence de toute sensation comme de tout sentiment pénible. Si Epicure recommande à ses disciples la recherche de la

vertu, c'est parce qu'elle procure à l'homme une vraie satisfaction. Zénon et les stoïciens considèrent comme le but suprême de la vie la vertu en soi, la vertu austère à laquelle nous conduit la nature, quand nous savons l'interroger et la suivre. « Vis conformément à la nature, » telle est la maxime de la morale stoïcienne qui ne s'exprime guère que sous forme négative : *Sustine et abstine*. Bossuet entendait autrement le souverain bien quand il le définissait : « la vérité entendue et aimée parfaitement » (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 10). Kant, qui a fait de cette question le centre de ses recherches, après avoir renversé la réalité des idées de la raison, établit qu'il reste néanmoins un principe nécessaire et universel, savoir la loi morale. Le sentiment du devoir qu'il appelle la raison pratique donne seul aux actions humaines un but suprême et absolu. Le devoir, tel est donc pour Kant le souverain bien. Les mystiques le trouvent dans l'acte d'amour pur et d'abandon total par lequel l'âme humaine se détache d'elle-même au point de se perdre en Dieu. — Après avoir jeté ce rapide coup d'œil sur les systèmes des principaux chefs d'écoles, rappelons quelle est la notion biblique du bien. On n'en saurait imaginer une ni plus simple, ni plus féconde. Dieu est le bien absolu ; Dieu seul est bon (Matth. XIX, 17 ; Marc X, 18 ; Luc XVIII, 19) ; non-seulement entre le mal et lui aucun contact n'est possible (Jacques I, 13), mais il est la source même, la source unique du bien : il ne procède de lui que du bien, et il n'est aucun bien qui médiatement ou immédiatement ne procède de lui (Jacques I, 17). La création, cette première révélation de Dieu, est bonne, en sortant de ses mains ; le récit de la Genèse appuie avec intention sur ce fait capital (Gen. I, 10, 12, 19, 21, 25) et l'accentue encore plus fortement dans les derniers mots : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon » (Gen. I, 31). « Tout ce que Dieu a créé, dit saint Paul, est bon » (1 Tim. IV, 4). De là cette conclusion inévitable et d'une grande importance, que le mal, si universel qu'il soit, n'a qu'une existence contingente, qu'il n'est qu'un accident, que, loin d'être la condition du bien, il est son contraire, comme les ténèbres, symbole du mal, sont le contraire de la lumière, symbole du bien (Jean III, 19 ; 1 Jean I, 5 ; Ephés. V, 8), et qu'il est permis d'en attendre la disparition définitive (Matth. VI, 13 ; Jacques IV, 7 ; Esaïe XXXV, 10 ; LI, 11 ; Luc X, 18 ; Apocal. XII, 9). Mais le bien étant un fait moral, il ne peut y avoir de bien pour l'homme qu'autant qu'il y a de sa part un acte volontaire ; quoiqu'il soit créé à l'image de Dieu et qu'en vertu de cette céleste origine il soit fait pour connaître, aimer, pratiquer le bien, il peut s'en détourner, et il s'en est détourné en effet ; le monde, œuvre de Dieu, n'a pas été ce que Dieu voulait qu'il fût, le royaume du bien, parce que l'homme auquel le monde a été assujetti (Gen. I, 28) a laissé s'interrompre la communion primitive entre lui et son créateur qui était pour lui la condition de tout bien. L'œuvre de Jésus-Christ a précisément consisté à rétablir cette communion interrompue et à remettre par là à la portée de l'homme tombé le souverain bien qu'il a perdu par sa faute, mais qu'il n'a pas cessé de désirer (Ps. XVI, 11 ; XXXVI, 8 ; Esaïe LV, 1-3). Christ, par sa vie

sainte, son enseignement divin et sa mort rédemptrice, a fondé, au sein de l'humanité pécheresse, un nouveau royaume de Dieu (Matth. VI, 33) saint (Ephés. V, 5) et inébranlable (Hébr. XII, 28), qui est pour l'homme le royaume du bien, royaume gouverné par une loi spirituelle (Rom. XIV, 17), savoir la volonté de Dieu librement acceptée par tous les membres de ce royaume (Matth. V-VII), et dans lequel se trouvent tous les biens que l'homme peut souhaiter : le repos (Matth. XI, 28), le rassasiement (Jean VI, 35), l'eau qui désaltère pour toujours (Jean IV, 14), la vie (Jean X, 10). Le bien suprême pour l'homme ne peut donc être qu'un bien spirituel; rien de ce qui est matériel et périssable ne saurait le satisfaire. Ce n'est pas à dire que nous devions mépriser les biens que nous offre la vie présente et que nous tenons aussi de la bonté de Dieu, puisque la terre et tout ce qu'elle renferme est à lui (Ps. XXIV, 1; Exode XIX, 5). Loin d'enseigner un ascétisme arbitraire (Colos. II, 20, 21), l'Ecriture sainte nous invite à rapporter toutes choses à la gloire de Dieu, même le manger et le boire (1 Cor. X, 31), et à considérer toutes choses comme à nous, pourvu que, vivant nous-mêmes dans la communion de Jésus-Christ, nous les fassions toutes servir à l'affermissement et à l'extension du royaume de Dieu (1 Cor. III, 21-23). Remarquons, en terminant, que le propre de ce royaume et du souverain bien qui s'y développe, c'est que l'élément religieux et l'élément moral non-seulement s'y rencontrent, mais s'y pénètrent d'une manière intime et complète; dans le bien, tel que Dieu le veut et tel qu'il nous le révèle par l'Evangile, on trouve réuni et confondu ce qu'il y a de plus moral dans les préceptes les plus élevés du stoïcisme et ce qu'il y a de plus religieux dans les principes les plus purs du mysticisme. C'est un bien qui descend d'en haut, du Père des lumières, mais qui germe dans des cœurs humains et se réalise par l'activité humaine (Rom. XII, 1). Envisagé dans son caractère essentiel, ce bien n'est autre que la volonté de Dieu accomplie par la volonté de l'homme. On ne peut donc concevoir dans le royaume que Christ a fondé et où cette volonté sainte est la loi souveraine, ni le bien sans Dieu, ni Dieu sans le bien. J. Monod.

BIENS ECCLÉSIASTIQUES. La propriété ecclésiastique est antérieure au christianisme. La loi de Moïse ordonnait aux Israélites d'offrir à Dieu non-seulement des sacrifices, mais aussi la dîme de leurs récoltes et les prémices de leurs troupeaux. On portait ces dîmes et ces prémices aux lévites et aux sacrificateurs. Lors du partage du pays de Canaan, ils avaient reçu quarante-huit villes, dont le territoire formait une propriété ecclésiastique. De même, lors de la dispersion, les synagogues et les terres y attenantes. Dans l'antiquité païenne, non-seulement les particuliers offraient de fréquents sacrifices; non-seulement les temples étaient enrichis de dons précieux (voir par ex. Cic. *In Verrem*), mais encore des immeubles en dépendaient. Nous trouvons donc chez les Juifs et chez les païens l'habitude de subvenir aux frais du culte et la propriété ecclésiastique. Les premiers chrétiens conservèrent l'une et constituèrent l'autre au profit de la nouvelle Eglise. Il fallait, dès le début, pourvoir à l'entretien des apôtres, à la célébra-

tion de la Cène et des agapes ; la charité distribuait des secours. Aussi voyons-nous les membres de l'Eglise vendre leurs biens et en apporter le prix aux apôtres (Act. II, 45; IV, 34 ss.; V, 1, ss.), ou faire des collectes pour subvenir aux besoins de l'Eglise (1 Cor. XVI, 1 ss.; 2 Cor. VIII, IX; Philip. IV, 15, etc.). Ces souscriptions, ces dons en nature ne constituent pas encore des biens ecclésiastiques; cependant, déposés chez l'évêque, ils forment bientôt un fonds permanent, qu'il administre (Can. apost. IV). Ensuite les chrétiens, au lieu de vendre leurs immeubles, les donnent; la propriété ecclésiastique naît ainsi chez eux en fait; mais elle n'existait pas encore en droit. D'après le droit romain, étaient seules personnes civiles, et, par suite, seules capables d'être propriétaires, les associations autorisées par le gouvernement (l. 1 pr., D., *Quod cujuscunque universitatis*; l. 3, § 1, D., *De colleg.*). Donc les églises chrétiennes n'avaient pas le droit d'être propriétaires. Cependant, dès le troisième siècle, elles avaient des locaux pour le culte et des immeubles de produit. Mais ces biens, illégalement possédés, furent confisqués au profit du fisc : nous le savons par la loi de Licinius et de Constantin (an. 313), qui ordonne de restituer ces immeubles aux églises chrétiennes (Eusèbe, *Hist. eccl.*, IX; Lactance, *De morte persec.*, c. XLVIII). Dès lors, les empereurs deviennent chrétiens et tout change. Non contents de conférer à l'Eglise la faculté d'acquérir (C. Th. XVI, II, *De episc.*, c. 4; C. J., I, II. *De sacros. eccles.*, c. 1), ils la comblent de largesses et de faveurs; le patrimoine de l'Eglise prend un rapide développement. Indiquons les modes d'acquisition qui le formèrent. — I. Les modes ordinaires d'acquisition à titre onéreux, d'après le droit civil.— II. *Les libéralités.* Les empereurs concédaient souvent à des particuliers, à titre gratuit, des terres de leur domaine; l'Eglise reçut de nombreuses concessions de ce genre (C. Th. XI, XX, *De collat. donat.*, c. 20, § 2). Les fidèles aussi considéraient comme un devoir d'enrichir l'Eglise par des donations ou par des legs (voy. *Dons et legs*). — III. *Succession.* D'après Eusèbe (*Vie de Constantin*, cité dans Hænel, *Corpus legum ante Justinianum latarum*, p. 196 et 197), Constantin aurait attribué à ce titre, à l'Eglise, les biens confisqués sur des martyrs dont il n'existait plus de parents. Au cinquième siècle, Théodose et Valentinien ordonnent que les évêques, prêtres, diacres, etc., religieux et religieuses, qui décèdent sans héritiers, auront pour successeur non le fisc, mais leur église ou leur monastère (C. Th., tit. *De bonis cleric.*; C. J., I, III, *De episc.*, c. 20; cf. *eod.* C., tit. *De sacros eccles. AUTH. ingressi monasteria* et Nov. 131, c. 13, in f.). — IV. *Confiscation.* Selon les auteurs de l'histoire ecclésiastique, Constantin aurait commencé à confisquer les temples païens au profit de l'Eglise chrétienne (voy. les citations dans Hænel, *op. cit.*, p. 196 et 200). Nous croyons plutôt, d'après les constitutions des empereurs, que les confiscations se firent plus tard et au profit du fisc; mais que des dons particuliers furent prélevés au profit de l'Eglise sur les biens confisqués (C. Th., XI, XX, *De collat. donat.*; c. 5, c. 6 pr., X, X, *De petitor.* c. 24; XVI, X, *De paganis*, c. 19 pr., c. 20; X, 1; *De jure fisci*, c. 8; C. J., I, XI, *De paganis*, c. 1, c. 7, c. 8, c. 9, c. 19,

§ 2, c. 20, § 2, c. 25; XI, LXIX, *De divers. præd. urb. et rust. templ. et domit.*, c. 4). Mais les empereurs ajoutèrent la confiscation des biens aux autres peines édictées : 1° contre le ravisseur d'une religieuse (C. J., I, III, *De episc.*, c. 54); 2° contre certains hérétiques : Nestorius (Hænel, *op. cit.*, p. 247); les donatistes (C. Th., XVI, V, *De hæret.*, c. 52, § 5, cf. *eod. tit.*, c. 43 et c. 53, § 1); les montanistes (C. Th., *eod. tit.*, c. 52, § 5). Pour les biens des autres hérétiques, voy. *eod. tit.*, c. 65, § 3.) — V. Au milieu des désordres d'époques si troublées, ne soyons pas surpris de voir les gens d'Eglise usurper les terres voisines et même s'emparer violemment des biens des païens et des juifs (C. Th. XVI, X, *De paganis*, c. 24, § 1; *Gregorii Magni Papæ Registrum Epistolarum*, lib. I, Epist. IX; lib. VII, II, indictio Epist. V, p. 782; Epist. LIX, p. 826; Epist. XLIV, p. 809. Voir aussi de Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, II, p. 262 ss.). De la sorte, à la fin de l'empire romain, le patrimoine de l'Eglise avait pris une immense extension. Il était même privilégié, car les empereurs l'avaient entouré d'immunités importantes (voy. *Immunités*). Mais ils s'étaient donné le droit d'en surveiller l'administration. Léon et Anthemius (C. J. I, II, *De sacros. eccles.*, c. 14), puis Anastase (*eod. tit.*, c. 17), enfin Justinien (*eod.*, *cod. eod. tit.*, c. 24, § 1-3 *AUTH. hoc jus porrectum*; I, III, *De episc.*, c. 42 et c. 57) déclarent inaliénables les biens de l'Eglise. Ils ne peuvent être ni vendus, ni hypothéqués, ni donnés en emphytéose pour une période de plus de trois générations, ni loués pour plus de vingt ans. Les aliénations sont nulles, sauf si elles ont été faites dans les cas de nécessité et dans les formes que la loi détermine (voy. aussi C. J., I, II, *AUTH. sed et permutare. AUTH. Item prædia*). Justinien dit que les biens d'Eglise doivent être *pie administranda*. Ces ordonnances n'étaient pas inutiles. Au début, les évêques, assistés de diacres et d'économes, avaient été administrateurs souverains des biens d'Eglise (canon 24, Caus. XIII, q. 1). Tantôt saint Jean-Chrysostôme (*Hom.* LXXXV *in Matth. Edit. Benedict.*, vol. VII, p. 809) nous les représente plus occupés de vendre les produits des terres de l'Eglise ou de plaider que de remplir leurs devoirs. Tantôt nous les voyons attribuer à leurs parents ou à leurs serviteurs les biens confiés à leur gestion (c. 23, *eod. loco*). Parmi les papes, saint Grégoire surtout tâcha de prescrire des règles aux administrateurs des biens d'Eglise (voir *Registrum Epist.*, lib. I, Epist. XLII, p. 408; Epist. LXX, p. 430; lib. II, Epist. XXX, p. 466; lib. VI, Indictio XV, Epist. XXXVI, p. 738; lib. VII, Ind. II, Epist. XVII, p. 794; lib. XII, Ind. VI, Epist. XXX, p. 1119, etc.). Les conciles s'en étaient déjà occupés, et le droit ecclésiastique fonda sur les principes suivants la théorie de la propriété de l'Eglise. L'Eglise a besoin, pour soutenir son existence extérieure, de biens temporels. Elle tient donc de Jésus-Christ, son fondateur, le droit de les posséder; et donner à l'Eglise, c'est donner à Christ. Les biens ainsi consacrés à Dieu sont sacrés et ne peuvent pas être enlevés à l'Eglise sans sacrilége. Le besoin qu'elle a de ces biens impose aux fidèles le devoir de les lui donner. Au début, on songea tout naturellement à remplir envers l'Eglise les obligations imposées aux Israélites par la loi de

Moïse. Les prémices et les oblations affluèrent ; les dîmes s'établirent. Lorsque l'esprit de sacrifice se fut affaibli, on sanctionna ce devoir par des peines spirituelles (C. J., I, III, *De episc.*, c. 39 ; *Synode de Mâcon*, an. 585, c. 5). Les Pères de l'Eglise s'étaient bornés à des exhortations (c. 65, 66, 68, Caus. XVI, q. 1 ; c. 8, Caus. XVI, q. 7, d'Augustin et de Jérôme ; voir *Dîmes*). Au droit de l'Eglise correspondait le devoir pour elle d'administrer, conformément à leur destination, les biens qu'elle recevait : le droit ecclésiastique en fixa l'emploi. Au début, les évêques et les clercs devaient ne prendre part aux biens de l'Eglise que s'ils n'avaient pas de quoi vivre (c. 23, Caus. XII, q. 1). Plus tard, on divisa les revenus ecclésiastiques en quatre parts : une pour l'évêque, une pour le clergé, une pour la fabrique, une pour les pauvres (Caus. XII, q. 2, c. 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30). Cette répartition, qui ne fut pas toujours respectée en fait (voir *Greg. P. Reg. Epist.*, lib. III, Ind. XII, Epist. XI, p. 548 ; lib. V, Ind. XIV, Epist. XXIX, p. 670), ne s'appliqua pas à tous les pays chrétiens. En Espagne, l'évêque, le clergé et la fabrique partagèrent par tiers (Conc. Bracar. I, an 563, c. 7). Dans l'empire franc, on adopta tantôt la répartition par tiers (*Capit. Aquisgr.*, c. 7.), tantôt la répartition par quarts (*Stat. Rhispacensia et Frisingensia*). Mais on ne distribuait ainsi que les revenus et non les immeubles, qui formèrent un fonds commun jusqu'à l'époque où l'on affecta des immeubles déterminés à chaque fonction ecclésiastique. Les bénéfices naquirent ainsi (voir ce mot) et furent consacrés surtout par les lois franques (*Capit. Lud.*, 817, c. 10, c. 25 ; Caus. XXIII, q. 8). En effet, convertis par l'Eglise, les barbares avaient sanctionné par leurs lois les décisions du droit ecclésiastique (Ed. Theod., c. XXVI ; Capitul., lib. V, CCCLXIV ; Ed. Baluze, I, p. 904 ; Capit., lib. VI, CCCCIV, p. 1001 ; Can. Isaac, tit. VII, 5, p. 1268 ; Capit. VIII, ann. 803, p. 407 ; Capit. III. *ann. inc.*, p. 525 ; Capit., lib. VI, CCCCXXVIII, p. 1008 ; Capit., lib. V, CCCXXVI, p. 894 ; Capit., lib. VII, LXXVI, p. 1041 ; Capit., lib. I, LXXX, p. 718 ; Capit., lib. VII, XXVII, p. 1035 ; Capit. add., III, LVI, p. 1166, etc.). L'Eglise continua donc de s'enrichir pendant le moyen âge. A cette époque aussi les couvents se développèrent et acquirent de vastes possessions. Mais la féodalité envahit l'Eglise, qui, tantôt opprimée et obligée, malgré elle, d'abriter ses riches domaines sous la protection d'un patron féodal, tantôt dotée d'apanages, vit ses évêques devenir princes temporels et même prendre rang parmi les électeurs de l'empire d'Allemagne. Le droit féodal soumettait aux services personnels les biens d'Eglise, à l'exception du *mansus integer*, que les Capitulaires affranchissaient (voy. *Bignonius ad Marculfum*, col. 877). Lorsque les seigneurs prélevèrent des droits sur les mutations de propriété entre vifs ou par décès, les acquisitions par l'Eglise leur causèrent un sensible préjudice, puisque l'Eglise acquérait, mais n'aliénait pas, et que les biens entrés dans ses mains étaient morts au commerce. On les appela biens de mainmorte, et l'acquisition par l'Eglise s'appela *admortisatio* (Ducange, h. v.). Elle fut réglée par des lois spéciales, dites lois d'amortissement, qui exigèrent, pour que l'Eglise pût acquérir des immeubles ou des valeurs mobilières au-delà

d'une somme déterminée, l'autorisation du seigneur (en Angleterre, la première loi d'amortissement date de 1225; Henri III, c. 36. Pour l'Allemagne, voir Richter, *op. infra cit.*, § 303, n. 4). En France, l'Eglise ne put acquérir qu'en obtenant des lettres-patentes : elles obligeaient l'Eglise à payer au seigneur l'indemnité, c'est-à-dire un dédommagement des droits de relief, de lots et ventes qu'il ne percevrait plus; au roi l'amortissement (voy. Fleury, *op. infra cit.*, p. 338). L'amortissement fut définitivement réglé par l'édit de mainmorte d'août 1749. Aujourd'hui il est remplacé par l'impôt dit de mainmorte. Non content d'apporter ces limitations au développement des biens ecclésiastiques, le pouvoir civil puisa quelquefois, pour subvenir à ses besoins, dans le trésor de l'Eglise, qu'on a appelé, de nos jours, la caisse d'épargne de la révolution. Déjà Charles-Martel et Philippe le Bel, en France, Henri II, en Allemagne, avaient porté la main sur les richesses de l'Eglise. Mais ce fut, au seizième siècle, une grave question, que celle de savoir quel serait le sort des biens ecclésiastiques dans les pays où la Réforme avait triomphé. Les princes protestants d'Allemagne les affectèrent rarement aux besoins de l'Etat, le plus souvent à l'entretien de l'Eglise évangélique, au soulagement des pauvres, à la création d'établissements d'instruction. La paix de Passau et la diète d'Augsbourg crurent trancher la question : elles laissaient aux protestants les biens qu'ils avaient sécularisés, et établissaient pour l'avenir la réserve ecclésiastique, c'est-à-dire la perte de son bénéfice pour tout ecclésiastique qui devenait protestant. Les difficultés redoublèrent jusqu'à la paix de Westphalie, qui les apaisa définitivement (1648, *Traité d'Osnabruck*, art. 5). Depuis lors, l'Eglise protestante conserva les biens qui lui étaient affectés et les administra conformément aux règles du droit ecclésiastique. L'Eglise romaine conserva aussi ses biens médiats et immédiats : ces derniers jusqu'au commencement du siècle. En 1803, ils furent sécularisés pour dédommager les princes allemands auxquels Napoléon enlevait des territoires situés sur la rive gauche du Rhin (voy. de Garden, *Hist. des Traités de paix*, vol. VII). En Angleterre, les biens ecclésiastiques avaient passé à l'Eglise établie. En France, d'autres questions se posèrent, qui soulevèrent de graves difficultés entre le pape, le clergé gallican et le roi. Nous ne parlerons pas de toutes ici (voy. *Bénéfices*), mais de quelques-unes. Et d'abord, qui pouvait aliéner les biens ecclésiastiques? Les ultramontains voulurent que le pape pût ordonner des aliénations sans le consentement du roi, et même *invitis clericis*. Le clergé français repoussa toujours ces maximes (*Libertés de l'Eglise gallicane*, art. XXVIII et XXIX, prouvées et commentées; Ed. Durand de Maillane). Si nous prenons pour exemples les biens d'un chapitre ou d'une abbaye, il fallait que l'aliénation fût avantageuse, votée par tous les chanoines ou par les moines et l'abbé, entourée des formalités réglées par la loi, autorisée par l'évêque et surtout par le roi, enfin sanctionnée par le pape, si le bénéfice relevait directement de lui (Blondeau, *Biblioth. canon.*, v° *Biens ecclés.*; Fleury, *op. infra cit.* Voir l'édit de mainmorte de 1749, art. 14). L'aliénation n'était valable que si elle avait

été préalablement autorisée par lettres-patentes du roi, qui réglait ainsi souverainement l'emploi des biens ecclésiastiques. Pouvait-il prélever sur ces biens des impôts? Non. Mais il s'en fit aider, dans les cas de nécessité. Le pape avait donné l'exemple. A l'occasion des croisades, les papes avaient imposé sur les biens d'Eglise une contribution du dixième du revenu : d'où son nom de décimes saladines. Les rois de France défendirent aux papes d'en lever, mais en levèrent à leur profit. Les décimes, dont le taux varia, étaient toujours votées par le clergé, qui refusa constamment de contribuer aux besoins de l'Etat autrement que par des dons volontaires dits gratuits (voy. *Institution du droit français*, par C. Fleury, Ed. Laboulaye et Dupin, 1re part., ch. XXXVII). Les décimes devinrent en fait continuelles, et leur taux fut considérable. A l'époque des guerres de religion, Charles IX en imposa pour un chiffre élevé. Le même roi et Henri III, par plusieurs édits (1563, 1576, 1586, etc.), autorisèrent des ventes importantes de biens d'Eglise pour subvenir aux frais de la guerre contre les protestants. Ainsi nos rois, dans leurs efforts pour étouffer la vérité religieuse, employèrent, pour combattre le culte en esprit et en vérité, ces biens mêmes que la piété des fidèles avait consacrés au service de Dieu. L'Eglise romaine les conserva encore deux siècles; puis la Révolution française, après avoir aboli les dîmes (décr. des 4-11 août 1789), déclara les biens ecclésiastiques propriétés nationales (décr. des 2-4 novembre 1790; décr. 13 brumaire an II). Mais tout ne fut pas vendu. Le Concordat restitua à l'Eglise les biens non aliénés (art. 12), et l'on affecta de nouveaux immeubles à la célébration du culte et au logement du clergé (art. org. 72 et 75 ; cf. décr. du 30 déc. 1809 et loi du 18 juillet 1837 sur l'organisation communale). — *Théorie*. La propriété ecclésiastique soulève des questions théoriques que nous ne pouvons pas passer sous silence. L'Eglise a-t-elle nécessairement le droit d'être propriétaire? Pour être sujet d'un droit, il faut être une personne. Le droit civil reconnaît deux sortes de personnes : les personnes naturelles, les individus, et les personnes civiles. Une personne civile est « un être de raison, capable de posséder un patrimoine et de devenir le sujet des droits et des obligations relatifs aux biens » (Aubry et Rau, *Cours de droit civil*, § 54, 4e éd., vol. I, p. 185.) Ces êtres fictifs ont une personnalité distincte de celle des membres qui les composent : ils sont propriétaires, créanciers ou débiteurs sans que leurs membres le soient ; mais ils n'existent que par la volonté du législateur, qui les fait naître ou périr à son gré. En présence d'une association, le législateur peut donc prendre trois partis : la prohiber, l'autoriser, la créer personne civile. D'où nous concluons que toute église n'acquiert une personnalité juridique qu'autant que la législation du pays la lui concède, mais ne l'a pas nécessairement. Qu'elle en jouisse ou non, elle n'en existera pas moins. Exemple : les Eglises aux Etats-Unis ; en France, les Eglises non reconnues par l'Etat. Le droit ecclésiastique n'est donc pas dans la vérité juridique lorsqu'il prétend que l'Eglise tient de Jésus-Christ le droit d'être propriétaire. Le christianisme s'accorde avec la science du droit pour re-

pousser cette théorie. Le principe que nous avons posé décide une autre controverse. On s'est demandé en qui résidait la propriété ecclésiastique, et les auteurs ont proposé : les uns, Jésus-Christ; d'autres, le pape, considéré comme son représentant sur la terre; quelques-uns, les pauvres; d'autres, l'Eglise universelle. Selon nous, sont propriétaires des biens ecclésiastiques, dans chaque pays, les établissements ecclésiastiques que le législateur a reconnus personnes civiles. En effet : 1° ils sont propriétaires; 2° eux seuls le sont. Les faits concordent avec la logique du droit. Ne sont-ce pas les Eglises locales, paroissiales ou épiscopales, les divers établissements religieux, qui acquièrent à titre gratuit ou onéreux, qui alienent, qui gèrent les biens dits ecclésiastiques? Comment donc pourrait-on contester qu'ils soient propriétaires et donner ce titre à d'autres personnes? C'est ce que le droit romain avait reconnu (voir surtout Justinien, C., I, II, *De sacros. eccles.*, c. 26), et ce qu'admettent de nombreux auteurs (Richter, *op. infra cit.*, § 302; Jacobson, *id.*, p. 125 ss.; Lequeux, *id.*, vol. III, p. 252). Quelles sont donc, d'après notre législation française, les personnes civiles ecclésiastiques? Pour l'Eglise catholique romaine : 1. Les paroisses, représentées par les fabriques (arr. 7 therm. an. IX; décr. 30 déc. 1809). 2. Les cures et succursales (décr. 6 nov. 1813; l. 2 janvier 1817; ord. 2 avr. 1817). 3. Les évêchés (décr. 1813). 4. Les chapitres. 5. Les séminaires (l. 23 vent. an XII). Ces établissements sont propriétaires des choses sacrées, des édifices destinés au culte, des biens affectés aux usages religieux. Pour l'Eglise protestante : 1. Les paroisses, représentées par les conseils presbytéraux (décr. 26 mars 1852, art. 1er; arr. 10 nov. 1852, art. 1-3; arr. 20 mai 1853, ch. I). 2. Les consistoires (l. 18 germ. an X; arr. 20 nov. 1852, art. 7 et 8; arr. 20 mai 1853, ch. II). 3. Les séminaires. Les biens possédés par l'Eglise protestante sont : les objets et les édifices consacrés au culte; les biens destinés à couvrir les frais de culte; les biens dits curiaux, qu'on avait affectés au traitement des pasteurs avant que l'Etat s'en chargeât et qui ont conservé cette affectation; les biens affectés au traitement des sacristains, etc. Les textes que nous venons de citer établissent, selon nous, le droit de propriété de l'Eglise. Nous repoussons donc la théorie qui veut que les biens dits ecclésiastiques soient des biens de l'Etat ou des communes, affectés temporairement à des usages religieux (arr. minist. 6 therm. an XII et 23 brum. an XII; Puchta, *Pandekten*, § 564; Meyer, *Kirchenrecht*, § 169). L'Eglise n'est pas une branche des services publics, mais une société unie à l'Etat par un traité et dont les intérêts temporels, spécialement les biens, sont soumis aux lois civiles. Aujourd'hui non-seulement ils ne jouissent plus d'immunités spéciales, mais ils payent, outre les impôts ordinaires, l'impôt dit de mainmorte, et les actes qui les concernent ne sont exempts ni des formalités, ni des frais de publicité. De même, les établissements ecclésiastiques sont soumis, pour la gestion de leurs biens, à des règles analogues à celles prescrites aux communes. Prenons pour exemples dans l'Eglise romaine, les biens d'une fabrique. Les baux de leurs immeubles doivent être faits pour dix-huit ans au

plus, sur cahier des charges dressé par le bureau des marguilliers, approuvé par l'évêque et homologué par le préfet, par adjudication publiée selon la loi, et dont le procès-verbal doit être approuvé par le préfet. Le bail doit être enregistré dans les vingt jours après cette approbation. S'il est important, il est bon qu'il soit fait par acte notarié, avec stipulation d'hypothèque sur les biens du preneur (arr. 7 therm. an XI, art. 3; décr. 30 déc. 1809, art. 60; l. 5 novemb. 1790; l. 10 février 1791; ord. 7 oct. 1818; l. 25 mai 1835). Les fabriques peuvent acquérir des objets mobiliers avec la simple autorisation de l'évêque diocésain, pourvu qu'elles n'empruntent pas et ne demandent pas de subvention. Elles ne peuvent acquérir des immeubles à titre onéreux qu'avec l'autorisation préalable de l'Etat. Elles doivent, pour la demander, fournir les pièces suivantes : 1° délibération du conseil de fabrique indiquant le prix de l'acquisition projetée, les ressources destinées à y faire face, la nature, la situation, la destination projetée de l'immeuble; une promesse de vente émanée du propriétaire; un plan figuré des lieux; un procès-verbal indiquant la contenance et la valeur estimative de l'immeuble, dressé par deux experts nommés, l'un par la fabrique, l'autre par le vendeur; un procès-verbal d'enquête *de commodo et incommodo;* un état de l'actif et du passif de la fabrique; un certificat de publication préalable de l'enquête; l'avis du conseil municipal; l'avis de l'évêque diocésain et celui du préfet (loi 2 janvier 1817, art. 1er; ordonn. 14 janv. 1831, art. 2; loi 18 juillet 1837, art. 21; instruct. 10 avril 1862). Le ministre peut refuser arbitrairement l'autorisation (arr. du Conseil d'Etat du 17 janv. 1838). Les mêmes formalités sont exigées pour les aliénations d'immeubles. Les autres établissements religieux doivent suivre les mêmes règles. Les établissements religieux protestants qui sont personnes civiles sont soumis à ces formalités. L'établissement intéressé dresse le dossier, le transmet à ses supérieurs ecclésiastiques; ceux-ci au préfet; celui-ci au ministre des cultes. Les autorités ecclésiastiques et le préfet donnent leur avis (circ. minist., 18 sept. 1823). — Consulter, pour l'ancien droit, Braun, *Das kirchliche Vermögen von den æltesten Zeiten bis auf Justinian*, Giessen, 1860; Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, 3 vol. in-fol; de Héricourt, *Lois ecclésiastiques de France*, 1 vol. in-fol.; Durand de Maillane, *Dictionnaire canonique*, 1786, 6 vol. in-8. Pour le droit moderne. Eglise catholique romaine : Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837, in-8°; Walter, *Kirchenrecht*, 14e éd., 1871; Lequeux, *Manuale compendium jvris canonici ad usum seminariorum*, Paris, 1843, 4 vol. in-12; Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, Paris, 1842, in-8°; Campion, *Manuel pratique de droit civil ecclésiastique*, Caen, 1876, 2e édit., in-8°. Pour l'Eglise protestante : Bœhmer, *Jus ecclesiasticum protestantium*; Carpzow, *Jurisprudentia ecclesiastica;* Richter, *Kirchenrecht*, 7e éd., 1874; Jacobson, art. *Kirchenrecht*, dans Weiske, *Rechtslexicon*, t. VI; Lehr, *Dictionnaire d'administration ecclésiastique à l'usage des Eglises protestantes de France*, Paris, 1869, in-8°. G. Bourgeois.

BIGAMIE. Voyez *Mariage*.

BILFINGER (George-Bernard) [1693-1750], l'un des hommes les plus marquants du Wurtemberg au dix-huitième siècle. Professeur et curateur de l'université de Tubingue, membre de l'académie royale de Berlin et de celle de Saint-Pétersbourg, également distingué par sa piété, sa science, son esprit large et tolérant, Bilfinger contribua plus qu'aucun autre à préserver son pays du divorce fâcheux qui, presque partout, s'établit au dernier siècle entre la foi chrétienne et la culture philosophique. Disciple de Wolf, il publia un certain nombre de traités destinés à prouver que la théodicée et la dogmatique ne diffèrent point par les résultats de leurs investigations, mais uniquement par l'origine naturelle ou surnaturelle qu'elles leur attribuent. Ses trois principaux ouvrages sont : 1° *Dilucidationes philosophicæ de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tub., 1725, in-4° ; 2° *Disputationes de natura et legibus studii in theologia ethica*, 1731, in-4° ; 3° *De Mysteriis christianæ fidei generatim spectatis sermo recitatus*, 1732, in-4°. Bilfinger fut chargé de rédiger le célèbre édit de 1743, qui, en proclamant la pleine liberté des réunions religieuses publiques, atténua, dans une large mesure, pour le Wurtemberg les dangers du séparatisme.

BILLICAN. Diebolt Gerlach, dit *Billicanus*, de son lieu de naissance, Billigheim près de Landau, se déclara pour la Réforme après avoir fait ses études à Heidelberg. En 1522 il dut quitter cette ville pour y avoir enseigné les principes de Luther. Après un court séjour à Weil, dans le Wurtemberg, il devint pasteur dans la ville libre de Nordlingen, où il introduisit définitivement la Réformation. En 1535 il revint à Heidelberg comme professeur de droit. Expulsé de nouveau en 1544, il fut chargé de l'enseignement de la rhétorique et de l'histoire à Marbourg, où il mourut en 1554. Ses écrits, les uns théologiques, les autres philosophiques, ne sont plus que d'une médiocre importance.

BILLUART (Charles-René), né et mort à Revin sur la Meuse, dans le diocèse de Liége (1685-1757). Après avoir fait ses études chez les jésuites de Charleville, il entra chez les dominicains. De 1710 à sa mort, il fut professeur, prédicateur, prieur et provincial, et se distingua dans ces divers emplois qu'il remplit et quitta tour à tour selon les décisions de son ordre. Il enseigna à diverses reprises au collége Saint-Thomas de Douai. De ses nombreux écrits qui roulent presque tous sur des points de polémique concernant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, son auteur favori et son idéal théologique, un seul a survécu dans le monde des séminaires. C'est sa *Summa S. Thomæ hodiernis Academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiæ juxta mentem D. Thomæ* (Liége, 1746-51, 29 vol. in-8°). Ce manuel, souvent réimprimé en Italie et en Allemagne, et dont l'auteur lui-même avait donné un abrégé (Liége, 1754, 6 vol. in-8°), n'a pas peu contribué à développer dans l'école catholique les idées et surtout l'esprit ultramontain du *Docteur angélique*.

BINET (Etienne), né à Dijon, mort à Paris (1569-1639), passa près de cinquante ans dans la compagnie de Jésus. Il était rentré en France avec elle, en 1603, quand Henri IV la rappela. Lié d'amitié avec François

de Sales, et d'un caractère aussi doucereux que son style, le P. Binet poussa à l'extrême la naïveté souvent maniérée de son modèle. Pascal tança rudement son livre intitulé *Marques de prédestination*. La liste interminable de ses ouvrages, aussi prolixes que leurs titres, se trouve dans la *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, par Augustin et Aloïs de Backer (Liége, 1853). En voici quelques-uns : « Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux, pour les supérieurs de religion? » « De l'état heureux et malheureux des âmes souffrantes du purgatoire, et des moyens souverains pour n'y aller pas, ou y demeurer fort peu, où sont traictées toutes les plus belles questions du purgatoire; » « Méditations affectives sur la vie de la très-sainte Vierge, mère de Dieu » (Anvers, 1632, in-8°). ; « Les saintes faveurs du petit Jésus au cœur qu'il ayme et qui l'ayme » (Paris, 1626, in-12). Notons surtout *Le chef-d'œuvre de Dieu, ou les souveraines perfections de la sainte Vierge sa mère*. Le P. Jennesseaux a donné (Paris, Adrien Le Clerc, 1855) une édition corrigée de ce livre qui renferme la plus fidèle exposition de la doctrine qui finit par prévaloir dans l'école ultramontaine. Malgré toutes les réticences, elle se résume en ceci : entre le fidèle et Marie, il y a la différence « du tout au néant » (p. 486). Rien n'y est plus commun que des passages comme ceux-ci : « Voilà une fille d'Adam qui nomme Dieu son Père, comme fait le Fils ; le Verbe éternel, son Fils, comme fait le Père ; et le Saint-Esprit, son amour, comme font le Père et le Fils. Dieu ! quelle sainte confusion est ceci ?.... Vous voyez la filiation de Marie dans le Père ; sa maternité dans le Fils ; son amour dans le Saint-Esprit. Disons mieux : vous la voyez toute dans le Père, toute dans le Fils, toute dans le Saint-Esprit (p. 149 et 151). Puis donc que Dieu le Père engendre continuellement son Fils, et que la très-sainte Vierge est si intimement unie au Père éternel, qu'elle ne fait presque avec lui, autant que cela se peut dire d'une pure créature, qu'une même chose, ne pourrait-on pas dire qu'elle aussi... Mais la main me tremble, et ma plume refuse de passer outre. Brisons donc ce discours ; je n'oserais tirer la dernière conséquence, tant elle est haute et sublime. J'aime mieux tout dire par mon silence ; aussi bien les paroles s'arrêtent dans ma bouche (p. 291). » Le P. Jennesseaux souhaite dans sa préface que son travail donne l'idée de reproduire quelques-uns de ces anciens ouvrages. Nous regrettons de ne pouvoir transcrire celui-ci tout entier. P. Rouffet.

BINGHAM (Joseph), né en 1668, dans le Yorkshire, à Wakefield, est surtout connu par un grand ouvrage en dix volumes in-8° intitulé *Origines ecclesiasticæ* (1708-1722), qui a été traduit en latin par J.-H. Grichow et publié à Halle (1724-1738). Cet ouvrage ne comprend que l'histoire des six premiers siècles du christianisme ; on y trouve des renseignements assez précis sur tout ce qui a rapport au culte, à la liturgie, à l'administration des sacrements, à la forme des anciens temples, etc. Bingham a laissé aussi deux volumes de *Sermons*. Agrégé de bonne heure au collége de l'université d'Oxford, il eut pour disciple le savant Potter, depuis archevêque de Cantorbéry. Chargé de prêcher devant l'académie, il prononça un sermon sur le mystère de la Trinité et

fut, à cette occasion, accusé d'arianisme, de trithéisme, etc. Bingham crut devoir céder à l'orage et abandonna sa charge pour aller occuper la modeste cure de Headbourn-Worthy, dont le revenu de 100 livres sterling suffisait à peine à l'entretien de sa nombreuse famille. C'est là qu'il mourut en 1723.

BITAUBÉ (Paul-Jérémie), littérateur, petit-fils de Jérémie Bitaubé, un des premiers protestants qui, à la révocation de l'édit de Nantes, s'étaient réfugiés à Kœnigsberg et y avaient fondé d'importantes maisons de commerce. Né en cette ville, le 24 novembre 1732, il préféra le barreau au négoce et alla étudier à Francfort-sur-l'Oder, où son goû le porta bientôt vers les travaux théologiques. Il entra dans le ministère évangélique et prêcha à Berlin, non sans succès. Mais sa passion pour la Bible en avait engendré une plus forte encore pour Homère, qu'il se mit à traduire, sacrifiant tout à cette œuvre qu'il mit au jour en 1760, sous le titre d'*Essai d'une nouvelle traduction d'Homère* (Berlin, in-8°). Cet essai ayant reçu à Paris un accueil très-favorable, Bitaubé fut admis, en 1766, dans l'Académie de Berlin. En 1780 il publia à Paris sa traduction complète de l'*Iliade* en 2 vol. in-8°, et en 1785 celle de l'*Odyssée*, en 3 vol. in-8°. Les deux poëmes réunis furent réimprimés en 1786, en 12 vol. in-12, avec de savantes annotations, et valurent à leur auteur, cette même année, le titre d'associé étranger de l'Académie des belles-lettres. Après avoir été d'abord l'objet d'une admiration un peu trop enthousiaste, l'œuvre de Bitaubé a continué à jouir assez longtemps d'une certaine estime. Bitaubé professait cette opinion que les prêtres ne peuvent être bien traduits qu'en prose, et, à l'appui de sa théorie, il composa un poëme en prose : *Joseph* (Paris, 1767), qui eut un véritable succès et fut traduit dans presque toutes les langues. Il entreprit un autre poëme sur la délivrance des Provinces-Unies : *Guillaume de Nassau* (Amst., 1773 ; Paris, 1775), qui fut achevé sous un autre titre : *Les Bataves* (Paris, 1798), œuvre où la raison et la froideur dominent. Bitaubé, devenu tout à fait Parisien, fut victime, en 1794, de nos troubles civils : arrêté et incarcéré comme suspect, il ne dut d'échapper à l'échafaud qu'à la chute de Robespierre. Quand l'Institut fut créé, il en fit partie, d'abord dans la classe de littérature et beaux-arts, puis dans celle d'histoire et littérature anciennes. Membre de la Légion d'honneur dès la première fournée, il reçut de Napoléon, en 1807, une pension de 6,000 francs. Il mourut le 22 novembre 1808, accablé surtout de la douleur qu'il ressentait de la perte de sa femme. Ses œuvres complètes, publiées en 1804, en 9 vol. in-8°, ne comprennent pas un certain nombre d'opuscules qui avaient pourtant paru avant cette date et qui ne manquent pas d'intérêt pour l'histoire littéraire. CH. READ.

BITHYNIE, province de l'Asie-Mineure, conquise par les Romains en l'an 75 avant Jésus-Christ. Couverte de montagnes boisées avec de gras pâturages dans les vallées, elle était, sous l'empereur Auguste, bornée au nord par la mer Noire, à l'est par la Paphlagonie, au sud par la Phrygie et la Mysie, à l'ouest par le Bosphore de Thrace, la Propontide et la Mysie (Pline, *H. N.*, 5, 40 ; Strabon, 12, p. 563 ;

Ptolémée, 5, 1). L'apôtre Paul ne put réaliser son projet de la visiter (Actes XVI, 7) ; mais, dès la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, nous y trouvons des Eglises (1 Pierre I, 1). Constantin les rattacha au diocèse du Pont (*Pontica prima*, Justin., *Nov.*, 29) : parmi elles nous remarquons Nicomédie, Chalcédoine, Héraclée, Nicée, qui ont joué un certain rôle dans l'histoire de l'Eglise.

BLAIR (Hugues), prédicateur écossais dont les sermons ont obtenu des succès éclatants et sont encore aujourd'hui justement considérés. Il était né à Edimbourg le 7 avril 1718, et fut voué dès son enfance à l'état ecclésiastique. A vingt-trois ans, après avoir fait de brillantes études au collége et à l'université d'Edimbourg, il fut consacré pasteur et nommé au poste de Collesie, dans le comté de Fife. Il ne resta pas longtemps dans cette position modeste, et devint en 1758 pasteur de l'église cathédrale d'Edimbourg. Sa prédication n'avait pas tardé à opérer une sorte de révolution dans la manière dont la plupart des pasteurs écossais entendaient alors l'éloquence de la chaire. Au lieu de ce langage bizarre où la trivialité alternait avec le mysticisme, Blair adopta une langue noble et mesurée, une éloquence douce et persuasive. En outre il substitua à ces discussions métaphysiques et dogmatiques qui faisaient le fond de presque tous les sermons, des analyses psychologiques et des leçons morales qui produisaient le plus grand effet. Ce fut en 1777 que parut le premier volume de ses *Sermons*. Le libraire à qui Blair avait confié son manuscrit lui avait conseillé de ne pas le faire imprimer parce qu'il n'y avait, selon lui, aucun succès à espérer. Cependant, après avoir pris l'opinion d'un homme compétent, il convint de sa méprise et offrit à Blair 50 guinées de son manuscrit ; mais le produit de la vente fut tel qu'il lui en donna bientôt 50 de plus. L'édition étant épuisée, Blair fit réimprimer ce premier volume accompagné d'un second et reçut pour chacun 200 livres sterling. On va jusqu'à dire que le libraire lui paya 2,000 livres pour le quatrième. C'était un immense succès que la mode grandit encore si possible. Tout le monde devait avoir lu les sermons de Blair. On en fit de nombreuses traductions, en français, en hollandais, en allemand, en italien. Blair cependant n'était pas uniquement un sermonnaire. Il s'occupa de littérature, composa un *Essai sur le beau*, fit à l'université d'Edimbourg un cours sur les principes de la composition littéraire et publia en 1783 le résumé de ses leçons sous le titre de *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*. Il mourut le 27 décembre 1800, à l'âge de quatre-vingt-deux ans, après avoir préparé, cette année même, pour l'impression, un volume des sermons de sa jeunesse. La dernière édition anglaise de ses sermons est de Londres, 1801, 5 vol. in-8°. La principale traduction française est celle de M. Prévost, professeur de Genève ; elle a paru en 1808, en 4 vol. in-8°. A. GARY.

BLAISE (Saint), évêque, fut, d'après ses *Actes*, imprimés dans les bollandistes au 3 février, martyrisé à Sébaste en Cappadoce (d'autres disent en Petite Arménie), sous Dioclétien ou peut-être sous Licinius ; mais le plus sûr est de dire avec Tillemont : « On n'a rien de bon sur saint Blaise. » En mémoire d'un miracle opéré par le saint lorsqu'il

marchait au supplice, son nom est invoqué, dit-on, avec efficace par les malheureux qui ont une arête ou un os dans le gosier. Voici la formule que nous lisons dans un passage peut-être interpolé d'Aëtius, médecin grec du cinquième ou du sixième siècle, et que des auteurs sérieux recommandent encore aujourd'hui : « Tournez-vous vers le malade, regardez-le en face, ordonnez-lui de vous regarder, et dites : « Sors, ô os, fétu ou objet quelconque, comme Jésus-Christ a fait sortir Lazare du tombeau, et Jonas du ventre de la baleine. » Ou encore, saisissant le gosier du malade (les modernes prescrivent de faire ici le signe de la croix), dites : « Blaise, martyr et serviteur de Dieu, te dit : ô os, monte ou descends ! » (l. VIII, c. 53.) Les reliques de saint Blaise, apportées de Rheinau au monastère d'*Alba-Cella*, dans les solitudes de la Forêt-Noire, ont donné le nom de ce saint patron à un couvent de bénédictins, célèbre par la culture des lettres, que releva en 936 un noble du Zürichgau, Regimbert, et qui, ayant embrassé la réforme de Cluny, puis celle de Saint-Maur, subsista jusqu'en 1807. De cette illustre abbaye sortit au dix-huitième siècle une génération de savants tels que Marquard Hergott, l'historien des Habsbourg, et le prince-abbé dom Martin Gerbert, homme de goût autant que de science, auteur d'importants ouvrages de musique et de liturgie, et du beau livre intitulé : *Historia Silvæ Nigræ*, Saint-Blaise, 1783-88, 3 vol. in-4°.

S. Berger.

BLANDINE (Sainte), jeune martyre chrétienne. Elle périt dans la persécution qui fondit sur l'Eglise de Lyon sous Marc-Aurèle en l'an 177. Eusèbe (*H. E.*, V, 1) nous a conservé le récit de ses tortures et de sa constance. Quoique d'une complexion délicate, elle souffrit avec le plus grand courage, et ne cessa de répéter ces paroles : « Je suis chrétienne, il ne se commet aucun crime parmi nous. » L'Eglise l'honore le 2 juin.

BLANDRATA ou *Biandrata* (George) a joué un rôle dans l'histoire des antitrinitaires. Né en 1515, dans le marquisat de Saluces, d'une famille noble dans laquelle l'hostilité au saint-siége était de tradition, il mena une vie errante et agitée. Il était médecin et s'occupa avec passion de théologie, révoquant en doute le dogme de la Trinité qu'il ne trouvait pas enseigné dans l'Ecriture. Persécuté pour cause d'hérésie, il ne trouva de repos nulle part. A Genève, il entra en relations avec Calvin qui le dénonça comme un impie et une « peste dangereuse », et écrivit contre lui son traité : *Responsum ad quæstiones G. Blandratæ*, Gen., 1559. De là il se rendit en Pologne, auprès du prince Radzivil, et en Transylvanie, auprès du prince Jean-Sigismond qui le protégèrent. De rechef accusé par les théologiens réformés, Blandrata exposa sa foi au synode de Pinczow (1561) et fut absous (*Confessio antitrinitaria*, publiée en 1794 par Henke, avec la réfutation de Flacius). C'est à tort qu'on l'a soupçonné d'avoir favorisé, dans sa vieillesse, les menées des jésuites, établis en Pologne. L'année de sa mort est inconnue. Sandius (*Biblioth. antitrinit.*, p. 28 ss.) a donné une nomenclature de ses écrits, mais il est douteux qu'il les ait composés tous (voy. Bayle, *Dictionnaire*, I ; Heberle, *Tüb. Zeitschr. f. Theol.*,

1840, H. 4, p. 116 ss.; Malacarne, *Commentario delle opere di Giorgio Biandrate*, etc., Pad., 1814). — Voyez *Antitrinitaires*.

BLASPHÈME, propos injurieux à la majesté divine. *Jam vero* blasphemia *non accipitur nisi mala verba de Deo dicere*, dit saint Augustin (*De morib. Manich.*, lib. II, c. 11). La loi mosaïque punissait de mort les Israélites et les étrangers qui se rendaient coupables de ce crime (Lév. XXIV, 16; cf. Jos., *Antiq.*, IV, 8, 6). Le blasphémateur était conduit hors du camp ou de la ville, les témoins posaient la main sur sa tête pour confirmer leur déposition, puis ils levaient les premières pierres contre lui pour le lapider (Deut. XVII, 7; Lév. XXIV, 10 ss.; 1 Rois XXI, 13; Act. VI, 13; VII, 56); parfois on lui appliquait la peine de la roue, comme à l'apostat Ménélas (2 Mach. XIII, 6 ss.). C'est à tort que l'on a vu dans Exode XXII, 27, et Lév. XXIV, 15, la défense de blasphémer les divinités étrangères, comme Philon (II, 166, 219) et Josèphe (*Ant.*, IV, 8,10) l'ont prétendu. Une pareille condescendance politique à l'égard du culte idolâtre des nations voisines était étrangère à l'esprit du mosaïsme, et encore à l'époque de la domination romaine les Juifs étaient mal notés à cause de leur zèle fanatique contre les autres dieux (Pline, XIII, 9 : *gens contumelia numinum insignis*). Ce qui paraît certain, c'est que, dans l'esprit de bien des commentateurs de la loi, la seule circonstance de *prononcer* le nom de Jéhova, au lieu de le sanctifier en ne le portant pas sur les lèvres, constituait un blasphème, alors même que le verbe nâqab n'a pas le sens de *proferre*, mais de *blasphemare*, comme le traduit exactement la Vulgate (Lév. XXIV, 16; cf. par contre Nomb. I, 17; et les LXX, ὀνομάζων τὸ ὄνομα Κυρίου). Dans le judaïsme postérieur l'idée du blasphème s'étendit davantage. Le Nouveau Testament regarde comme blasphémateur celui qui s'attribue ou qui attribue à un autre tout ou partie des prérogatives divines, comme le pardon des péchés ou la circonstance d'accepter les honneurs que l'on ne rend qu'à Dieu (Matth. IX, 3; XXVI, 65; Jean X, 36), ou encore celui qui refuse de donner gloire à Dieu (Rom. III, 34), ou celui qui injurie le Christ (Matth. XXVII, 39; Marc XV, 29; Act. X, 6; XXVI, 11). Le blasphème contre le *Saint-Esprit* (Matth. XII, 31; Marc III, 28; Luc XII, 10) sera examiné dans un article spécial. — L'ancienne Eglise rangeait parmi les *blasphematici* les relaps pendant les persécutions et les hérétiques; les degrés de la pénalité variaient. Au moyen âge, on leur appliquait tantôt des peines plus légères, telles que l'obligation de se tenir pendant sept dimanches consécutifs devant la porte de l'église sans manteau ni souliers, combinée avec le jeûne, l'amende et la prison; tantôt, au contraire, la peine de mort était prononcée sur eux (ordonnances d'Orléans, art. 23; de Moulins, art. 86; de Blois, art. 38); au préalable ils devaient avoir la langue coupée ou percée avec un fer chaud par la main du bourreau. La plupart des auteurs catholiques trouvent très-naturelle cette rigueur, « vu que, d'une part, les souverains de la terre, qui ne sont eux-mêmes que de simples créatures comme leurs sujets, punissent très-sévèrement tout parole ou tout écrit outrageant leur majesté », et que, d'autre part, les fléaux que Dieu envoie aux hommes, tels que famines, tremblement

de terre, pestes, doivent être considérés comme un châtiment provoqué par leurs blasphèmes. « Les incrédules de nos jours, dit l'abbé Bergier (*Diction. de théol.*, I, p. 315), doivent se féliciter de ce que ces lois ne sont pas exécutées : personne n'a vomi autant de blasphèmes qu'eux contre Dieu, contre Jésus-Christ, contre tous les objets de notre culte ; mais pour suivre les lois à la lettre, il faudrait punir un trop grand nombre de coupables. » Beaucoup d'auteurs protestants, même parmi les plus modérés, ont partagé cette opinion. Spener (*Letzte theol. Bedenken*, II, p. 34 ss.), discutant le cas d'un soldat convaincu de blasphème, dit qu'à la vérité la peine de mort devrait lui être appliquée, mais que, pour provoquer sa repentance et sa conversion (par lesquelles l'honneur de Dieu sera mieux satisfait), il conviendra de lui infliger une longue et douloureuse captivité. Un changement considérable se produisit dans les idées et dans les diverses législations à partir du dernier siècle. L'édit rendu par Joseph II en 1787 ordonne d'enfermer les blasphémateurs dans une maison d'aliénés. L'opinion générale, parmi les esprits éclairés de ce temps et du nôtre, est que la majesté de l'Etre suprême ne peut pas être offensée par les propos injurieux des hommes qui retombent uniquement sur ceux qui les tiennent. Mais les sentiments sont partagés sur la nécessité de sauvegarder, par des mesures de police ou des peines judiciaires, la religion dans un intérêt social, et de sévir contre les discours ou les écrits injurieux qui tendent à porter atteinte à l'une des religions reconnues par l'Etat, dans ses dogmes, ses cérémonies ou ses représentants (voy. l'article *Sacrilége*). Tandis qu'un grand nombre de théologiens soutiennent encore que, « puisque la loi punit tant d'autres délits dont les conséquences sont moins graves, il n'est pas juste qu'elle laisse impuni le blasphème, » les chrétiens convaincus de la puissance spirituelle de l'Evangile et de l'inefficacité des lois civiles à protéger les croyances religieuses sont d'accord avec les libres penseurs pour demander l'abrogation de toutes les pénalités édictées contre les blasphémateurs. — Voyez : Michaelis, *Mos. Recht*, V ; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, I ; *Concil. Later.*, sess. IX, c. 2, *de Maledicis* ; Bergier, *Diction. de théol.*, I ; Herzog, *Real-Encykl.*, V, etc.

BLASTARES (Matthieu), théologien grec de l'ordre de Saint-Basile, a joué un rôle important dans l'histoire du droit canonique du quatorzième siècle. Son ouvrage principal, Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον (*Syntagma alphabeticum rerum omnium, quæ in sacris canonibus comprehenduntur*), composé en 1335, est un recueil, divisé en 303 chapitres par ordre alphabétique, des canons des conciles, des décisions des Pères de l'Eglise et des lois des empereurs grecs, concernant les matières ecclésiastiques. Il se trouve dans le *Synodicon* de Beveridge, au t. II, deuxième partie.

BLAURER (Ambroise), un des réformateurs du Wurtemberg et de Constance, naquit en cette ville en 1492. Il entra très-jeune dans l'ordre des bénédictins, au monastère d'Alpirsbach, dans la Forêt-Noire ; à Tubingue, où il entra en relation avec Mélanchthon, il étudia la théologie ; devenu prieur de son couvent, il lut les écrits de Luther, dont il répandit les

principes parmi ses moines. Obligé de quitter la maison, il revint à Constance où depuis 1524 il prêcha la Réforme. En 1534 le duc Ulric de Wurtemberg, qui venait de rentrer dans ses Etats, l'invita à l'assister dans l'organisation des Eglises du pays. Dans la doctrine de la sainte Cène, Blaurer penchait du côté de Zwingle ; mais, ami de la paix, il signa une formule conciliatrice faite à Stuttgard avec le luthérien Erhard Schœpf ; deux ans plus tard il adhéra aussi à la concorde de Wittemberg. Ce n'est pas le lieu de le suivre dans tous les détails de son activité dans le Wurtemberg, où il montra autant de zèle que de modération. En 1538 il revint à Constance. Forcé de quitter cette ville après l'Intérim, il se fixa à Winterthur, fonctionna à diverses reprises comme prédicateur dans d'autres villes de la Suisse, et mourut à Winterthur en 1564. La plupart de ses écrits sont plutôt édifiants que scientifiques.

BLEEK (Frédéric) [1793-1859], l'un des critiques bibliques les plus éminents de ce temps. Originaire du Holstein, il débuta, après de bonnes études philologiques et théologiques à Kiel et à Berlin, dans cette derrière ville, sous la direction de Schleiermacher, en qualité de *privatdocent* (1818). Il fut nommé professeur à Bonn en 1829 et y occupa pendant trente ans la chaire de critique sacrée. Ses ouvrages appartiennent tous à ce domaine. Nous citerons, outre de nombreux et substantiels articles dispersés dans les revues (surtout les *Studien u. Kritiken*), son *Introduction à l'Epître aux Hébreux* (1812-40, 3 vol.), ses *Essais de critique évangélique* (1846), ainsi que ses cours publiés après sa mort, son *Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament* (1860-62, 2 vol.), son *Explication synoptique des trois premiers Evangiles* (1862, 2 vol.), son *Commentaire sur l'Apocalypse* (1802), etc. Les écrits de Bleek se distinguent par une grande clarté, une méthode sévère et une singulière solidité de jugement. L'auteur fait preuve de l'impartialité la plus scrupuleuse, et n'accepte que ce qui, à ses yeux, est suffisamment documenté. Sans être aucunement sceptique, il se défie des hypothèses hasardées, a conscience des limites de la science et ne sacrifie jamais le sens du vrai au désir de plaire à tel ou tel parti ou de combler telle ou telle lacune. Ses introductions aux livres sacrés sont des modèles d'exposition simple, sobre et lucide. Elles montrent que la foi positive et la critique historique ne s'excluent pas, alors même que les recherches n'aboutissent souvent qu'à poser un point d'interrogation. Par sa tendance théologique Bleek se rattachait à la grande école de la conciliation (*Vermittlungstheologie*) issue de Schleiermacher.

BLESSIG (Jean-Laurent) [1747-1816], professeur à l'université et pasteur à l'église du Temple-Neuf de Strasbourg, distingué par sa piété, son esprit tolérant, la clarté, la noblesse et l'onction suave de sa parole, non moins que par la sagesse et la fermeté de son caractère, eut la direction des affaires de l'Eglise d'Alsace durant la période révolutionnaire qu'elle traversa à la fin du dernier siècle et au commencement du nôtre. Blessig était supranaturaliste convaincu, mais ennemi de toute orthodoxie rigide et formaliste. Il subit dix mois de détention sous la terreur pour avoir refusé d'abjurer ses croyances, prit

une part active à la réorganisation des cultes en 1802, fit introduire un recueil de cantiques et une liturgie en harmonie avec les tendances et le goût du temps. Blessig a peu écrit. Outre un certain nombre de discours de circonstance (notamment celui prononcé lors de l'inauguration du tombeau du maréchal Maurice de Saxe en 1777), il a publié quelques dissertations théologiques, un *Livre de communion* (1784) estimé et des articles de revues. C'est sur le terrain de l'activité pratique, la cure d'âmes, le soin des pauvres, l'amour des enfants délaissés et orphelins que Blessig s'est conquis les titres les plus durables à la reconnaissance de la postérité (voy. Fritz, *Leben Dr J.-L. Blessigs*, Strasb., 1813, 2 vol. ; Edel, *Monatsblætter für die Blessig-Stiftung*, 1847-1850, 4 vol.).

BLOIS (*Blesæ*), dont le nom se trouve pour la première fois dans Grégoire de Tours, dépendait autrefois du diocèse de Chartres. Vers 874 les moines de Curbio, ou Saint-Lomer-le-Moustier, antique monastère situé dans la forêt du Perche, apportèrent à Blois les reliques de leur saint et fondèrent le couvent de Saint-Laumer, qui fut pillé en 1567 par les protestants, et qui accepta en 1627 la réforme de Saint-Maur; son église porte aujourd'hui le nom de Saint-Nicolas. Saint Laumer (*Launomarus*) était né au sixième siècle, aux environs de Chartres. L'église de Saint-Souleine, aujourd'hui Saint-Louis, fut en 1697 érigée en évêché, Paris en est la métropole. — Voyez *Gallia*, VIII ; Dupré, *Notice sur les saints de Blois*, 1860, in-12.

BLOIS (Louis de), *Blosius* [1506-1563], bénédictin, originaire du pays de Liége, abbé du monastère de Liesse qu'il réforma d'après des règles approuvées par Paul III, est surtout connu par son ouvrage *Speculum religiosorum*, traduit en français par Le Mombroux de la Nauze, sous le titre *Le directeur des âmes religieuses*, P., 1726, précédé d'une vie de Blois; et plus tard, par Lamennais, sous le titre *Guide spirituel*, ou *Miroir des âmes religieuses*, P., 1820. Tous les ouvrages de L. de Blois ont été réunis et publiés par son disciple Jacques Frojus, Col., 1571, in-fol.; Paris, 1606, in-4°; Anvers, 1633.

BLONDEL (David), pasteur, né à Châlons-sur-Marne en 1591, mort à Amsterdam le 6 avril 1655. Ce fut un érudit de premier ordre, un infatigable chercheur, un critique perspicace et sagace, qui ne laissait plus guère à dire après lui sur une question délimitée et précise, l'homme qui passa au dix-septième siècle, au rapport de Bayle, pour avoir la plus grande connaissance de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire civile. Esprit anlaytique plutôt que synthétique, se plaisant à fouiller les parties obscures, délicates, controversées de l'histoire plutôt qu'à embrasser de vastes horizons et à porter sur une période un jugement d'ensemble, sa vie tout entière est dans ses livres. Il rendit à la cause protestante les plus signalés services par ses écrits de controverse historique et théologique. Il fut reçu pasteur en 1614, dans un synode de l'Ile-de-France, et exerça son ministère à Houdan. Il ne paraît pas avoir eu du talent pour la chaire. Il avait une peine extrême à apprendre mot à mot ses sermons, son style fut toujours d'ailleurs embarrassé et chargé de parenthèses, et puis enfin son esprit était tout entier tourné vers les

travaux d'érudition. Pour bien connaître Blondel et se faire une idée exacte de son développement littéraire, il faut lire surtout Courcelles et des Marets; Courcelles, sympathique, forçant peut-être la note favorable (Stephanus Curcellæus, *Præfatio apologetica*), et des Marets, qui décidément doit être regardé comme un adversaire (Maresius, *Refutatio præfat. apolog. Curcellaneæ*. Blondel débuta dans la carrière littéraire bientôt après sa venue à Houdan. En 1619 il publia son premier livre (*Modeste déclaration de la sincérité et vérité des Eglises réformées de France*, Sedan, in-8°). Ce fut un brillant début, plein d'espérances qui ne tardèrent pas à se réaliser. Le livre était une réponse aux violentes invectives dirigées contre les protestants par trois ou quatre écrivains catholiques et en particulier par l'évêque de Luçon, si connu plus tard sous le nom de cardinal de Richelieu. La science et les succès de Blondel, les services par lui rendus à la cause attirèrent sur sa personne l'attention des protestants français, et il fut député à quatre synodes nationaux et eut des emplois d'honneur dans plus de vingt synodes provinciaux, surtout l'emploi de secrétaire. Des Marets insinue que cette charge lui fut donnée surtout à cause de sa belle écriture : *propter calligraphiam factus est actuarius synodorum*. Mauvaise et mesquine insinuation : ce qui mit Blondel aux premières places des synodes, ce fut l'estime dont il fut entouré par ses coréligionnaires. Les synodes honorèrent toujours ce savant et lui fournirent, autant qu'il était en eux, les moyens de travailler : et d'abord le synode national de Castres (1626), qui l'engagea à écrire pour la cause protestante et lui fit un don de mille francs. Le livre important qui vit le jour à la suite de cette invitation fut, non pas une réfutation des *Annales* de Baronius (voir Bayle et Haag, *France protestante*), mais bien le fameux traité *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes* (Gen., Chouet, 1628, in-4°) ; réfutation exacte, complète, achevée des *Fausses Décrétales* et des arguments qui avaient été avancés naguère par le jésuite espagnol François Torrès. En 1631, au synode de Charenton, la province d'Anjou le demanda pour être professeur à Saumur, mais le comte de Roussy, François de La Rochefoucauld, s'y refusa, et il fut décidé qu'il resterait ministre de l'Eglise qui s'assemblait dans le château de ce seigneur. Il y resta jusqu'en 1644 (voir *Bullet. du Prot. franç.*, VIII, p. 428 et 454). En 1641 paraît le fameux livre : *Traité historique de la primauté en l'Eglise, auquel les Annales ecclésiastiques du cardinal Baronius, les Controverses du cardinal Bellarmin, la réplique du cardinal du Perron sont confrontées avec la réponse du sérénissime roy de la Grande-Bretagne*, Genève, Chouet, in-fol. Ce livre ruine les prétentions ultramontaines, il est la réfutation complète et compendieuse des raisons avancées par les cardinaux susnommés pour établir la suprématie absolue de la papauté au détriment de l'autorité civile. Le synode national de Charenton (1645) récompensa très-honorablement Blondel en le nommant professeur honoraire et en lui permettant de résider à Paris, pour la facilité de ses travaux, avec un traitement supplémentaire de mille livres. « Le synode voyant que le public avait tiré une grande utilité de ses ouvrages tous remplis d'éru-

dition, et que pour les perfectionner il ne pourrait aller dans aucun autre lieu plus propre que Paris... Et on l'exhorta de publier ses livres de théologie et d'histoire, puisqu'on était persuadé qu'ils contribueraient beaucoup à l'édification des Eglises de Dieu... Et d'autant que chacun connaissait que ledit M. Blondel était très-habile, et qu'il avait de beaux talents, qu'il était surtout bien versé dans l'histoire de l'Eglise primitive, ce qui le faisait estimer beaucoup de toutes nos Eglises... » (Vingt-huitième synode national, tenu à Charenton, Aymon, t. XI, p. 692 et 693). — Les écrits de controverse historique et théologique se succédèrent en effet avec rapidité. Nous ne signalons que les plus célèbres : *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris*, Amst., 1646, in-4°, traité dans lequel Blondel expose que dans la primitive Eglise les mots de prêtre et d'évêque désignaient les mêmes fonctions. *Familier éclaircissement de la question si une femme a été assise au siége papal de Rome entre Léon IV et Benoist III*, Amst., 1647, in-8°. Ce traité ruine absolument la légende de la papesse Jeanne. Des protestants en voulurent à l'auteur d'avoir rendu ce service aux catholiques. Grand bruit autour de ce traité (voir Courcelles et des Marets); l'histoire de cette controverse est très-amplement racontée dans Bayle. *De jure plebis in regimine ecclesiastico dissertatio*, Paris, 1648. Le peuple chrétien a le droit de se mêler des affaires ecclésiastiques, et, en fait, il s'en est mêlé pendant les premiers siècles. *Des Sibylles célébrées tant par l'antiquité payenne que par les saincts Pères*, Charenton, Périer, 1649, in-4°. L'auteur montre la fausseté des oracles sibyllins, explique comment les Pères ont cru pouvoir s'en servir pour le triomphe d'une bonne cause, et réfute diverses erreurs, en particulier les prières pour les morts. *Comminatorium de fulmine nuper Esquiliis vibrato*, 1651, Amst., sous le pseudonyme d'Amand Flavien, est un traité adressé aux princes et aux peuples en faveur de la liberté de conscience, contre la bulle lancée par Innocent X contre le traité de Westphalie. Blondel passa les dernières années de sa vie en Hollande : elles ne furent pas heureuses. A la mort de Vossius, il fut appelé à Amsterdam comme professeur d'histoire; il s'y rendit en 1650. Le climat humide et l'excès de travail le rendirent aveugle : des chagrins sérieux hâtèrent sa fin. Il fut accusé d'arminianisme et fortement inquiété. Il est déplorable de voir comment la vie fut rendue amère à certains esprits indépendants et graves, qu'on accusait d'hérésie. Assurément Blondel penchait du côté de l'arminianisme. Il publia, en Hollande, ses « *Actes authentiques des Eglises réformées de France, Germanie*, touchant la paix et charité fraternelles que tous les serviteurs de Dieu doivent saintement entretenir avec les protestants qui ont quelque diversité, soit d'expression, soit de méthode, soit même de sentiment, rassemblés pour la consolation et confirmation des âmes pieuses et pour l'instruction de la postérité, » Amst., in-4°. Dans ce livre il ne cache pas ses préférences pour la doctrine plus large de l'arminianisme; il blâme la conduite de Dumoulin et de Rivet, dans les synodes, à l'endroit des sévérités dogmatiques contre Amyraut (voir la lettre de Blondel à Philippe Vincent, *Bull. du Prot. franç.*,

X, p. 386). On a fait aussi un crime à Blondel de prétendues démarches faites auprès de lui par l'Eglise romaine, qui mettait un grand prix à posséder un tel savant. Blondel les ignore, il est désolé d'avoir donné lieu peut-être à ces on-dit en se rencontrant avec quelques prélats dans certaines réunions (voir la lettre de Blondel, *Bullet.*, X, p. 386). Blondel écrivit aussi de savants ouvrages sur des points obscurs d'histoire profane, notamment sur la généalogie des rois de France, contre les assertions de Chifflet. On trouvera la liste complète des œuvres de Blondel dans Nicéron, vol. VIII, p. 48, et surtout dans Haag, *France protestante*, vol. II, p. 308. A. VIGUIÉ.

BLOUNT (Jean), connu en latin sous les noms de *Blundus* ou *Bloudus*, savant théologien du treizième siècle, mort à un âge très-avancé en 1248. Il fit ses premières études à l'université d'Oxford et alla se perfectionner à celle de Paris. De retour en Angleterre il s'établit à Oxford et s'acquit une immense réputation par ses leçons de théologie. C'est lui qui, dit-on, expliqua pour la première fois les ouvrages d'Aristote aux élèves de l'université. Il fut nommé prébendier et chancelier de l'église d'Yorck, et sans les querelles qui survinrent entre la cour de Rome et le roi d'Angleterre, il aurait occupé le siége archiépiscopal de Cantorbéry. On lui attribue un *Summarium sacræ facultatis*, et des *Commentaires* divers.

BLUMHARDT (Chrétien-Gottlieb) [1779-1838], premier inspecteur de la maison des missions de Bâle. Né en Souabe de parents pauvres, d'une constitution maladive, élevé dans une piété ferme et vivante, Blumhardt, après avoir terminé ses études à Tubingue, fut appelé, en qualité de secrétaire de la *Société allemande du christianisme* (voy. cet article), à Bâle (1803), où il entra en rapport avec un certain nombre de chrétiens éminents qui surent apprécier ses dons et les faire valoir pour l'avancement du règne de Dieu. Nous possédons de cette époque les *Homélies sur Lazare* (2e édit., 1827) que le jeune agent prononça dans des réunions d'édification très-suivies, ainsi qu'une série d'articles insérés dans le recueil mensuel publié par la Société. Le zèle de Blumhardt pour les œuvres de propagande évangélique avait été puissamment stimulé par le mouvement religieux qui s'était produit en Angleterre et qui avait abouti à la fondation des grandes sociétés britanniques pour la diffusion de la Bible, des traités religieux et des missions. Il fut l'un des fondateurs de la Société biblique de Bâle (1804) et de celle des missions (1815), due surtout à l'initiative de Spittler et aux encouragements décisifs qu'apporta de Londres le docteur Steinkopf. Blumhardt, dans l'intervalle, avait passé quelques années dans son pays natal, comme vicaire et comme pasteur ; il en revint accompagné et bientôt suivi de nombreux jeunes hommes wurtembergeois qui se destinaient à la carrière de missionnaire. De 1816 jusqu'à sa mort, il dirigea avec un dévouement infatigable la maison des *Missions* (voy. cet article), le *Magasin des missions*, feuille trimestrielle du plus haut intérêt, et l'œuvre missionnaire elle-même. Cette dernière, après avoir échoué parmi les arméniens et les musulmans de la Russie, grâce à l'interdiction dont la frappa l'ukase du 23 août 1835, se concentra surtout sur les nègres.

de l'Afrique occidentale (Côte d'Or et Libéria) et sur les Indes orientales, en maintenant le lien sympathique qui l'avait unie, dès le début, à la Société de Londres. De grands efforts pour centraliser, entre les mains d'une Société unique, l'œuvre missionnaire des pays de langue allemande demeurèrent infructueux. Pour nourrir l'intérêt et le zèle en faveur des missions, Blumhardt publia une traduction des *Christian Researches in Asia* de Buchanan (Bâle, 1813) et un *Essai d'une histoire générale des missions* (1828-1837, 3 vol.). Caractère ferme et esprit conciliant, joignant une remarquable sagesse à une activité prodigieuse, Blumhardt présente un des types les plus beaux et les mieux équilibrés du christianisme évangélique (voy. l'article du docteur Ostertag, dans la *Real-Encykl.* de Herzog).

BOCHART (René), pasteur de l'église de Rouen, était fils d'Etienne Bochart, sieur du Ménillet, qui fut successivement avocat général à la chambre des comptes et conseiller au parlement de Paris. Né en 1560, il se destina au ministère évangélique. Obligé de se réfugier en Angleterre durant les guerres de la Ligue, il s'y lia avec Pierre du Moulin, dont il épousa la sœur en 1595. On le trouve pasteur à Dieppe, en 1595, puis à Pontorson ; enfin, en 1594, à Rouen, où l'exercice public n'était pas encore permis : il ne fut autorisé qu'en 1599, au village de Dieppedale d'abord, puis, sur les plaintes que cette désignation avait soulevées, on le transféra au Grand-Quévilly. C'est là que fut élevé, par le charpentier Gigonday, sur les plans de Nicolas Genevois, le fameux temple qui pouvait contenir commodément 7 à 8,000 fidèles et qui fut renommé comme un des plus curieux et des plus hardis qu'il y eût en France.

BOCHART (Samuel), savant théologien protestant, naquit à Rouen le 30 mai 1599, de René Bochart, et d'Esther du Moulin, fille de Joachim du Moulin, pasteur à Orléans, et sœur du célèbre Pierre du Moulin. A l'âge de douze ans, il fut envoyé à Paris auprès de son oncle, qui le confia aux soins de Thomas Dempster. Après avoir fait sa philosophie à Sedan et sa théologie à Saumur, il accompagna Jean Caméron en Angleterre, passa quelque temps à Oxford et se rendit ensuite à Leyde, où il profita des leçons d'Erpénius pour se perfectionner dans la connaissance de la langue arabe. A son retour en France, il fut nommé pasteur à Caen. En travaillant à une série de sermons sur la Genèse (publiés après sa mort, à Amsterdam, 1705-1711, 3 vol. in-12), il fut conduit à faire sur les temps primitifs des recherches auxquelles il consacra vingt années d'études et dont il donna les résultats dans un grand ouvrage intitulé : *Geographiæ sacræ pars prior : Phaleg seu de dispersione gentium et terrarum divisione facta in ædificatione turris Babel, et pars altera : Chanaan seu de coloniis et sermone Phœnicum*, Cadomi, 1646, in-fol. ; 2e édition, Caen, 1651, in-fol., et 3e, Francof., 1681, in-4o. La première partie est une explication ingénieuse du Xe chapitre de la Genèse. Là où on n'avait vu jusqu'alors que des généalogies de familles, Bochart crut trouver le tableau des généalogies des peuples qui se sont répandus sur la surface de la terre, et qu'il tenait, avec tous ses contemporains, pour les descendants de Noé. En établis-

sant cette filiation de tous les peuples, il fut amené à exposer sa singulière théorie de l'origine de toutes les mythologies de l'antiquité païenne, qui ne sont, selon lui, que des souvenirs altérés de l'histoire de Noé et de ses trois fils, devenus, en dehors du peuple d'Israël, Saturne et ses trois enfants, Jupiter, Neptune et Pluton. La seconde partie se compose de deux livres. Dans l'un Bochart suit les traces des Phéniciens dans tous les lieux où ils fondèrent des établissements ; et dans l'autre il signale et explique les vestiges de la langue phénicienne (voisine de l'hébreu) dans les anciens écrivains grecs et latins. C'est au chapitre VI de ce IIe livre que se trouve l'explication des dix premiers vers de la scène première du cinquième acte de *Pœnulus* de Plaute ; ces dix vers sont, d'après lui, en langue punique, et les six suivants en langue lybienne. Cet ouvrage eut un grand succès. Christine, reine de Suède, qui se plaisait à attirer à sa cour les hommes les plus distingués de cette époque, écrivit elle-même à Bochart pour l'inviter à passer quelque temps auprès d'elle. Après un an d'hésitation, il partit en 1652 pour Stockholm, accompagné de son disciple Daniel Huet, plus tard évêque d'Avranches, qui a laissé une relation en vers latins de leur voyage. Pendant l'année qu'il passa à la cour de la reine, il eut occasion d'étudier treize manuscrits arabes, dont il profita pour la composition d'un autre grand ouvrage qu'il publia plus tard sous ce titre : *Hierozoicon sive de animalibus Scripturæ sanctæ*, Londini, 2 vol. in-fol avec figures ; réimprimé à Francf., 1675, 2 vol. in-fol., et à Leipz., 1793-1796, 3 vol. in-4°. Une édition abrégée en fut publiée à Franeker, 1690, in-4°. Ces deux ouvrages, auxquels on a joint un certain nombre de dissertations critiques de Bochart, portant pour la plupart sur des sujets bibliques, ont été réunis dans *Sam. Bocharti Opera omnia*, Lugd. Batav., 1675, 2 vol. in-fol. ; 2e édit., 1692-1707, 3 vol. in-fol. ; 3e édit., 1712, 3 vol. in-fol. Cet éminent érudit mourut subitement d'une attaque d'apoplexie, le 16 mai 1667, dans une séance de l'académie de Caen, qui avait été fondée pendant son séjour auprès de la reine Christine, et dont il avait été nommé membre dès son retour dans cette ville. — *Notice sur Samuel Bochart*, par Paumier, Rouen, 1840, in-8° de 47 pages ; *La France protestante*, t. II, p. 318-323 ; Niceron, *Mémoires*, t. XXVII, p. 201-215 ; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, liv. III, chap. XX ; J. Leclerc, *Biblioth. univers.*, t. XXIII, Ire part., p. 276 ss. M. Nicolas.

BODE (Christophe-Auguste), né le 28 décembre 1722 à Wernigerode, étudia à Halle sous C.-B. Michælis et à Leipzig ; professeur extraordinaire à Helmstædt en 1749, puis dès 1763 professeur ordinaire de langues orientales dans la même ville, il y mourut le 7 mars 1796. Il connaissait un grand nombre de langues orientales, car outre les langues sémitiques il possédait l'arménien, le persan et le turc ; il en profita pour s'appliquer à l'étude critique des versions orientales du Nouveau Testament, pour plusieurs desquelles il publia des traductions latines bien plus exactes que celles de la Polyglotte de Londres, et des notes où il s'attachait à présenter les variantes que ces versions fournissent pour le texte original du Nouveau Testament. Dans son

ouvrage principal (*Pseudocritica Millio-Bengeliana*, Halle, 1767-69, 2 vol. in-8°), il soumit à une exacte révision les variantes de cette espèce admises souvent trop légèrement par Mill et Bengel dans leurs éditions critiques du Nouveau Testament; il laissa en manuscrit un travail semblable sur l'édition de Wetstein. — Pour ses ouvrages, cf. Mensel, *Lexicon der teutschen Schriftsteller*, I; Masch, *Bibliotheca sacra*, part. II, III; Rosenmüller, *Handbuch der bibl. Kritik*, t. I et III; Meyer, *Gesch. der Schrifterklærung*, t. IV et V. Pour sa vie, cf. Harles, *Vitæ philologorum*, t. III (Bremæ, 1768); Wideburg, *Memoria C. A. Bodii*, Helmst, 1796, in-4°; Schlichtegroll, *Nekrolog auf. d. Jahr* 1796, t. II.

A. Bernus.

BODIN (Jean) naquit à Angers vers 1530, étudia à Toulouse le droit, vint à Paris où il s'occupa de politique, s'attacha au duc d'Anjou et devint, après la mort de ce prince, procureur à Laon où il mourut en 1596. Catholique modéré, il s'est opposé aux rigueurs contre les huguenots, et bien qu'il obtînt que la ville de Laon se déclarât en faveur de la Ligue, il l'amena plus tard à reconnaître Henri IV. Ses ouvrages révèlent une instruction variée, un esprit vif et hardi, mais aussi ce mélange de doute et de foi qu'on rencontre chez tant de savants du seizième siècle. Parmi ses écrits qui s'occupent des questions religieuses est son *Heptaplomeres* qui, resté longtemps inédit, a été publié pour la première fois par Guhrauer, à Berlin, en 1841. C'est un dialogue entre plusieurs interlocuteurs dont chacun prétend démontrer l'excellence de sa religion. Bodin s'y montre théiste, animé d'un profond sentiment de la dignité morale de l'homme, mais très-libre dans ses explications de l'Ecriture. Dans un autre ouvrage, également sous forme de dialogue et intitulé *Universæ naturæ theatrum* (Lyon, 1490), il traite des causes et des fins de toutes choses, et prend si ouvertement parti pour l'incrédulité que le livre fut supprimé. Ses six livres de la *République*, imprimés d'abord à Paris en 1576, in-f°, et dans lesquels il examine les diverses formes du gouvernement de la chose publique, sont remarquables par l'indépendance et la sagesse des vues sur les dangers du despotisme et de l'anarchie. La *Démonomanie ou traité des sorciers*, Paris, 1787, in-4°, est un livre plus singulier qu'instructif; malgré la liberté de sa pensée, Bodin partage encore plus d'une des superstitions de son temps. On doit citer encore de lui une traduction en vers latins du *Cynegetikon* d'Oppien, Paris, 1555, in-4°, une *Oratio de instituenda in republica juventute*, Toulouse, 1559, in-4°, et un *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, 1566, in-4°. — Voy. l'article un peu embrouillé de Bayle, et Baudrillart, *Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853.

C. Schmidt.

BOËCE (*Anicus Manlius Torquatus Severinus Boetius*), né à Rome vers 470, d'une famille riche et illustre, se fraya de bonne heure la voie vers les hautes charges par la noblesse de son caractère et par ses connaissances. Il fut longtemps le principal conseiller de Théodoric, mais ayant été accusé de trahison, il fut jeté en prison et plus tard mis à mort par le plus cruel supplice (526). La tradition le représenta comme un catholique zélé; on lui attribua des écrits apologétiques : *Quod Trinitas*

sit unus Deus et non tres Dii; Adversus Eutychen et Nestorium de duabus naturis et una persona, et une profession de foi; les bollandistes l'ont rangé parmi les saints. Du moins il ne s'associa pas aux attaques que le néoplatonisme dirigeait contre la religion chrétienne; la mythologie était à ses yeux une fable; il considérait les stoïciens et les épicuriens comme les ennemis de la vraie philosophie. Mais on ne trouve la profession d'aucune des doctrines essentielles de l'Evangile dans l'ouvrage qui a rendu son nom célèbre, le *De consolatione philosophiæ*. Ecrit pendant sa disgrâce, ce dialogue entre la philosophie et l'auteur traite avec une grande élévation de pensée et dans un style élégant le problème de la Providence et du rôle de nos épreuves. La tendance en est surtout pratique : nous nous élevons au-dessus des misères d'ici-bas en nous unissant par l'amour à Celui qui nous a donné l'existence; la spéculation, sage et timide, s'y inspire de Platon et des vérités les plus générales de la philosophie chrétienne. Cet ouvrage fut traduit dans toutes les langues de l'Europe, en anglo-saxon par le roi Alfred, et commenté par saint Thomas. Le renom de martyr contribua à l'influence qu'exercèrent sur les études latines les autres travaux de Boëce, ses traductions ou commentaires de l'*Organon* d'Aristote, ainsi que des œuvres de Platon, Ptolémée, Euclide, etc. Dans son deuxième commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre, quand il rencontre cette grande question : « si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, et dans le premier cas, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets, » Boëce, quoique penchant pour la solution aristotélicienne, n'ose prendre un parti entre Platon et le Stagirite, et la solution de ce problème devait être longtemps débattue par les docteurs du moyen âge. Placé aux confins de deux âges, Boëce les unit par la tradition, transmettant aux peuples nouveaux les enseignements du monde antique, en les adoucissant et sans rien y ajouter. — Edit. complète de ses œuvres, Bâle, 1570; Migne, t. LXIII, LXIV; *De la consolation*, Leyde, 1777. Voy. les histoires de la philosophie et de l'Eglise; art. de Hand, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, t, XI; G. Baur, *De Boethio christ. doctr. assertore*, 1841. A. MATTER.

BŒHME (Jacques) naquit en 1575, à Altseidenberg, près Gœrlitz (Silésie), de paysans si pauvres qu'il dut très-jeune garder les bestiaux, quoiqu'il fût d'une complexion délicate; plus tard il apprit le métier de cordonnier. Il était fort pieux; la fermeté avec laquelle il blâmait les désordres de ses camarades le fit renvoyer par son patron. Il fit le voyage usité des apprentis, et rencontrant partout des discussions théologiques d'une extrême vivacité, son cœur doux et aimant se replia sur lui-même et chercha la vérité dans la Bible; peut-être connut-il dès lors les écrits de quelques mystiques et ceux de Paracelse. A ces méditations solitaires il joignait d'instantes supplications, demandant à Dieu le secours de son Esprit et la grâce de vivre en racheté de Jésus-Christ. Il fut exaucé au delà de son attente; une fois, une paix ravissante inonda son cœur pendant sept jours, il se sentit comme enveloppé d'une lumière divine, et cet état d'élévation intérieure était

si calme qu'il pouvait continuer son travail. En 1594, il revint à Gœrlitz, gagna la maîtrise et se maria. Adonné à la vie contemplative, il ne songeait pas à publier ses pensées ; mais en 1612, à la suite d'une élévation nouvelle, où il put contempler « le centre de la nature et la lumière de l'essence divine, » il se hâta d'écrire ce qu'il avait vu, pour le relire dans des jours moins favorisés. A cette époque bien des âmes, fatiguées des luttes ecclésiastiques, s'édifiaient dans des entretiens spirituels et mystiques. Plusieurs de ces personnes aimaient à venir conférer avec Bœhme dans sa boutique. L'une d'entre elles, Ch. de Endern, ayant trouvé ce manuscrit, en fit prendre une copie, qui circula sous le nom d'*Aurora*. Le pasteur principal, G. Richter, fut indigné de l'ingérence du cordonnier dans de si hautes questions ; il prêcha contre lui et demanda aux magistrats de Gœrlitz le châtiment de l'hérétique. Ceux-ci le condamnèrent à l'exil ; mais touchés de son humble soumission, ils le rappelèrent et se contentèrent de lui défendre d'écrire. Bœhme obéit à cette injonction pendant sept années ; mais il sentait que la lumière intérieure se retirait de lui ; divers amis, entre autres le directeur du laboratoire chimique de Dresde, le docteur Balth. Walther, qui avait parcouru tout l'Orient à la recherche d'une sagesse qu'il trouvait enfin dans une pauvre maison de Gœrlitz, le supplièrent de ne pas cacher la science qu'il avait acquise. A partir de 1619, il écrivit de nouveaux ouvrages ; un seul, le traité intitulé *Le chemin qui conduit à Christ*, fut imprimé de son vivant, en 1624, par le soin de ses amis. Cette publication, qui se répandit rapidement, réveilla la colère de Richter ; les magistrats invitèrent Bœhme à quitter volontairement la ville pour quelque temps. Bœhme, à ce moment, n'exerçait plus sa profession ; il acceptait, pour l'entretien de sa famille, les secours de ses amis. Il se retira chez l'un d'eux, à Dresde, où il fut bien accueilli de plusieurs personnages considérables. Il eut avec les théologiens Hoë, Meissner, Balduin, J. Gerhard et Leyser un entretien à la suite duquel Gerhard affirma qu'il ne voudrait pas pour toutes les richesses du monde condamner un tel homme. Bœhme n'avait jamais été malade ; il était sobre, modéré dans ses goûts, sans s'astreindre à un rigorisme étroit, et par là choquait parfois Walther qui était beaucoup plus austère. Pendant un séjour en Silésie, il fut pris d'une fièvre violente et se fit transporter à Gœrlitz, où il mourut le 17 novembre 1624, en confessant la foi évangélique. — Les ouvrages de Bœhme ne sont pas d'une lecture facile ; le langage en est inculte, souvent étrange, mêlé de termes empruntés à l'alchimie ; cependant Fr. Schlegel (*Hist. de la litt. anc. et mod.*) a dit : « Si l'on compare Bœhme aux poëtes chrétiens qui ont essayé de représenter l'invisible, à Klopstock, Milton et même au Dante, on reconnaît qu'il ne leur est pas inférieur pour la richesse de l'imagination et la profondeur du sentiment. » L'esprit de ses ouvrages est profondément religieux, n'admettant pas que les vérités premières puissent être même entrevues sans la piété, et c'est cette piété qui a préservé Bœhme du panthéisme qu'on lui a parfois reproché. Son procédé habituel, c'est l'intuition qui applique à la vie absolue les formes, les symboles que suggère la vie des créa-

tures, et sa pensée se meut non dans le domaine de la spiritualité pure ni dans celui de la matière, mais dans le domaine de la corporéité spirituelle. Tous ses enseignements se concentrent en une idée fondamentale, qui a été adoptée par plusieurs philosophes modernes, savoir que Dieu n'est pas une perfection immuable et simple, mais qu'il y a une nature en Dieu, une substance infiniment riche et diverse, au sein de laquelle s'opère de toute éternité un mouvement, par lequel la Divinité s'engendre, s'affirme librement, devient cette personnalité concrète qui seule a droit de présider à l'existence de toutes les réalités. Or la vie se réalise par le conflit des contraires, et Dieu est le principe de tout; les forces qui hors de Dieu se combattent, sont donc harmoniquement unies en lui, constituant sept essences, qui, depuis la première, le désir, jusqu'à la septième, la forme, comprennent toutes les puissances, lumineuses ou sombres, terribles ou bienfaisantes, qu'on peut concevoir. Par ce déploiement la Divinité se donne son corps, sa gloire. La création fut le résultat d'un second déploiement du principe qui repose éternellement au sein de l'être; création qui, d'abord pure et bonne, devint chaos par la chute de Lucifer, et le premier chapitre de la Genèse est le récit d'une restitution partielle. L'homme possède en lui-même un lien substantiel qui l'unit à la Divinité, savoir le principe obscur qui est à la base de l'être. Chacun de nous doit s'appuyer sur cette base, mais chercher sa vie ailleurs, dans la lumière qui est Christ, pour reproduire à son tour l'évolution de la Trinité; c'est la seconde naissance. Quelque pieuse, quelque attachée aux saintes Ecritures que soit cette doctrine, il faut reconnaître qu'elle dépasse la sphère du mysticisme; c'est une théosophie, où les préoccupations de la gnose, de la métaphysique l'emportent sur celles de la vie pratique et religieuse. — Après la mort de Bœhme, ses œuvres furent publiées par ses amis; Abraham de Frankenberg écrivit sa biographie; Théodore de Tschesch, le docteur Krause, Walther exposèrent sa pensée sous une forme populaire; J.-A. Werdenhagen, professeur de droit à Helmstædt, traduisit en latin les *Quarante questions sur l'âme* (1632). Walther, avant de venir à Paris où il mourut, se rendit en Hollande où il communiqua le système aux classes élevées; le docteur Comenius le seconda; deux négociants d'Amsterdam, H. Betke et Abrah. Wilhelmson, publièrent et firent traduire en hollandais les principales œuvres du maître; E. Richardsoon composa un *Chemin du repos* (1655); mais cette propagande rencontra des adversaires, parmi lesquels le principal fut David Gilbert (*Admonitio adversus scripta bohemiana*, 1643). En Angleterre, le roi Charles Ier ayant lu les *Quarante questions*, envoya un savant à Gœrlitz pour traduire les œuvres de Bœhme en anglais; en 1646 parut une traduction de l'avocat J. Sparrow (une troisième, de W. Law, 1765); J. Pordage († 1698) publia un commentaire estimé, *Metaphysica vera et divina;* ses principaux disciples furent Bromley († 1691), et Jeanne Leade († 1704), qui fonda la société des Philadelphes; par eux la théosophie en Angleterre devint surtout visionnaire et sectaire. En Allemagne, la propagande exercée par Quir. Kuhlmann († 1689), Christ. Hoburg († 1675) et Fr. Breckling

(† 1711), fut dépassée par celle de J.-G. Gichtel († 1710), éditeur des *œuvres complètes* de Bœhme, 1682, 10 vol. in-8° (2e éd., 1715, 2 vol. in-4°; 3e éd., 1730) et fondateur de la société des Frères des Anges (Matth. XXII, 30); il mêla trop de bizarreries à la doctrine du maître et attaqua la diverses Eglises avec trop de fougue pour ne pas éveiller de violents débats. Les théologiens J. Fabricius, Wagner, Mœller, Calov, etc., répliquèrent avec la verdeur usitée à cette époque, traitant Bœhme d'athée, d'hypocrite, de possédé. Spener, Gottfr. Arnold se prononcèrent avec plus de modération, et les progrès du rationalisme détournèrent les esprits de ces débats. Mais depuis la fin du dernier siècle, quelques penseurs éminents appelèrent l'attention de la philosophie moderne sur Bœhme; ce furent : le pasteur wurtembergeois Œtinger († 1782); Saint-Martin, qui traduisit en français plusieurs écrits du théosophe; Schelling, qui dans ses *Recherches sur la liberté humaine* (1809) se servait des termes mêmes de Bœhme; et surtout Baader, qui ne voulut être que le continuateur du philosophe teutonique et donna des commentaires, publiés en 1855. Quant aux théologiens, si l'on retrouve l'influence de Bœhme dans les écrits de Rothe et Martensen, c'est surtout M. R. Rocholl, pasteur à Gœttingue (*Die Realpresenz*, 1875) qui maintient la tradition théosophique au sein de la spéculation. — Voy. Jul. Hamberger, *Die Lehre des deutsch. Phil. J. Bœhme, Auszug aus dessen schriften*, 1844; *Zur tieferen Würdigung der Lehre J. B.*, 1855 (où l'on trouve la bibliographie); Peip, *B. der teutsche Philosoph*, 1861. A. MATTER.

BŒHMER (Juste-Henning) [1674-1749], chancelier de l'université de Halle et doyen de la faculté de droit, jurisconsulte éminent qui, dans ses ouvrages, éclaira d'une vive lumière l'application des principes du droit canonique au droit ecclésiastique protestant. Il défendit les droits de la liberté de l'enseignement évangélique en face des confessions de foi, méconnue en sens contraire par l'orthodoxie et par le rationalisme; partisan d'abord d'un système territorial tempéré, il inclina de plus en plus vers le système collégial. Bœhmer a laissé de nombreux écrits, parmi lesquels nous signalerons : 1° une édition du *Corpus juris canonici* (Halle, 1747, 2 vol. in-4°), avec des notes critiques, des tables de matières et d'autres appendices précieux. Elle est dédiée au pape Benoît XIV, qui la reçut avec bonté, ce qui n'empêcha pas la congrégation de l'*Index* de condamner les autres ouvrages de Bœhmer; 2° *Jus ecclesiasticum Protestantium* (1756-1789, 6 vol. in-4°; le 6e volume parut à part sous le titre de : *Jus parochiale ad fundamenta genuina revocatum*); 3° *Duodecim dissertationes juris ecclesiastici ad Plinum II et Tertullianum* (1729); 4° *Consultationes et decisiones juris* (1748-1754, 3 vol.); 5° une *Esquisse des Etats de l'Eglise des trois premiers siècles* (1733). Bœhmer s'essaya également dans la poésie sacrée. On a de lui 21 cantiques répandus dans les divers recueils de l'Allemagne. — Son fils, Georges-Louis (1715-1797), professeur à la faculté de droit de Gœttingue, est l'auteur de deux ouvrages estimés : *Principia juris canonici* (1762) et *Observationes juris canonici* (1763). Son petit-fils, Georges-Guillaume (1761-1839), a publié un *Abrégé du droit ecclésiastique protes-*

tant (1787), et un traité sur les *Lois concernant les mariages à l'époque de Charlemagne et de ses successeurs* (1826).

BOGATZKY (Charles-Henri de) [1690-1774] est l'un des écrivains les plus populaires de l'école piétiste. D'une santé faible, d'un naturel doux et timide, bien qu'expansif et dévoré de l'ardeur du prosélytisme, contrarié dans sa vocation par un père mondain et irascible, Bogatzky avait vingt-six ans lorsque, enflammé par la prédication de Francke, il étudia la théologie à Halle. Sa vie intérieure s'était développée dans l'isolement et dans la prière. Il mena une existence assez errante, accueilli par des familles nobles et princières, dans lesquelles il remplissait les fonctions de directeur spirituel. En 1746, il se retira à la maison des orphelins de Halle, dirigeant des réunions d'édification pour les étudiants et publiant ses nombreux écrits, qui occupent une place marquante dans la littérature ascétique de l'Allemagne protestante. Un souffle de piété intime et vivante les anime : ils sont le fruit des expériences de l'auteur qui a su généralement les revêtir d'une expression exquise. La tendance piétiste s'y révèle avec sa force comme avec ses faiblesses. Le plus populaire des ouvrages de Bogatzky est un recueil de maximes pieuses, publié sous le titre : *Das güldene Schatzkæstlein der Kinder Gottes* (1718), qui a eu plus de cinquante éditions; le plus étendu, les *Betrachtungen über das ganze N. T.*, 1755-61, en 7 vol. Bogatzky a composé un grand nombre de cantiques qui ont trouvé place dans divers recueils et que l'auteur a réunis sous le titre de *Uebung der Gottseligkeit in geistlichen Liedern*, Halle, 1749. Une autobiographie de Bogatzky a été publiée par Knapp en 1801.

BOGOMILES, sectaires bulgares du douzième siècle. On fait remonter leur origine aux *euchètes* ou *eutychites* (ceux qui prient) du quatrième siècle. Tandis que les uns font dériver leur nom des deux mots slaves *Gospodine pomilui* (Seigneur, aie pitié de moi !), d'autres l'identifient avec celui de *Théophile* (ami de Dieu). Ils se tenaient cachés, principalement à Constantinople, parmi les moines qui peuplaient les nombreux couvents de la ville. Leur chef, le médecin Basile, ayant été convaincu d'hérésie, sous l'empereur Alexis Comnène, fut brûlé en l'an 1118. Leurs écrits furent l'objet de nombreuses réfutations; les synodes de Constantinople de 1140 et 1143 les condamnèrent à être brûlés, deux évêques accusés de bogomilisme furent destitués et plusieurs moines mis en prison. Mais la persécution ne parvint pas à extirper la secte qui se maintint en Bulgarie, particulièrement autour de Philippople, pendant tout le moyen âge. Le chroniqueur Geoffroy de Villehardouin dit qu'une partie des habitants de cette ville étaient *popolicani*. La doctrine des bogomiles est un mélange d'idées manichéennes et mystiques : elle se rapproche d'une manière frappante de celle des *cathares* (voy. cet article). Ils niaient la Trinité et attribuaient à Dieu une forme humaine. Il engendra deux fils dont l'aîné, Satanaël, se révolta contre son père auquel il voulait ressembler, entraînant dans sa chute un certain nombre d'anges et formant le monde visible au moyen d'un principe enlevé au monde divin. Il séduisit Eve et engendra avec elle Caïn. L'appareil extérieur de la théo-

cratie juive et de l'Eglise chrétienne est son œuvre. Son siége était Jérusalem; actuellement il réside dans l'église Sainte-Sophie à Constantinople. Le fils cadet, nommé Logos, est le sauveur du monde. Conçu par la Vierge et issu de son oreille, il se revêtit d'un corps d'ange, entra en lutte avec son frère aîné et le vainquit. Il enseigna aux hommes la véritable manière de vivre et d'adorer Dieu. Les bogomiles condamnent le mariage, l'usage de la chair et des œufs ; ils rejettent la croix, les reliques, les images des saints, et ne reconnaissent d'autre communion que de demander le pain quotidien en récitant l'oraison dominicale, sept fois le jour et cinq fois la nuit. De l'Ancien Testament, ils ne conservent que les psaumes et les seize prophètes ; mais ils y ajoutent plusieurs ouvrages apocryphes : ils y trouvent leurs doctrines, grâce à la méthode d'interprétation allégorique. — Sources : Anna Comnena, lib. XV, p. 486 ; Euthymius Zygadenus, *Panoplia,* qui contient un exposé complet de la doctrine des bogomiles, pars II, titul. XXIII, publiée d'une manière fragmentaire par J.-C. Wolf, *Hist. Bogom.*, Vitenb., 1712, in-4°, et dans son ensemble par Gieseler, *Euth. Zyg. Narratio de Bog.*, Gœtt., 1842 ; Œder, *Prodrom. histor. Bog. critic.*, Gœtt., 1743 ; Engelhardt, *Die Bogomilen* (*Kirch. gesch. Abhandl.*, Erl., 1832, n° 2) ; Gieseler, *Lehrb. der Kirchengesch.*, II, 2, p. 679 ss.

BOHÊME. Le vaste quadrilatère formé par les Sudètes, les Monts des Géants, l'Erzgebirge saxon, la Forêt de Bohême et les collines de Moravie occupe une place importante dans l'histoire du christianisme ; il y a surtout joué dans les derniers temps du moyen âge un rôle trop considérable et trop curieux pour qu'on n'en retrace au moins une rapide esquisse, quelle que soit la difficulté de grouper tous ces faits d'une manière concise, tant à cause des fluctuations continuelles de la situation religieuse elle-même, qu'à cause des questions politiques et nationales qui viennent en Bohême heurter sans cesse et compliquer les questions ecclésiastiques. Ce fut au cinquième siècle que les Tchèques, le peuple slave qui forme actuellement la population des deux tiers de la Bohême, vinrent occuper les contrées qui portent aujourd'hui ce nom, et où ils trouvèrent encore quelques restes des Marcomans et des Boïens, peuplades germaniques occupant anciennement le pays. Ils étaient païens et le restèrent longtemps. Charlemagne dévasta leur pays, mais il ne put ni les soumettre, ni les convertir. Les premiers éléments du christianisme pénétrèrent dans ces contrées avec quelques nobles tchèques, qui étaient venus visiter le roi Louis le Germanique à sa cour de Ratisbonne et qui reçurent le baptême en 845. Ces conversions toutefois n'eurent aucune influence sur les masses, bien que le saint-siége s'empressât de rattacher la Bohême au diocèse de Ratisbonne. La véritable conquête religieuse se fit du côté opposé, et ce fut Constantinople qui l'emporta sur Rome, sans profit ultérieur, il est vrai. La légende religieuse, difficile à séparer de l'histoire pour ces temps reculés, raconte la conversion des Bohêmes de la façon suivante. Une sœur du roi des Bulgares, Bogoris, était prisonnière à Byzance ; elle revint dans son pays, chrétienne, amenant un moine nommé Méthodius, qui réussit à convertir Bogoris en 861. Puis, de concert avec son frère Constantin,

plus connu sous son nom monacal de Cyrille, Méthode se mit à évangéliser l'empire morave dont Swatopluk était alors le chef. En 871 le duc de Bohême Borziwoy et son épouse Ludmilla vinrent rendre visite à Swatopluk, et furent convertis à leur tour et baptisés à Olmütz. On ne parlera pas ici plus en détail de l'activité des deux *apôtres slaves*, comme on les appelle (voy. l'article *Méthodius*). Il suffira de dire que, grâce à eux et contrairement aux règles de conduite de l'Eglise romaine, la religion nouvelle resta pour la Bohême une religion *nationale*, et qu'ils surent obtenir du pape Adrien II l'usage des Evangiles et d'une liturgie en langue vulgaire. Ce point de départ explique bien des phénomènes du développement religieux postérieur dans le pays. Le christianisme ne se développa d'ailleurs que lentement chez les Tchèques. Les successeurs de Borziwoy revinrent en partie au paganisme, regardé comme un boulevard contre l'invasion germanique. Ce ne fut que sous le règne d'Othon Ier, alors que la Bohême devint vassale effective de l'empire, que Boleslas le Cruel rétablit les églises détruites. En 972 Boleslas II, le Pieux, obtenait du pape Jean XIII la création de l'évêché de Prague, mais à la condition de suivre désormais les rites de l'Eglise latine et d'adopter sa langue aussi bien que ses prescriptions dogmatiques. Ce fut le commencement d'une longue lutte entre l'esprit national et l'influence allemande du dehors. Pour le moment cette dernière, marchant d'accord avec le saint-siége, l'emporta. Un Saxon fut le premier évêque de Prague et son siége fut placé sous la suprématie de l'archevêché de Mayence. Un de ses successeurs tchèques, Adalbert, canonisé plus tard, préféra abandonner ses insignes pontificaux plutôt que de soutenir une lutte incessante contre les prétentions centralisatrices de Rome, et trouva la mort en évangélisant les Prussiens (997). Pendant les longues querelles du sacerdoce et de l'empire, la puissance papale s'affermit de plus en plus en Bohême; les successeurs de Grégoire VII firent à peu près disparaître l'usage de la langue vulgaire dans les chants et les rites de la messe, et le célibat des prêtres seul ne fut point accepté partout. Encore au milieu du quinzième siècle nous trouvons des prêtres mariés en Bohême. Vers la fin du onzième siècle disparaissent aussi les derniers vestiges du paganisme; l'année 1092 vit la chute des derniers bois sacrés et l'exil des derniers prêtres restés fidèles aux dieux vaincus. La Bohême resta dans cet état pendant plusieurs siècles, participant, elle aussi, à la lente décadence de l'Eglise universelle, amenée par les victoires mêmes qu'elle avait remportées jusque-là. — Au quatorzième siècle la Bohême atteignit l'apogée de son importance politique sous la dynastie des Luxembourgs qui succédait à la famille éteinte des Premyslides. Du règne du principal monarque de cette race nouvelle date aussi le réveil intellectuel et par suite religieux du pays. Charles IV (1346-1378) obtenait en 1343 la création de l'archevêché de Prague et nommait un métropolitain pour la Bohême en la personne d'Ernest de Pardubitz, brisant ainsi le lien qui rattachait l'Eglise tchèque au siége de Mayence. Mais surtout il fondait, le 7 avril 1348, la célèbre université de Prague, qu'il organisait sur le modèle de celle de Paris, avec ses quatre facultés de théo-

logie, de droit, de médecine et des arts, et ses quatre *nations* d'étudiants, les Bohêmes, les Bavarois, les Polonais et les Saxons. Il fit ainsi pour un temps de la Bohême le centre intellectuel de l'empire d'Allemagne où n'existait alors encore aucune université de ce genre; il en fit aussi le foyer d'une culture intellectuelle relativement intense pour le pays lui-même, en ordonnant que tout nouveau bachelier de Prague serait tenu d'enseigner deux ans dans les écoles des villes et des campagnes. C'était créer, sans y penser peut-être, un admirable instrument de propagande pour les idées nouvelles que l'université devait faire éclore dans la suite. Mais en même temps qu'il entreprenait ces utiles innovations, Charles IV augmentait les richesses du clergé par des donations fréquentes et se plaisait à redoubler de luxe dans les cérémonies du culte, augmentant ainsi, d'une façon peut-être également inconsciente, le dévergondage et l'avarice des prêtres bohêmes. — Les germes semés par lui soit en bien, soit en mal, devaient porter leurs fruits. Ce fut son fils Wenceslas (1378-1419) qui les vit mûrir lentement pendant un règne très-long, mais aussi tourmenté que celui de son père avait été glorieux. Intelligent mais brutal, fourbe et paresseux, Wenceslas se brouilla bientôt avec ses sujets d'Allemagne, comme avec ses sujets de Bohême, et l'apathie complète avec laquelle il laissait flotter les rênes du gouvernement favorisa grandement la révolte et l'anarchie des esprits qui ne tarda point à se manifester sur le domaine religieux comme sur celui de la politique. Le schisme dont souffrait l'Eglise, la corruption du haut et du bas clergé qui s'étalait sans pudeur, favorisèrent une réaction morale qui peut s'observer alors partout, mais qui trouvait en Bohême un terrain tout particulièrement préparé par les souvenirs nationaux. C'est à tort qu'on a voulu attribuer ce réveil bohême à l'influence vaudoise, comme l'a prétendu déjà Léger, le vieil historien des vaudois. Rien dans les recherches approfondies des savants contemporains n'est venu donner une base solide à ces affirmations répétées. Ce fut l'université de Prague qui, pour la Bohême, fut le centre de ce mouvement des esprits. La seconde moitié du quatorzième siècle vit toute une série de prédicateurs, de théologiens et de mystiques spéculatifs qui peuvent être regardés, à des titres divers, comme les initiateurs du réveil religieux. Parmi eux l'on distingue le moine augustin Conrad de Waldhausen, prédicateur à Prague († 1369), l'archidiacre Jean Milic de Kremsier, secrétaire de Charles IV († 1374), Mathias de Janow, chanoine à Prague († 1394); tous ils se tinrent au point de vue dogmatique sur le terrain de l'Eglise, mais par leurs appels à la conscience chrétienne, leurs attaques véhémentes contre les vices du clergé, l'allure mystique de leurs prédications éloquentes, ils furent les précurseurs de Jean Huss. Ce dernier naissait au moment où Conrad de Waldhausen fermait les yeux (6 juillet 1369), et sa venue donnait à la Bohême son véritable réformateur. Nous n'avons point à raconter ici sa biographie ni à exposer ses doctrines (voy. l'article *Huss*); rappelons seulement qu'il commença ses cours à l'université, dès 1398, et qu'il fut nommé recteur de cette corporation savante en 1402. Son développement théo-

logique s'était fait avec une prudente lenteur, et pendant longtemps il n'enseigna rien qui fût en opposition avec l'orthodoxie catholique, bien que la lecture des écrits de Wiclef ne restât pas sans influence sur ses idées. Une question plus politique encore que religieuse fit surgir les commencements d'un schisme religieux. Les trois *nations* entre lesquelles se répartissaient les étudiants étrangers de l'université, s'étaient prononcées en 1408 pour le pape Grégoire XII ; la *nation* bohême au contraire se prononça pour la neutralité entre Grégoire et son rival Benoît XIII. Pour faire triompher l'élément tchèque sur l'élément étranger, Wenceslas, par lettres patentes du 18 janvier 1409, accorda trois voix à la *nation* bohême et décida qu'à l'avenir les trois autres *nations* n'auraient plus qu'une voix dans les délibérations universitaires. Cette violation des statuts primitifs irrita professeurs et étudiants étrangers. Ils quittèrent Prague et allèrent fonder l'université de Leipzig, en 1409. Ce fait attira d'une part les haines dès longtemps existantes entre l'élément national et l'immigration allemande ; d'autre part, l'idée religieuse nationale, restée sans contre-poids par ce schisme académique, prit tout à coup un essor nouveau, favorisé par l'antipathie contre les idées cléricales étrangères. La lutte éclata au synode de Prague en 1410, où les écrits de Wiclef furent condamnés au feu, Huss lui-même excommunié. En 1412 quelques-uns de ses partisans, qui s'opposaient à la vente des indulgences, furent exécutés à Prague ; ce furent les premiers martyrs bohêmes. Sur ces entrefaites se réunissait le concile de Constance ; sur la foi des promesses de l'empereur Sigismond, Huss quittait Prague le 11 octobre 1414, pour aller défendre ses doctrines devant les Pères de l'Eglise. On sait le reste ; condamné pour crime d'hérésie, il périssait sur le bûcher le 6 juillet 1415. Ses amis emportèrent en Bohême un peu de la terre où s'étaient mêlées ses cendres ; ils y emportèrent surtout une haine inextinguible contre l'Eglise qui avait tué leur maître, contre l'Allemagne sacrilége qui avait autorisé le crime. Les suites s'en firent bientôt sentir. Les Etats de Bohême, réunis à Prague, formaient entre eux une ligue offensive et défensive, et le 5 septembre 1415, par quatre cent cinquante-deux signatures, ils déclaraient mensongère la condamnation du concile de Constance. Le légat apostolique répliquait à cette déclaration par l'interdit lancé contre la Bohême ; la rupture était consommée.—Dès ce premier moment déjà il y avait des discussions et des querelles entre ceux que l'Eglise anathématisait ainsi. Les amis et partisans de Huss, à Prague, par exemple Jacoubek (Jacobellus) de Mies, ne voulaient que des réformes modérées dans la discipline ecclésiastique et l'obtention de la coupe pour les laïques dans la célébration de la cène ; d'autres, plus ardents, rejetaient le culte des images, la doctrine du purgatoire, etc. Ces derniers se groupèrent surtout dans la petite ville d'Austi, et quand celle-ci eut été détruite en 1420, ils fondèrent à côté la ville de Tabor. De là les dénominations de *calixtins* et de *taborites* qui servent dès lors à désigner les diverses tendances au sein du schisme hussite. Déjà le pape Martin V et l'empereur Sigismond s'étaient entendus pour employer la force contre cette hérésie nouvelle, quand le décès de

Wenceslas (16 août 1419) vint compliquer encore la situation politique. Sigismond devait être l'héritier de son frère ; les partis ne voulaient point de lui comme monarque ou n'en voulaient qu'à certaines conditions que l'empereur refusait d'accepter pour sa part. Un désordre indicible s'empara du royaume ; à côté des calixtins et des taborites se forma un parti catholique, qui, tendant la main à l'étranger, se mit à persécuter d'une manière féroce les partisans de Huss. Dans le cours de l'année 1420 on aurait précipité vivants plus de 4,300 hérétiques dans les puits des mines de Kuttenberg. Une exaltation religieuse de plus en plus vive se manifestait d'autre part sous l'impulsion de ces persécutions. Du sein des taborites sortirent des groupes plus violents encore et plus fanatiques. Laurent de Brezowa annonçait l'arrivée de Huss ressuscité et le commencement du règne de mille ans prédit par l'Apocalypse ; un paysan, nommé Nicolas, créait la secte des *nicolaïtes* ou *adamites*, qui voulaient retourner à l'état de nature et se livrèrent aux plus absurdes excès. Nous ne pouvons entrer dans le détail des croisades entreprises par Sigismond contre ses propres sujets après que le saint-siége eut fait prêcher la guerre sainte par toute l'Europe. Elles ne furent point heureuses, et quoique divisés entre eux, les Bohêmes hussites surent toujours se retrouver unis en face de l'étranger. Quand Sigismond eut été battu sur la colline de Wykow, près de Prague, le 14 juillet 1420, les calixtins lui proposèrent comme base des négociations les *quatre articles de Prague*, résumant l'ensemble des réclamations qu'ils prétendaient faire admettre par l'Eglise. Le premier demandait la liberté de la parole de Dieu par toute la Bohême, le second la communion sous les deux espèces (*sub utraque*) ; le troisième dépouillait le clergé de l'administration des biens de l'Eglise ; le quatrième demandait l'abolition de tous les péchés mortels dans la chrétienté, et de toutes choses contraires à la loi divine. Les taborites voulaient aller bien plus loin ; mais pour le moment, la demande des calixtins eux-mêmes fut repoussée avec dédain. Cherchant un monarque au dehors, les Bohêmes accueillirent alors en partie Sigismond Korybut de Pologne comme leur roi ; d'autres refusaient de reconnaître une royauté quelconque. La mort de leur célèbre chef, Jean Ziska de Trocnow (11 novembre 1424) affaiblit vers cette époque le parti des taborites ; mais les incursions de Sigismond et de l'électeur Frédéric de Brandebourg n'en furent pas moins repoussées par Procope le Grand, le plus connu des successeurs du redoutable aveugle. Une nouvelle croisade se termine par la défaite des Allemands à Taus, le 14 août 1431. Le concile de Bâle, qui venait de se réunir, invite alors les Bohêmes à venir discuter avec lui leurs griefs religieux. Le 15 octobre de la même année, les délégués hussites, dont les plus marquants étaient Jean de Rockycana, Nicolas Biskupec de Pilgram et Procope le Grand, entraient à Bâle. Leurs négociations avec les Pères et le cardinal-légat, Julien Césarini, ne purent aboutir une première fois. Après bien des allées et venues, on signa le 30 novembre 1433 les premiers *compactats de Prague*, qui rappelaient les quatre articles de 1420. Les taborites refusèrent de ratifier cet accord. Les calixtins durent les

combattre les armes à la main, et la défaite de Lipan, où périt Procope (30 mai 1434), mit un terme à leur influence politique. Leurs partisans se dispersèrent et les modérés restèrent maîtres du terrain. Ils signèrent avec Sigismond les *compactats d'Iglau*, le 5 juillet 1436, et l'empereur les garantit à perpétuité par une *Lettre de Majesté*. Le concile, las de la lutte, reconnut de son côté les Bohêmes comme de bons chrétiens, et le 11 février 1437 la ratification des légats pontificaux arrivait à Prague. Le schisme hussite était donc extérieurement terminé par suite des concessions du saint-siége qui reconnaissait l'existence d'une Eglise *utraquiste*. Au fond les antipathies religieuses et politiques restaient les mêmes; la suite des événements le prouva sans réplique. Sigismond étant mort en 1437 et son gendre Albert de Habsbourg l'ayant suivi dans la tombe en 1439, la minorité de Ladislas le Posthume vit les dernières querelles entre taborites et calixtins, mais sans que les premiers pussent se relever de leurs défaites antérieures. A la mort de Ladislas, en 1457, les Bohêmes choisirent comme monarque un ardent défenseur de leurs libertés politiques et religieuses, Georges de Podebrad, sous lequel les tendances réformatrices qui avaient autrefois inspiré les chefs des taborites purent se développer à l'aise en Bohême, malgré les excommunications de l'Eglise. Parmi les sectes nombreuses que nous y rencontrons alors, la plus digne d'intérêt est celle des *Frères Bohêmes*, dont le fondateur Pierre Chelcicky, né vers 1390, exerça son ministère de 1430 à 1440 surtout. Son successeur Grégoire, regardé communément, mais à tort, comme un parent de Rockycana, fonda l'*Unité des Frères Bohêmes*, au village de Kunewald, vers 1457, afin d'y mettre en pratique les doctrines et les mœurs de la primitive Eglise, que les utraquistes ne réalisaient point suffisamment à son gré. La confession de foi des Frères, rédigée en 1503, nous révèle un esprit religieux assez conforme à celui des réformateurs (voy. l'article *Frères Bohêmes*). — Au moment où l'Allemagne vit éclater le mouvement de Luther, il y avait donc en Bohême des catholiques en assez petit nombre, une Eglise *utraquiste* qui, plus ou moins infidèle aux doctrines de son maître, acceptait l'héritage des traditions de l'Eglise, les enseignements des conciles, les sacrements et les rites catholiques, et n'en différait guère que par l'usage de la cène et de la langue nationale dans les rites ecclésiastiques. A côté de ces deux partis religieux se trouvaient des sectes assez nombreuses, où la vie religieuse, presque éteinte dans le schisme utraquiste, continuait à vivre grâce à l'ardeur d'une foi souvent plus intense qu'éclairée. Dès 1519 les doctrines professées à Wittemberg firent leur entrée en Bohême. Un ancien marchand de fourrures, Mathias l'Hermite, un pasteur de Prague, Jean Poduska, Jean Mirus, répandirent presque simultanément la doctrine du moine augustin. Poduska entra même en correspondance avec Luther, dès juillet 1519, mais ce fut seulement trois ans plus tard que le réformateur noua des relations plus directes avec les Bohêmes, par un écrit adressé aux Etats du royaume, le 15 juillet 1522. S'il conquit des partisans parmi les Frères Bohêmes, les utraquistes purs ne cessèrent de le regarder comme un hérétique. Vers la même époque les doctrines ré-

formées pénétraient également dans ces contrées ; un ancien moine de Breslau, Jean Cézek, brûlé plus tard à Brünn en Moravie, répandit après 1525 les idées de Zwingle parmi ses compatriotes. Les questions religieuses vinrent se compliquer encore une fois de questions politiques. Le jeune roi de Bohême et de Hongrie, Louis l'Enfant, tombait à la bataille de Mohacs, le 29 août 1526, et avec lui finissait la dynastie des Jagellons. En vertu d'anciens traités de famille, Ferdinand d'Autriche, frère cadet de l'empereur Charles V, lui succédait en Bohême. Sous son règne (1526-1564), les relations avec l'Allemagne et la Suisse protestante amenèrent un développement de plus en plus marqué dans le sens de la Réforme parmi les descendants des anciens hussites. Les nombreux Bohêmes devenus protestants, dans le sens ecclésiastique qui s'attachait dès lors à ce mot, eurent à pâtir, comme leurs coréligionnaires d'Allemagne, des suites de la défaite de Mühlberg (24 avril 1547). Les Frères surtout durent quitter la Bohême en grand nombre, chassés par les édits royaux du 5 et du 12 mai 1548. En même temps l'ordre des jésuites se répandait dans le royaume où plusieurs d'entre ses membres, comme le bienheureux Pierre Canisius, surent acquérir en peu de temps une influence extraordinaire. Sous le fils de Ferdinand Ier, le tolérant Maximilien II (1564-1576), les protestants purent respirer plus à l'aise. En 1575 les différents partis religieux, utraquistes, luthériens et Frères, présentèrent même à l'empereur une déclaration de foi commune en vingt-cinq articles, amalgame de la confession d'Augsbourg et de la confession des Frères Bohêmes, que Maximilien promit, mais verbalement seulement, de reconnaître et de respecter. C'était une large tolérance qu'il accordait à ses sujets, ce n'était point la liberté légale. On le vit bien sous le règne de son fils, l'incapable Rodolphe II (1576-1612). Les jésuites, qui l'avaient élevé, devinrent tout-puissants. L'archevêque catholique de Prague sut obtenir le serment d'obéissance de l'administrateur du consistoire utraquiste de la capitale, et les successeurs de Rockycana allèrent s'humilier à Rome devant le pape (1593). Cette décrépitude du mouvement vieux-hussite offre un contraste frappant avec le développement de l'Unité des Frères. Cette même année 1593 voyait paraître la fin de la grande traduction tchèque de la Bible, avec commentaires, en six gros volumes in-folio. Les persécutions qui recommencèrent au dix-septième siècle ne purent entraver d'abord cet épanouissement du protestantisme bohême. Un bref de Clément VIII à l'archevêque de Prague, Zbinko de Berka, en avait donné le signal (1604). Toutes les professions libérales ne devaient être exercées à l'avenir que par des catholiques. Déjà les rares seigneurs appartenant encore à l'Eglise romaine commençaient à reconvertir leurs vassaux hérétiques par les mesures les plus brutales, quand les querelles suscitées entre Rodolphe II et son frère Mathias forcèrent le premier à implorer l'appui de la noblesse *sub utraque* dans le royaume. Comme les protestants ne voulurent pas s'engager à l'aventure, l'empereur dut leur signer, le 9 juillet 1609, la célèbre *Lettre de Majesté* qui non-seulement donnait aux barons, aux chevaliers et aux bourgeois une liberté complète du culte, mais qui leur permettait

encore de nommer des *défenseurs* qui veilleraient au respect de leurs droits. Plus de cinq cents églises furent ouvertes à la suite de cet édit, et de beaux jours semblaient s'annoncer pour l'Eglise bohême. Mais le successeur de Rodolphe II, son frère Mathias (1612-1619), souverain presque aussi nul que lui, obéissait également à l'influence d'un clergé forcément réactionnaire. Poussé par son premier ministre, le cardinal Melchior Khlesl, il autorisa les administrateurs du royaume à commencer une guerre de chicanes contre l'édit de 1609. Les temples bâtis sur des terres d'église furent démolis, celui de Klostergrab, celui de Braunau et bien d'autres encore; les serfs des domaines royaux furent traqués et forcés d'aller à la messe. Les *défenseurs* réclamèrent en vain; l'empereur leur défendit de se réunir. Ils appelèrent alors les Etats *sub utraque* dans la capitale, et le 23 mai 1618 les meneurs du parti montaient au château royal de Prague, au Hradschin, et après des discussions violentes finissaient par jeter deux des gouverneurs du royaume, Slawata et Martinitz, par les fenêtres du château. La *défénestration de Prague* fut le signal de la guerre de Trente-Ans. — Nous n'avons point à la raconter ici; ni l'avénement de Ferdinand II au trône impérial, ni celui du comte palatin, Frédéric V, au trône de Bohême, ne touchent directement à l'histoire religieuse du pays, et notre récit reprendra donc au moment où la bataille de la Montagne-Blanche, près de Prague (8 novembre 1620), décidait la question politique d'une façon favorable à la dynastie des Habsbourgs et détruisait pour longtemps les libertés constitutionnelles de la Bohême. Ferdinand II, désormais maître absolu de la situation, avait juré, dès son enfance, de ramener à la vérité religieuse, telle qu'il la voyait, tous les sujets que lui avait confiés la Providence. Il voulut tenir parole, bien que la tâche fût immense. Le légat apostolique, Carlo Carafa, qui vint présider à la *recatholisation* de la Bohême, nous dit que la dixième partie du royaume à peine n'était point infectée du venin de l'hérésie. Une exécution terrible, celle de tous les anciens *défenseurs de la foi* et *directeurs* de l'insurrection bohême, sur lesquels on put mettre la main, inaugura, le 20 juin 1621, l'ère de la répression religieuse. On commença par attaquer les calvinistes en ménageant les luthériens, pour ne pas froisser l'électeur de Saxe, allié de l'empereur. Un décret du 3 juin bannissait tous les prédicants calvinistes et ceux des Frères Bohêmes, les forçait à évacuer le pays dans les huit jours et à vendre tous leurs biens. Puis le gouverneur impérial, le prince Charles de Lichtenstein, expulsa les ecclésiastiques luthériens tchèques, et finalement les prédicateurs allemands eux-mêmes durent prendre le chemin de l'exil. Après avoir ainsi privé la population du royaume de ses conducteurs religieux, on se mit en devoir de la ramener dans le giron de l'Eglise. Les principaux soutiens des libertés politiques et religieuses de la Bohême se trouvaient dans les rangs de la haute et de la petite noblesse. La bourgeoisie de tout temps a manqué dans les pays slaves, et son absence y explique bien des catastrophes politiques. Sous prétexte qu'ils avaient trempé dans la révolte, on confisqua les biens de presque tous les seigneurs protestants, pour les donner à des aventu-

riers espagnols, italiens ou wallons. Les ordres religieux, les jésuites surtout, reçurent d'immenses dotations en biens-fonds. Un peu plus tard (1624), on défendit aux nobles non catholiques tout mariage dans le pays. Enfin l'édit du 31 juillet 1627 les mit dans l'alternative d'abjurer ou de partir pour l'exil. Ils avaient le droit de vendre ce qui leur restait à des chalands catholiques ; mais qui donc aurait voulu payer à sa valeur ce qui pourrait bientôt s'obtenir pour rien ? Néanmoins plus de deux cents familles seigneuriales passèrent les frontières, préférant la misère au reniement de leur foi. Pour les habitants des villes, l'instruction générale de juillet 1624 indiquait les moyens de les ramener à la religion catholique. Il leur était défendu d'exercer une profession libérale, un commerce, une industrie quelconque ; toute abstention des pratiques du culte était punie par des amendes ; tout enfant devait être envoyé à l'instruction religieuse du curé ; tout blasphème contre la sainte Vierge, les saints et la glorieuse maison de Habsbourg était puni de mort ; les pauvres et les malades étaient expulsés des hôpitaux s'ils ne confessaient point la foi catholique. Les unions non bénies par les prêtres étaient déclarées œuvre de prostitution ; les enfants qui en naîtraient, regardés comme bâtards. Mais ce qui fit plus que tout le reste pour ramener les hérétiques, ce fut « l'emploi décent de la force coercitive » autorisé par Ferdinand II, par ses lettres patentes du 5 février 1627. On mettait à la disposition de la Haute-Commission de Réforme les dragons de Lichtenstein, et dès lors les conversions marchèrent vite. On ne se contentait pas de mettre des garnisaires dans les maisons des récalcitrants ; à Kœnigingrætz, par exemple, on enfermait les hommes à l'hôtel-de-ville, tandis que les femmes étaient livrées aux outrages de la soldatesque ; à Schlan, on leur refusait trois jours durant toute nourriture ; à Saatz, on assommait à coups de bâton les malheureux qui refusaient de s'agenouiller devant le saint-sacrement. Ceux qui ne voulurent point céder néanmoins, virent leurs biens confisqués et durent partir, eux aussi, pour l'exil. Quant aux malheureux paysans, on ne les exilait point ; c'était une propriété des maîtres, il fallait la respecter. Mais à quels supplices ces malheureux serfs ne furent-ils pas soumis pour les amener à l'abjuration de leurs erreurs ? Les dragons de Lichtenstein avaient imaginé, entre autres, d'attacher les jeunes mères en face de leurs nourrissons affamés et de les tenir séparés jusqu'à ce qu'elles eussent promis de devenir catholiques. Autre part, on enfermait les paysans dans des cages étroites dans lesquelles ils ne pouvaient ni s'asseoir, ni se coucher, ni se tenir debout. On les empêchait de nourrir leur bétail et l'on spéculait sur les beuglements de ces brutes affamées pour les pousser dans la voie du salut. Autre part encore on ouvrait la bouche aux malheureux avec le canon des fusils pour les forcer à recevoir l'hostie consacrée. Il n'est point étonnant que des procédés si barbares aient fini par triompher de la constance des populations protestantes de la Bohême. Quel mérite les jésuites avaient-ils à convertir des milliers d'hérétiques avec le secours de pareils auxiliaires ? Le général des capucins, le P. Valerianus Magnus, avait bien raison quand il répondait au

pape Urbain VIII, qui louait devant lui les jésuites : « Saint-Père, donnez-moi beaucoup de collaborateurs semblables et j'aurai bientôt converti le monde entier. » On peut dire que la *Terreur catholique* organisée par toute la Bohême depuis 1627 mit fin, d'une façon générale, au protestantisme dans ce pays. Les quelques débris de la population protestante qui survécurent, obligés de feindre une dévotion qu'ils ne partageaient point au fond du cœur, n'avaient aucune existence extérieure. Mais en même temps que ses libertés religieuses, la Bohême perdit également son importance politique et sa réputation méritée d'une des nations les plus éclairées et les plus civilisées de l'Europe. Grâce à la tyrannie et à l'oppression intellectuelle que firent peser dorénavant sur elle ses possesseurs temporels et ses guides spirituels, la population de ces contrées devint bientôt et reste encore aujourd'hui l'une des plus arriérées de notre continent. A cette décadence intellectuelle et morale correspond une décadence matérielle pour le moins aussi complète. Selon les calculs les plus modérés, plus de trente mille familles s'expatrièrent, plus d'un tiers de la population périt par la guerre, la peste ou la famine, près des deux tiers des villes et des villages du royaume étaient changés en ruines au moment où cessait la guerre de Trente-Ans. Et si le plan de conquête, habilement tracé par la curie romaine, impitoyablement exécuté par Ferdinand II, semblait avoir atteint le but, c'est-à-dire la destruction complète de l'hérésie, cette conquête violente et contraire aux lois éternelles de la justice renfermait pour le vainqueur le germe de bien des dangers et des malheurs futurs, comme la dynastie des Habsbourgs peut en faire aujourd'hui l'expérience.— Les victoires de Gustave-Adolphe ravivèrent un instant les espérances des nouveaux convertis de Bohême ; quand, après la victoire de Leipzig (1631), l'électeur de Saxe entra dans le royaume, un certain nombre de prédicateurs exilés revinrent dans leurs paroisses et l'on comptait dans Prague, au bout de quelques mois, jusqu'à 15,000 protestants. Mais les chances de la guerre amenèrent un recul et la persécution devint plus féroce encore que par le passé. Les traités de Westphalie (1648) confirmèrent le droit de réformation de chaque Etat de l'empire, et dès lors on n'entendit plus guère parler du protestantisme en Bohême. Officiellement il n'existait plus ; de temps à autre seulement quelque édit nouveau, quelque redoublement d'intolérance, apprenait aux nations étrangères que le ferment hérétique n'avait point encore été complétement extirpé. Malgré la vigilance des jésuites, censeurs officiels de toutes les presses du royaume, il y entrait parfois quelque livre tchèque, recueil de cantiques ou de prières, traduction de la Bible ou confession de foi ; de hardis apôtres, dont plusieurs furent des martyrs, venaient à la dérobée visiter leurs ouailles dispersées et pourtant fidèles. Quelles que fussent les mesures de rigueur prises surtout en 1696, 1710, 1715, 1722, 1733, 1752, un petit noyau de protestants subsistait, tout en adhérant extérieurement aux doctrines de l'Eglise triomphante. Encore en 1760 on condamnait à mort des colporteurs et des hérétiques dénoncés à la vindicte gouvernementale. Enfin le moment vint où l'un des succes-

seurs de Ferdinand II, prince absolu comme lui, et comme lui dominé par les idées de son temps, décida de mettre un terme à de trop longues souffrances. Joseph II avait déjà prononcé la dissolution de l'ordre des jésuites (1773), qui comptait en Bohême 1,130 membres et y possédait huit millions de revenus fonciers, quand il signa, le 13 octobre 1781, son célèbre *Edit de tolérance*. Cet édit nous semble aujourd'hui bien intolérant et bien peu digne d'éloges; c'était néanmoins un immense progrès. Tout en déclarant le catholicisme religion d'Etat, la loi permettait dorénavant aux protestants de proclamer leurs croyances; elle leur permettait de se réunir, sans appareil extérieur, dans des maisons particulières pour s'y édifier en commun; elle laissait au curé la dîme des hérétiques, mais elle permettait aux fidèles d'appeler et d'entretenir à leurs frais des pasteurs. Malgré les clameurs de l'Eglise, cette réforme porta bientôt des fruits. Dès 1789 on comptait à Prague trois cent dix familles protestantes, et l'année suivante les relevés officiels donnaient 44,000 protestants pour la Bohême entière. C'était bien peu quand on songe aux deux millions d'adhérents que possédait la Réforme en 1620; c'était assez pour prouver la vitalité de l'Evangile au milieu des plus longues et terribles persécutions. Quand les *acatholiques* (ce fut là l'expression officielle jusqu'en 1849) se constituèrent en paroisses, ils durent se poser une question qui ne manquait pas d'importance. A quelle dénomination protestante devaient-ils se rattacher? Seraient-ils calvinistes, luthériens, adhérents à la confession de foi de 1575 ? Les communautés de nationalité tchèque, qui dans les premiers temps eurent surtout des prédicateurs venus de la Hongrie calviniste, se prononcèrent pour la *Confession Helvétique;* les communautés allemandes, ainsi que quelques paroisses tchèques, dont les premiers ministres furent slovènes, adoptèrent la *Confession d'Augsbourg*. Ces deux dénominations se partagent le protestantisme bohême de nos jours. En 1870, il comptait vingt-cinq paroisses *luthériennes* et quarante-quatre paroisses *helvétiques*, partagées en deux surintendances, les unes renfermant 35,600 âmes, les autres 63,500 fidèles, et donnant ainsi un total d'environ 99,000 âmes sur une population totale de 5,400,000 habitants. Ces communautés protestantes sont bien pauvres encore, bien faibles au milieu du pays le plus dominé peut-être par le clergé que l'on puisse voir aujourd'hui. Le gouvernement n'a fait que peu de chose pour les dissidents de l'Autriche. Ce n'est que depuis 1850 que l'école théologique de Vienne, changée en faculté, permet de trouver dans l'empire même les conducteurs spirituels nécessaires aux communautés; ce n'est que depuis la révolution de 1848 que la liberté, une certaine liberté du moins, a succédé dans l'empire à la tolérance souvent capricieuse des pouvoirs politiques. La constitution ecclésiastique provisoire du 9 avril 1861, remplacée depuis par celle du 6 janvier 1866, a enfin inauguré l'ère de l'indépendance et du développement légal des cultes dissidents d'Autriche, et la Bohême protestante, elle aussi, profitera, nous l'espérons, de cette plus grande liberté d'allures, pour reprendre peu à peu la place qu'elle occupait jadis parmi les pays les plus éclairés et les plus heureux de l'Europe.

— Sources : Fr. Palacky, *Gesch. Bœhmen's*, Prag., 1845-1867, t. III-V ; Krummel, *Gesch. der Bœhm. Reform. im XV Jahrh.*, Gotha, 1866 ; C. Hœfler, *Gesch. schreiber der hussit. Bewegung*, Wien, 1856-1866, 3 vol. ; Fr. Palacky, *Monumenta ad J. Huss spectantia*, Vindob., 1869 ; Czerwenka, *Gesch. der evang. Kirche in Bœhmen*, Bielefeld, 1869-1870, 2 vol. ; *Historia persecutionum Ecclesiæ Bœhemiæ*, s. loc., 1648 ; Kolatschek, *Die evang. Kirche in den deutsch-slavischen Lændern Œsterreich's*, Wien, 1869 ; C. Peschek, *Gesch. der Gegenreformation in Bœhmen*, Leipzig, 1850, 2 vol. ; Rod. Reuss, *Destruction du protestantisme en Bohême*, Paris, 1868. Rod. Reuss.

BOILEAU (Jacques), né et mort à Paris (1635-1716). Frère de Despréaux, il ne fut pourtant rien moins que poëte ; mais le satiriste n'eût sans doute pas porté dans la théologie un autre esprit que le sien. Minutieux comme un collectionneur, et lui-même avait réuni une bibliothèque considérable de livres rares et précieux ; gallican convaincu et quelque peu frondeur, mais avec prudence et sous le voile du pseudonyme ; érudit et malin, J. Boileau passa comme son frère une longue vie de tranquille célibataire entre ses amis et ses livres. Après ses études au collége d'Harcourt, il prit son grade de docteur en théologie, entra en Sorbonne, puis se laissa nommer grand-vicaire de Sens, place qu'il quitta en 1694 pour un canonicat à la Sainte-Chapelle. Il composa en latin, de peur, dit-il malignement, d'être persécuté par les évêques s'ils venaient à les lire, une foule d'écrits peu étendus, mais curieux et piquants, et dont les sujets dénotent bien la tournure de son esprit. En 1676 et 1678, il publia à Lyon deux ouvrages, l'un sous la rubrique de La Haye et sous le pseudonyme de Fonteius, l'autre avec la désignation de Liége et le nom de David, dans lesquels il démontrait l'ancienne participation des prêtres au gouvernement des diocèses et l'extension abusive de la juridiction épiscopale. La même prudence lui fit imprimer sous le nom de Marcellus Ancyranus une dissertation sur la résidence obligatoire des chanoines, une autre sur les bévues des littérateurs célèbres et une troisième *De tactibus impudicis : an sint peccata mortalia vel venalia* (Paris, 1695, in-8°). On y reconnaît bien cet ennemi des casuistes qui appelait les jésuites « des gens qui allongent le Symbole et accourcissent le Décalogue. » C'est dans le même esprit qu'il avait donné en 1676, en français, un écrit pour montrer que la contrition est nécessaire à la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence. On sait avec quelle vigueur Pascal et toute l'école de Port-Royal insistaient sur ce point ; mais la demi-contrition ou *attrition*, aidée de la formule magique de l'absolution, n'en a pas moins fait son chemin dans la morale catholique. La rigidité de sa doctrine sur la confession l'autorisait plus que tout autre à en prendre la défense contre le ministre Daillé, dans son *Historia confessionis auricularis* (Paris, 1683, in-8°). Il fit d'autres ouvrages de controverse. En 1681 il soutint, contre le ministre Allix, que saint Augustin ne doutait pas que le corps de Jésus-Christ n'eût du sang après la résurrection ; il édita en 1686 le texte latin de Ratramne *De corpore et sanguine Christi*, avec une traduction française, et en 1685 un traité sur le retranchement de

la coupe. Mais Boileau se trouva dans son véritable élément quand il écrivit son histoire des flagellants : *Historia Flagellantium, sive de recto et perverso usu flagellorum apud Christianos* (Paris, 1700, in-12). Le censeur avait exigé l'addition du mot *recto* dans le titre, mais l'idée ne s'en retrouve guère dans le livre. La malice gauloise de l'auteur se donna carrière, grâce à la liberté du latin, pour dévoiler ces aberrations d'un fanatisme sensuel. Un anonyme en publia, en 1701, une traduction qui rendit en français toutes les crudités du latin et en nomma l'auteur. Boileau s'en plaignit amèrement, mais il donna raison au critique en émondant l'ouvrage. Cette même traduction reparut, expurgée, en 1732 (Paris, in-12). Une thèse moins dangereuse fut celle qu'il soutint pour démontrer que les ecclésiastiques ne doivent pas se distinguer dans le monde par la forme, mais par la simplicité de leurs habits : *De re vestiaria hominis sacri, etc.* (Amsterdam, 1704, in-12). Il appliqua lui-même sa théorie en adoptant un costume qu'il eut la bonhomie de croire assez long et assez court pour ne différer de celui des laïques que par sa modestie. Boileau a fait une foule de dissertations sur divers sujets. Il eut la joie d'en composer une vers la fin de sa vie, en 1713, contre le jésuite Hardouin. Ce singulier érudit prétendait que le Céphas de la dispute d'Antioche n'est pas le même que saint Pierre. Boileau n'eut garde de manquer cette occasion de polémique. Ce qui est plus étonnant, c'est que Don Calmet ait daigné reprendre la réfutation pour son compte dans son *Commentaire sur l'Epître aux Galates.* C'était pourtant un sujet à ne pas traiter deux fois (voir, pour la liste des ouvrages de Boileau, Du Pin, *Bibl. ecclés du dix-septième siècle*, t. V, et les *Mémoires* de Nicéron, t. XII). P. Rouffet.

BOISGELIN (Jean de Dieu-Raymond de Cucé), né à Rennes en 1732. Bien que sa famille l'eût destiné dès l'enfance à l'Eglise, la carrière ecclésiastique fut pour lui moins un état qu'une vocation. Aussi, quand la mort de son frère aîné le rendit chef de sa famille, il renonça à son privilége en faveur d'un autre frère et resta dans les ordres. Grand-vicaire de Pontoise, évêque de Lavaur, puis archevêque d'Aix (1770), il laissa partout le souvenir d'une activité bienfaisante. Son zèle, joint à sa libérale charité, sauva, aux approches de la Révolution, son diocèse des désordres et de la famine qui menaçaient de suivre les émeutes au sujet des approvisionnements. Député du clergé en 1789, il se fit remarquer par une sage modération. Il s'exila à la fin de la Constituante et resta en Angleterre jusqu'au moment où le gouvernement renoua les relations avec Rome. Archevêque de Tours en 1802, il prononça un discours remarquable à la cérémonie de la prestation du serment des archevêques et évêques. Peu après il fut nommé cardinal et mourut en 1804. Membre de l'Académie française depuis 1776, Boisgelin mena de front les travaux ecclésiastiques et les occupations littéraires. On a de lui une *Traduction des Héroïdes d'Ovide*, en vers français, imprimée à Paris sans nom d'auteur, sous la rubrique de Philadelphie, et tirée à douze exemplaires seulement (1786, in-8°); une traduction en vers du *Psautier*, publiée au profit d'émigrés (Lon-

dres, 1790); les *Oraisons funèbres* du roi Stanislas (1766, in-8°), de la Dauphine, belle-fille de Louis XV (1769, in-4°), et le discours du sacre de Louis XVI. Il a encore composé divers opuscules sur les question de son temps, et des observations sur Montesquieu qui sont restées en manuscrit.

BOISMONT (Nicolas Thyrel de) [1715-1786]. Prédicateur illustre en son temps et parfois véritablement éloquent, mais plus élégant que profond, et incapable de se maintenir par un travail constant à la même hauteur, Boismont donna une preuve négative de l'aphorisme de Buffon, que le génie est une longue patience. Après s'être fait connaître à Rouen, sa patrie, il se rendit à Parisen 1749. Son talent le faisait remarquer peu à peu; un trait d'esprit ou un hasard fonda sa renommée. Prêchant devant un auditoire plus distingué que sérieux sur la conversion de Madeleine, il décrivit longuement la vie mondaine de la pécheresse, et, arrivé au second point où il devait exposer la contre-partie de sa vie pénitente, il resta court et descendit de la chaire. Le sujet de son discours de réception à l'Académie : *De la nécessité d'orner les vérités évangéliques*, montre assez qu'il se faisait de la prédication un tout autre idéal que les Bridaine et les Beauregard. Prédicateur de cour dans le vrai sens du mot, il fit les *Oraisons funèbres* du Dauphin, fils de Louis XV, de la reine, de Louis XV, et enfin de Marie-Thérèse. On les a recueillies, avec un *Panégyrique de saint Louis* et quelques autres discours, et publiées en un volume (Paris, 1805, in-8°).

BOISSARD (Georges-David-Frédéric), né à Montbéliard en 1783, fut pasteur à Lille, puis à Nancy. Un consistoire de l'Eglise de la confession d'Augsbourg ayant été institué à Paris, Boissard en fut le premier pasteur et procéda à l'inauguration de l'église des Billettes le 26 novembre 1809. Son zèle infatigable et son aimable caractère lui assurèrent une large part dans l'organisation de la nouvelle communauté, ainsi que dans la fondation de la Société biblique et d'autres œuvres chrétiennes, à une époque où le protestantisme n'était pas encore agité par des débats religieux. Il mourut en 1836.

BOLIVIE (Statistique ecclésiastique). La république de Bolivie ou du Haut-Pérou a longtemps fait partie des colonies espagnoles. Rattachée jusqu'en 1778 à la vice-royauté de Lima, elle appartint ensuite à celle de Buenos-Ayres. Elle se souleva en 1808 contre la domination de la métropole, et forme une république indépendante depuis 1825. Son histoire n'est guère depuis lors qu'une suite de révolutions successives, interrompue par de rares et courtes périodes de tranquillité relative. Le dernier recensement officiel de la population remonte à 1861; il constatait l'existence de 1,787,352 habitants. Il faut y ajouter les Indiens nomades dont le nombre est très-diversement estimé par les géographes et les voyageurs. Les chiffres varient entre 24,000 et 700,000. La population totale de la république peut donc être évaluée à environ 2,000,000 d'âmes. Les Indiens sont en grande majorité païens; les efforts des missionnaires catholiques n'ont réussi à en convertir qu'un petit nombre. Les blancs se rattachent tous à l'Eglise romaine; nous

n'avons pas connaissance qu'il y ait dans le pays d'adhérents d'autres communions chrétiennes, et une loi de 1872 interdit l'exercice d'autres cultes que le catholicisme. L'Eglise est riche et n'a besoin pour pourvoir à son entretien que d'une subvention peu considérable de l'Etat (environ 500,000 fr. en 1874). Le chef de la hiérarchie catholique est l'archevêque de Charcas ou de La Plata; l'évêché a été créé par une bulle du 3 juillet 1552 et élevé au rang de métropole le 2 juillet 1609. La cathédrale (Sainte-Marie), bâtie en 1553, passe pour l'édifice religieux le plus magnifique de l'Amérique du Sud. Il y a en Bolivie trois autres évêchés, ceux de La Paz (1601), de Cochabamba (23 juin 1847) et de Santa-Cruz de la Sierra (6 juillet 1605). Jusqu'à ces dernières années, le premier de ces évêchés relevait de l'archevêché de Lima (Pérou); il a été subordonné (1866) à l'archevêque de Charcas, auquel on a retiré en même temps sa juridiction sur les siéges de Buenos-Ayres et de Salta de Tucuman, dans la république Argentine, pour en former la nouvelle province archiépiscopale de Buenos-Ayres. Les couvents tant d'hommes que de femmes sont assez nombreux et fort riches. Il y a une université à Quiquisaca. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1877; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1877; Hugo Reck, *Geographie und Statistik der Republik Bolivia*, dans les *Mittheilungen* de Petermann, VII, VIII, 1865, etc. E. VAUCHER.

BOLLANDISTES, nom donné aux jésuites chargés de travailler à la grande collection des *Acta Sanctorum* (voy. ce mot). Héribert de Roswey, professeur au collége des jésuites de Douai, se trouvant en 1599 au monastère de Léessies en Flandre (auj. dép. du Nord), y conçut le plan d'un Recueil en dix-sept volumes in-folio, le fit connaître en 1607 dans ses *Fasti Sanctorum quorum vitæ in belgicis bibliothecis manuscriptæ asservantur* (Antverpiæ, ex off. Plantiniana, ap. J. Moretum, in-12). Il ne put publier qu'un recueil préliminaire de *Vitæ Patrum* en 1615, et mourut le 5 octobre 1629, au moment où il allait commencer l'impression des *Acta*. Jean Bolland, né à Tirlemont, dans le Limbourg, le 18 août 1596, entré en 1612 dans l'ordre des jésuites, fut chargé en 1629 de continuer l'œuvre de Roswey, et la maison d'Anvers fut désignée pour être le centre de l'entreprise. L'impression fut commencée en 1634, et Bolland s'adjoignit comme collaborateurs deux hommes éminents, ses élèves, Godefroid Henschen (1600-1681) et Daniel Papebrœck (1628-1714). C'est au triumvirat de ces trois hommes que les *Acta Sanctorum* durent leur période la plus brillante, celle où les travaux furent poursuivis avec le plus d'ardeur et exécutés avec le plus de liberté d'esprit et le plus de critique. Vingt-six volumes furent publiés du vivant de Papebrœck. Il consacra toute sa fortune à la création de la Bibliothèque des bollandistes qui devint d'une admirable richesse, et fut le vrai créateur du *Musée Bollandien* ou *Musée des Saints* d'Anvers. Henschen et Papebrœck firent d'importants voyages scientifiques en Allemagne, en Italie et en France pour y recueillir des documents. Leurs lettres et leur *Diarium itineris romani* se trouvent à Bruxelles, à la bibliothèque des ducs de Bourgogne (nos 7671, 7672). Ils entretenaient une immense correspondance avec les savants de

toute l'Europe. A ces trois grands hommes succédèrent d'autres collaborateurs moins illustres, mais dont quelques-uns ne manquèrent pas de mérite : Janninck, Baerts, du Sollier, Pien, Cuypers, Van den Bosch, Van de Velde, Limpen, Stycker, Stiltinck, Suyskene, Périer, Clé, de Bye, Ghesquière, de Bue, Huben, Berthod. La persécution qui frappa au dix-huitième siècle l'ordre des jésuites n'épargna pas les bollandistes. Le 20 septembre 1773 on leur donna lecture de la bulle de Clément XIV et des lettres patentes de Marie-Thérèse qui leur ordonnaient de se séparer, et l'un d'eux, Clé, fut même emprisonné pendant deux ans. Toutefois en 1778 l'abbé de Caudenbey fut autorisé à recevoir les bollandistes à qui l'on intima l'ordre de terminer leur œuvre en dix ans et en dix volumes. Mais en 1780 le monastère de Caudenbey fut aussi supprimé, et les bollandistes furent ramenés à Bruxelles, au collége des jésuites. Joseph II vendit pour 23,000 florins le Musée des Saints à l'abbé de Tongerloo, et c'est là que parut encore en mai 1794 le cinquante-troisième volume de la collection, grâce au zèle de quatre prémontrés : Fonson, Van Dyck, de Goor et Stalz, que le P. de Bue avait réussi à enrôler pour l'œuvre. La Révolution vint arrêter leurs travaux ; le 6 décembre 1791 les religieux de Tongerloo furent expulsés et le Musée eût été entièrement perdu si les fermiers de l'abbaye n'en avaient pieusement recueilli et conservé les débris. Sous Napoléon, il fut plusieurs fois question de rétablir les bollandistes et de reprendre leur œuvre. Le janséniste Camus, Monge, l'Institut s'en occupèrent, et Napoléon se montrait favorable ; mais rien ne fut fait. En 1825, le roi Guillaume de Hollande racheta les restes du Musée des Saints dont les imprimés furent déposés à La Haye, et les manuscrits à Bruxelles. Après la création du royaume de Belgique, le ministère de M. Guizot ayant manifesté l'intention de faire continuer en France l'œuvre des bollandistes, le roi Léopold chargea en 1836 les jésuites de Belgique de reprendre l'entreprise inachevée. En 1845 le cinquante-quatrième volume parut, deux cents ans après l'apparition du premier. Le collége Saint-Michel de Bruxelles a depuis lors été le centre des bollandistes, et les Pères qui depuis 1836 ont travaillé au recueil sont les PP. Van der Mœre, Van Hecke, Bossue, de Buch, Tinuebrœck. Soixante volumes ont paru. Ils sont publiés par la librairie catholique générale de Paris, qui a aussi réédité tous les anciens volumes. Les *Acta Sanctorum* contiennent non-seulement les textes principaux des vies des saints et d'amples préfaces où sont discutées toutes les questions critiques que ces documents soulèvent, mais encore des dissertations étendues sur des points spéciaux de l'histoire ecclésiastique, telles que la *Diatribe sur les trois Dagobert* de Henschen, le *Propylée diplomatique* de Papebrœck, les traités sur les martyrologes, sur les patriarches d'Antioche et de Constantinople, etc. — Consultez pour l'histoire des bollandistes : *De Prosecutione operis Bollandiani quod AA. SS. inscribitur*, Namur, 1838, in-8° ; Bonner, *Zeitschrift für Philosophie u. katholische Theologie*, 1836, livr. 17 et 20 ; Pitra, *Etudes sur la collection des Actes des Saints publiés par les Bollandistes*, Paris, 1850, in-8°.

GABRIEL MONOD.

BOLOGNE (ville et archevêché de). Bâtie, on ne sait par quels émigrants, non loin de la Gaule cisalpine, Bologne dut à sa position de recevoir une colonie romaine. Enlevée par Pépin et Charlemagne aux Lombards, elle profita des longues luttes entre les empereurs et les papes pour devenir indépendante. La liberté lui donna quelques moments de puissance au dehors, mais une anarchie perpétuelle au dedans. Après des discordes civiles qui remplirent les treizième et quatorzième siècles, Bologne se soumit au pape, mais le saint-siége fut longtemps incapable de la soustraire aux tyrans qui s'y disputaient le pouvoir. Jules II l'annexa définitivement, en 1506, aux Etats de l'Eglise. Cette ville est célèbre dans l'histoire ecclésiastique par son université fondée, dit-on, par Théodose le Jeune, vers 423, par sainte Catherine de Bologne et par les cinq papes qui y sont nés : Grégoire XIII, Honoré II, Luce II, Innocent IX et Grégoire XV. Elle a produit aussi l'illustre naturaliste Aldrovandus et nombre d'érudits. Saint-Dominique y est enterré dans l'église de son ordre. Clément VII couronna Charles-Quint à Bologne, en 1529. Le concile de Trente y fut transféré en 1547, par une délibération du 11 mars votée , à l'instigation de la cour de Rome, par 35 évêques et 3 généraux d'ordres. Charles-Quint s'opposait formellement à cette translation ; aussi fut-elle rejetée par un cardinal et 17 évêques qui restèrent à Trente sur l'ordre de l'ambassadeur impérial. Ce schisme d'un nouveau genre paralysa l'assemblée de Bologne, et il fallut différer le plus possible les sessions pour ne pas tomber dans un embarras ridicule. La première fut célébrée le 21 avril, uniquement pour la remettre au 2 juin, vu l'absence des Pères. Le 2 juin, on renouvela la même formalité, en fixant la session au 15 septembre. Cette fois, on eut honte de la tenir, et dès le 14 les légats convoquèrent une *congrégation* qui prorogea indéfiniment la session annoncée. Elle n'eut lieu que sous Jules III, à Trente, le 1er mai 1551. Les deux sessions nominales de Bologne sont les IXe et Xe du concile et les dernières du pontificat de Paul III.

BOLSEC (Jérôme-Hermès). En 1551 arriva de Ferrare à Genève un médecin nommé Bolsec, ancien carme, inquiété à Paris pour la hardiesse de sa prédication, réfugié en Italie, dans les Etats de Renée de France, devenu protestant, mais ayant dû quitter Ferrare à cause de son inconduite. A Genève il commit l'imprudence de s'attaquer ouvertement et même en plein temple au dogme de la prédestination et de l'élection calviniste, ce qui lui attira non-seulement les violentes remontrances, mais aussi l'animadversion de Calvin, très-peu tolérant sur ce chapitre. Mis en prison par ordre du Conseil, il fut, malgré les préavis de Zurich, de Berne et de Bâle, banni de la république et dut se retirer à Thonon (Savoie), qui dépendait alors de Berne. Calvin, député auprès du Conseil de Berne, obtint encore son expulsion. Bolsec revint à Paris et s'arrangea de manière à faire sa paix avec les Eglises réformées. Il rétracta ses erreurs au synode national d'Orléans (1562). On ne sait trop ce qu'il devint ensuite ; mais, peu de temps après, on le retrouve à Lausanne exerçant de nouveau la médecine, il en est encore chassé pour cause d'opinions malsaines, il séjourne quelque

temps à Montbéliard, enfin il rentre en France et abjure le protestantisme. A Autun, où il s'établit comme médecin, il se lia avec les chanoines du lieu et commença la série de ces diatribes systématiques contre la Réforme et les réformateurs. Il changea encore plusieurs fois de résidence ; on le voit à Lyon en 1577, et il y est probablement mort en 1585. On a de lui : 1° *Le Miroir de Vérité au roi Charles IX* (1562, introuvable) ; 2° *Histoire de la vie, mœurs, actes, doctrine et mort de Jean Calvin, jadis grand-ministre de Genève* (1582) ; 3° *Histoire de la vie, mœurs, doctrine et déportemens de Th. de Bèze dit le Spectable* (1582). Ces biographies sont un tissu de calomnies qu'aucun historien sérieux, pas même le P. Maimbourg, n'a osé admettre et dont plus récemment M. Mignet a fait bonne justice. C'est là pourtant qu'il faut chercher la première mention de la légende, devenue depuis si chère aux écrivains passionnés de l'ultramontanisme d'après laquelle Calvin aurait eu de mauvaises mœurs et, dans sa jeunesse, aurait été « fleurdelysé ». Sans doute Bolsec a été l'une des victimes de l'âpreté avec laquelle Calvin et Th. de Bèze défendaient leur dogme favori de la prédestination. Mais tout le reste de sa vie nous montre en lui un esprit inquiet, brouillon, peu scrupuleux, très-entiché de lui-même et ne craignant pas, pour acheter de puissantes protections et satisfaire ses rancunes, de tremper sa plume dans le plus noir mensonge. — Voyez : *La France protestante*, art. *Bolsec ; La Vie de Calvin*, par Henry ; la même *Vie*, par Th. de Bèze. A. Réville.

BONA (Jean), né à Mondovi en 1609, d'une branche des Bonne-Lesdiguières du Dauphiné. Il prit, dès 1625, l'habit de Citeaux à Pignerol, et en 1651 il fut élu général de son ordre. Après ses trois ans d'exercice, il déclina cet honneur, mais Fabio Chigi, son ami intime, devenu pape en 1655 sous le nom d'Alexandre VII, le força à l'accepter de nouveau. Cardinal en 1669, de la création de Clément IX, il était désigné par la voix publique pour lui succéder au saint-siége, mais le conclave de 1670 trompa l'attente universelle. Il mourut en 1674. Bona avait consacré sa vie à la science et à la théologie. Il entretenait avec les savants de l'Europe une correspondance qui a été recueillie par le P. Sala (Turin, 1755, 1 vol. in-8°). La meilleure des nombreuses éditions de ses œuvres est celle du même P. Sala (Turin, 1747, 4 vol. in-fol.). L'ouvrage le plus érudit de Bona est son *Rerum liturgicarum libri duo*, traduit par l'abbé Lobry (Paris, 1856, 2 vol. in-8°). Un autre écrit, *Le Phénix qui renaît, ou rénovation de l'âme par la retraite et les exercices spirituels*, ouvrage posthume du cardinal, a été traduit du latin par M. Julien Travers (Paris, 1858, in-8°). Mais ce qui a rendu Bona populaire, ce sont ses *Principia vitæ christianæ* et sa *Manuductio ad cœlum*. Ces deux traités, dignes, par leur onction et leur simplicité, d'être comparés à l'*Imitation de Jésus-Christ*, ont eu plusieurs traductions françaises. Celles de Lambert pour le premier et du président Cousin pour le second ont été reproduites dans le *Panthéon littéraire* de Buchon (Paris, 1825, in-8°). Ce serait rendre un véritable service que d'adapter, comme on l'a fait pour l'*Imitation*, à toutes les communions, au moins les *Principes de la vie chrétienne*.

BONALD (Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de), né au Monna, près Milhau, en Rouergue, le 2 octobre 1754, quitta la France au début de la Révolution et se retira à Heidelberg avec sa famille après avoir servi dans les rangs des émigrés. Ce fut à l'étranger qu'il publia son premier ouvrage, la *Théorie du pouvoir politique et religieux* (Constance, 1796). Quelques années après, au couronnement de Napoléon, il rentrait, devenait à Paris collaborateur du *Mercure de France* et du *Journal des Débats*, et bientôt, à la demande de Fontanes, il était nommé conseiller titulaire de l'université, quoiqu'il pût sans injustice être mis au nombre de ses pires ennemis. Député de l'Aveyron, il siége presque sans interruption dans les assemblées de 1815 à 1830, offre avec empressement son concours à tous ceux qui proposent quelque loi de réaction, et se fait nommer successivement président de la commission de censure, membre de l'Académie, ministre d'Etat, pair de France. A la révolution de Juillet, ayant refusé de prêter serment à Louis-Philippe, il rentre enfin dans la vie privée, et va mourir dans le lieu même où il était né, au Monna, le 23 novembre 1840. — Comme écrivain et philosophe, de Bonald, collaborateur au *Mercure* et au *Conservateur* de Chateaubriand, Salaberry, Fiévée, se rattache avec de Maistre, d'Eckstein, de Lamennais, à ce qu'on a appelé, dans la première moitié du dix-neuvième siècle, l'*école théologique*, soutenant que la révélation, et non l'observation, doit être le principe de la philosophie. On peut dire qu'il est tout entier dans sa théorie du langage. Le langage primitif, dit-il, a été donné par Dieu à l'homme, et il s'appuie, pour le démontrer, d'abord sur l'autorité de la Bible et les recherches des philologues, comme preuve historique. Puis il passe à la preuve métaphysique. Dieu, qui a créé l'homme sociable, a dû le pourvoir en même temps du langage : la parole a été nécessaire, Rousseau le reconnaît lui-même, pour établir l'usage de la parole. Il eût fallu trop de génie à l'homme pour s'élever seul de la pure idée à la conception du discours. Et là-dessus M. de Bonald établit tout son système. Mais il prouve mal ce qu'il avance ainsi, et il est facile de lui répondre. Par exemple, est-ce que la conscience de notre existence propre qui, seule, rend possibles nos autres connaissances, ne précède pas ne nous la présence de toute espèce de signes? Est-ce que la pensée ne se prête pas à un beaucoup plus grand nombre de nuances que la parole n'en saurait exprimer? Est-il réellement impossible d'expliquer l'invention du langage sans une révélation directe de Dieu, et de soutenir que les perceptions de l'âme se fixant par la réflexion, et l'organe vocal étant très-propre à bien rendre ces perceptions, l'homme a eu besoin de trouver dans son organisation, non pas une langue toute faite, mais un instrument de pensée qu'il ait pu mettre en jeu, et puis de développer simplement cette faculté pour parvenir à toutes les connaissances pour lesquelles la parole lui était nécessaire? On pourrait ainsi renverser l'édifice que de Bonald avait si laborieusement élevé. Mais si l'on accepte sans discussion ces principes, il en tire aussitôt un excellent parti pour appuyer, comme défenseur du pouvoir absolu, ses vues sociales. Si la parole est un don direct de Dieu à l'homme, les

idées transmises, les formes politiques, les maximes religieuses, morales, déjà en vigueur, les vieilles traditions, sont la vérité même et l'homme ne doit rien chercher au-delà. Il s'agit au fond, pour de Bonald comme pour de Maistre, de nier la puissance et l'indépendance de la raison. Leur théorie du langage, c'est la forme qu'ils ont donnée l'un et l'autre à la question de l'origine des idées. Cette maxime : *L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée*, est donc la base de la philosophie de M. de Bonald. On peut dire également que toute sa politique est renfermée dans ce principe : trois idées générales, *cause*, *moyen*, *effet*, embrassent l'ordre universel des êtres et de leurs rapports. Il explique tout ainsi, appliquant à tout son principe : à la Trinité divine ; aux mystères de la foi catholique, trinité, incarnation, rédemption ; à la société politique, le pouvoir, le ministre, le sujet ; à la société domestique, le père, la mère, l'enfant. Dieu, qui a voulu qu'il y eût partout une cause, un moyen et un effet, veut que chaque terme conserve sa fonction propre. Donner quelque puissance au médiateur ou à l'effet, c'est désobéir à la volonté de Dieu pour suivre la raison et la loi naturelle. Le despotisme doit donc rester établi partout, comme révélé par Dieu, dans la religion, dans la société politique et dans la famille. Les discours politiques de M. de Bonald et ses grands ouvrages : la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, la *Législation primitive*, les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, tous compris dans l'édition de ses œuvres complètes (Paris, 1817-1829, 10 volumes), présentent l'application aux sujets les plus divers, de ces principes, en même temps que de la théorie du langage. Ainsi, tandis que la plupart de ses contemporains, dans l'école sensualiste, s'efforçaient de renouer la chaîne qui les rattachait à Condillac et à l'*Encyclopédie*, M. de Bonald voulut constituer la société civile sur la base de la religion et d'une révélation contraire à la raison. L'école théologique à laquelle il appartenait n'a rien fait qui fût destiné à durer. Il crut lui-même, haïssant la Révolution et l'esprit moderne, n'arriver qu'aux conséquences fatales de ses théories, tandis qu'en réalité ses principes n'étaient au contraire que des moyens de satisfaire et de légitimer ses sentiments. — Voyez Damiron, *Essai sur l'hist. de la philosophie en France*, 2 vol. in-8°, Paris, 1828 ; Académie française, *Collect. des discours*, séance du 15 juillet 1841 ; Marie-Joseph Chénier, *Tableau de la littérature ;* Maine de Biran, *Œuvres inédites*, publiées par Naville, *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, Paris, 1859, in-8°. J. Arboux.

BONAVENTURE. Jean de Fidenza, tel était son nom véritable, naquit en 1221 à Bagnarea, en Toscane. A l'âge de vingt-et-un ans il entra dans l'ordre des franciscains, dont il devint une des gloires les plus pures. Après avoir achevé ses études à Paris, il resta dans cette ville ; il y enseigna la philosophie et la théologie chez les frères mineurs, pendant que Thomas d'Aquin professait les mêmes parties chez les dominicains. Les deux docteurs avaient une réputation égale, et tout en appartenant à des ordres rivaux et en suivant dans leur enseignement des méthodes différentes, ils étaient unis par une amitié qu'aucun

dissentiment ne vint troubler. En 1256 Bonaventure fut élu général des franciscains. Lorsque, dans les conflits entre l'université et les ordres mendiants, Guillaume de Saint-Amour attaqua ces derniers dans son traité *De periculis novissimorum temporum,* Bonaventure prit leur défense en même temps que Thomas d'Aquin; il écrivit contre Guillaume un opuscule *De paupertate Christi* et un *Liber apologeticus in eos qui ordini fratrum minorum adversantur.* Mais il savait aussi que ce n'était pas sans cause qu'on se plaignait des moines. Par une lettre circulaire, adressée le 23 avril 1257 à tous les supérieurs des franciscains, il les rend attentifs à la cupidité, à la paresse, à l'amour du vagabondage, à la dissipation, au faste auxquels se livraient trop fréquemment les frères; il demande le retour à l'observation de la règle. Dans une autre lettre il réprimande ses moines à cause de leurs empiétements sur les droits des curés et de leur habitude d'obséder les mourants pour obtenir des legs. En 1273 le pape Grégoire X lui conféra l'évêché d'Albano, peu après il le nomma cardinal. Envoyé comme légat au concile de Lyon, il mourut en cette ville le 15 juillet 1274; on lui fit des funérailles magnifiques. En 1482 Sixte IV prononça sa canonisation; en 1587 Sixte-Quint le mit, comme sixième en rang, au nombre des plus grands docteurs de l'Eglise. Le dominicain Thomas d'Aquin ayant été qualifié de Docteur angélique, le franciscain Bonaventure fut appelé Docteur séraphique. Ses œuvres forment sept volumes in-folio (Rome, 1586; Mayence, 1609); dans ces deux éditions elles se composent de 88 ouvrages, dont plusieurs ne sont pas authentiques. Aujourd'hui l'ordre de Saint-François en publie, avec un soin qui l'honore, une édition nouvelle à Venise. Plusieurs des traités ont été publiés séparément à différentes époques. — Comme philosophe, Bonaventure professe le réalisme des écoles de son temps; mais il n'est pas sans avoir quelques opinions originales, sur la matière qui ne peut pas être considérée comme séparée de la forme, sur l'individuation, laquelle résulte de l'union de la forme et de la matière, etc. Dans sa théologie, également empreinte de réalisme, il se rattache à saint Augustin, à Pseudo-Denis, et plus immédiatement à l'école de Saint-Victor; mais là aussi il fait preuve de réflexion personnelle. Il a laissé un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* et une *Summa theologiæ;* ces ouvrages révèlent moins de sagacité que ceux de Thomas d'Aquin, mais plus d'intimité religieuse; Bonaventure s'efforce d'éviter les subtilités, les arguties, les *quæstiones curiosæ*, et d'animer l'enseignement de la scolastique par le souffle de la piété. Son *Centiloquium*, pour les commençants, et son *Breviloquium*, pour les théologiens plus avancés, sont des manuels dogmatiques d'une précision et d'une sobriété comme il n'y en a pas d'autres au moyen âge. La théologie, selon lui, est spéculative par son objet, mais pratique par son but; elle est une *scientia affectiva.* L'homme est séparé de Dieu par la chute; pour revenir à lui, il doit franchir quatre degrés; au premier il est éclairé par la lumière extérieure, d'où nous viennent les arts mécaniques; au second par la lumière inférieure, celle des sens, qui nous procure les notions expérimentales; au troisième par la lumière intérieure, celle de la raison qui,

par le moyen de la réflexion, élève l'âme jusqu'aux choses intelligibles; au quatrième enfin par la lumière supérieure, qui ne vient que de la grâce et qui seule nous révèle les vérités qui sanctifient. La raison naturelle parvient ainsi, en commençant par l'observation empirique et en s'élevant de plus en plus par le raisonnement, jusqu'aux limites extrêmes de la nature créée, mais pour atteindre aux réalités surnaturelles, elle n'a d'autre guide que la foi; c'est ainsi que les sciences sont ramenées à la théologie, qui est leur couronnement. Tel est le contenu très-remarquable du traité intitulé *Reductio artium ad theologiam*. Il y a donc, d'après Bonaventure, deux domaines, celui de la philosophie et celui de la foi; la philosophie ne donne pas de certitude, la foi seule peut nous la procurer. Si Bonaventure ne parlait que de certitude en matière spéculative, nous n'aurions pas d'objection à faire; mais il va si loin que, même quand il s'agit d'une question de l'ordre naturel, une assertion *secundum pietatem* lui semble plus certaine que celle qui serait donnée au nom de la science. Les principaux de ses ouvrages mystiques sont l'*Itinerarium mentis ad Deum* et le traité *De septem gradibus contemplationis*. Il y décrit, en reproduisant les doctrines de Richard de Saint-Victor, le chemin qu'il faut suivre pour connaître ou plutôt pour contempler Dieu dans la pureté de son essence; ce chemin part de l'observation du monde sensible pour arriver, à travers l'étude psychologique des différents états de l'âme, à l'intelligence suprême où, délivrés de toute image et de toute notion, nous sortons de nous-mêmes pour ne plus voir que Dieu, pour le posséder dans l'extase d'une sainte et tranquille contemplation. Bonaventure n'est pas devenu fondateur d'école comme Thomas d'Aquin; l'école franciscaine, opposée à celle des thomistes, ne procède pas de lui, mais de Duns Scot. Cependant il a exercé une grande influence; il a eu de son temps quelques disciples distingués, et un siècle après sa mort il a eu pour continuateur le chancelier Gerson, qui dans divers endroits de ses écrits lui a rendu un hommage auquel on peut souscrire encore aujourd'hui. — Voyez Wadding, *Annales Minorum*, t. II; *Hist. litt. de la France*, t. XIX, p. 266 ss.; Hauréau, *De la philos. scolast.*, t. II, p. 218 et suiv.; de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855; Hollenberg, *Bonaventura als Dogmatiker*, dans les *Studien und Kritiken*, 1868. CH. SCHMIDT.

BONGARS (Jacques) naquit en 1554 à Orléans. Il étudia à Strasbourg en 1571, et à Bourges, sous Cujas, en 1576. Son goût prononcé pour les travaux de haute critique littéraire et les succès qu'il obtint par diverses publications, estimées encore aujourd'hui, ne le détournèrent point de sa vocation principale, le maniement des affaires d'Etat. Entré dans la carrière diplomatique au moment où les vues larges et tolérantes de Henri IV la rendaient accessible aux protestants, il la quitta, après un long exercice, alors qu'elle fut brutalement fermée, au grand détriment de la France, par l'intolérance d'un nouveau monarque, qui n'eut que de trop serviles imitateurs. Négociateur non moins habile que loyal, Bongars servit son souverain et sa patrie, pendant trente années consécutives, avec un entier dévouement, en qualité soit de rési-

dent, soit d'ambassadeur, près des princes protestants de l'Allemagne Il jouissait à la cour de chacun d'eux d'un crédit égal à celui qu'avaient conquis ailleurs d'autres protestants chargés de représenter la France à l'étranger, tels notamment que de Buzanval, du Maurier et Hotman de Villiers. Rappelons ici, à l'honneur de Bongars, l'hommage que rendit à son caractère et à son influence l'illustre Duplessis-Mornay dans ces quelques lignes extraites d'une lettre qu'il lui adressa le 10 juillet 1609 : « J'ai loué Dieu de vostre retour en Allemaigne, et pour l'affaire principale qui vous y mène et parce que je sçais que concurremment vous advancerés toutes choses bonnes... Je vous prye donc, desployés-y vostre prudence selon vostre zèle et en faictes sentir la conséquence à vos plus féaulx amis. » La douleur que causa à Bongars la mort de Henri IV déborde dans une lettre qu'il écrivit, le 1er juin 1610, à Jacques Zwinger (*Bull. de la Soc. d'hist. du protest. fr.*, 3e ann., p. 541) : « Le plus terrible coup, s'écria-t-il, vient de nous accabler! Dieu seul peut nous relever, car c'est sa main qui, par un juste jugement, nous a infligé cette grande épreuve... Nous avons perdu un grand prince, un prince bien supérieur, non-seulement à tous ceux de ce siècle, mais même à ceux des âges précédents ; et nous l'avons perdu par l'exécrable attentat d'un misérable sorti, l'on n'en doute pas, de l'école des jésuites, et digne ministre de Satan... Priez pour nous Dieu, l'unique auteur de notre salut... » Deux ans plus tard, Bongars mourut. Le *Papier-Registre des enterrements faicts à Paris des personnes de la religion* (*Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, ann. 12, p. 277) mentionne, sous la date du 29 juillet 1612, l'inhumation de *noble homme Jacques de Bongars, maistre d'hostel ordinaire du roy* (cimet. du faub. Saint-Germain).—Voir : 1° Bayle, *Dict. hist. et crit.*, Paris, 1820, in-8°, t. III; 2° Haag, *Fr. prot.;* 3° *Lettres de Henri IV*, in-4°, II, p. 430, 431 ; III, p. 173, 174 ; VI, p. 1 ; 4° *Mémoires et Corresp. de Duplessis-Mornay*, in-8°, p. 572 ; IX, p. 291, 367, 413, 463, 549 ; X, p. 266, 342. Ouvrages de Bongars : 1° *Justinus*, Paris, 1581, in-8° ; 1610, 1654, in-12 ; 2° *Collectio hunyacicarum rerum scriptorum*, Francof., 1600, in-f° ; 3° *Gesta Dei per Francos*, etc., Hanov., 1619 et ann. suiv., 2 vol. in-f° ; 4° *Lettres de Bongars*, La Haye, 1695, 2 vol. in-12. La riche collection de manuscrits et d'imprimés dont se composait la bibliothèque de Bongars appartient aujourd'hui à la ville de Berne.

J. Delaborde.

BONHEUR. Voyez *Félicité*.

BONIFACE, l'apôtre de la Germanie, dont le vrai nom était Winfrid, est né en 683, à Kirton, en Angleterre. Son père appartenait à la noblesse anglo-saxonne et désirait assurer à son fils une position brillante dans le monde, mais il dut céder à la vocation irrésistible que celui-ci manifesta dès son enfance. Winfrid fit son éducation dans les couvents d'Exeter et de Nhutscelle. Ce dernier, dont l'école jouissait d'une grande réputation, lui fournit les moyens de cultiver son intelligence, d'approfondir ses études scripturaires et de connaître à fond la règle de Saint-Benoît. Prêtre avant trente ans, professeur et prédicateur éminent, il avait fait preuve dans des circonstances délicates de talents

si remarquables qu'il serait parvenu dans son pays aux plus hautes dignités ecclésiastiques, s'il ne s'était pas senti entraîné par cette ardeur missionnaire, dont les prêtres catholiques anglo-saxons avaient reçu l'héritage de leurs illustres prédécesseurs, les moines culdéens de l'Irlande et de l'Ecosse. Il dirigea son attention sur la Frise, dont les habitants, marins sauvages et grossiers, étendaient au christianisme la haine qu'ils professaient à l'égard des Francs, leurs redoutables adversaires. Le terrain avait été déjà préparé par Amandus, Eloi, évêque de Noyon, Wulfram, évêque de Sens, et surtout par Willibrord. Mais Winfrid arrivait au moment où Charles-Martel venait de subir un échec sanglant dans sa lutte contre Radbod et il dut rentrer en Angleterre en 717. Reportant alors son attention sur l'Allemagne centrale à peine entamée par les missions antérieures, il se rendit en Italie avec la recommandation de son protecteur et ami, le pieux Daniel, évêque de Winchester. Le pape Grégoire II l'accueillit avec bienveillance et le nomma son légat par une lettre en date du 15 mai 719, où nous le voyons désigné pour la première fois sous le nom de Boniface. Dès cette première entrevue le missionnaire manifesta par le serment solennel qu'il prêta entre les mains du pontife son dévouement absolu et sans réserve pour la cause de la papauté et sa résolution d'unir dans une même pensée et dans un commun triomphe Rome et l'Evangile. Après quelques tentatives de mission dans la Thuringe, évangélisée précédemment par Kilian, Boniface, apprenant la mort de Radbod, se rendit en Frise, et seconda pendant trois années l'évêque d'Utrecht, Willibrord. En 723 il rencontra à Trèves, dans son voyage de retour, un jeune homme qui devait être l'un de ses meilleurs disciples, Grégoire, plus tard évêque d'Utrecht, qui s'attacha à ses pas. Après avoir évangélisé les contrées arrosées par la Lahn et fondé un couvent à Amœnbourg, il fit un second voyage à Rome, où, le 30 novembre, le pape le consacra évêque pour la Germanie, sans résidence fixe. En 734 nous le voyons reparaître en Thuringe, muni d'une lettre de recommandation de Charles-Martel; mais bien loin d'être favorisé par le pouvoir civil, il eut à lutter contre la résistance du grand-maire du palais et contre l'hostilité du clergé franc, dont il censurait les abus et menaçait surtout l'indépendance. Toutefois il obtint, grâce à son énergie, des succès décisifs. Dans la Hesse, tout en se livrant à l'œuvre pacifique de l'évangélisation, il frappa un grand coup en abattant lui-même, avec le concours de ses disciples, un chêne gigantesque, consacré à Odin, la plus grande divinité des barbares. En Thuringe il fonda de 724 à 727 le couvent d'Ohrdruf et appela à son aide de nombreux moines et des religieuses de son pays natal, dont plusieurs ont acquis un nom dans l'histoire de l'Eglise, entre autres: Bunhard, qui fut évêque de Wurtzbourg, Lull, son successeur à Mayence, et parmi les religieuses l'illustre Lioba, qui transforma le couvent de Bischofsheim en un foyer de civilisation et de piété. Boniface entretenait une correspondance suivie et active avec le pape, auquel il rendait compte de tous ses succès et soumettait tous ses scrupules. Serviteur dévoué de la papauté, il appliqua les règlements minutieux des degrés

défendus dans le mariage tout en les trouvant trop rigoureux, et il chercha à détruire toute trace de l'indépendance et de l'action des anciennes missions bretonnes. Dans cette correspondance nous relevons deux traits importants : la reconnaissance du baptême des hérétiques, et l'usage encore existant de la coupe pour les laïques dans la communion. Grégoire III nomma archevêque pour l'Allemagne entière, Boniface, qui fonda en 723 le couvent de Fritzlar et qui, après avoir consacré à la mission les premières années de son ministère, résolut de réaliser la seconde partie du programme qu'il s'était tracé, l'organisation de l'Eglise. Après un troisième voyage à Rome en 738, il se rendit en 739 dans la Bavière, évangélisée déjà par Eustase, successeur de Colomban à Luxeuil. Jusqu'alors les évêques du pays avaient été indépendants du saint-siége et exerçaient souvent leurs fonctions en qualité d'abbés des couvents les plus importants. Boniface détruisit cette indépendance, ne reconnut comme canonique que l'un des quatre évêques intronisés par Grégoire II et mit trois de ses disciples à la tête des nouveaux diocèses, qu'il créa à Salzbourg, Freisingen, Ratisbonne et Passau. Jusqu'alors, malgré le concours de nombreux disciples, il avait eu à lutter contre une hostilité sourde ou ouverte. Malgré l'énergie de sa volonté et l'ardeur de son zèle, il froissait trop de vanités et introduisait des innovations trop considérables pour ne point soulever la résistance d'un clergé auquel les lois romaines du célibat étaient inconnues, de prélats guerriers et mondains, de prêtres accoutumés à la fière indépendance des Eglises bretonnes. La mort de Charles-Martel et l'avénement de ses fils Carloman et Pépin amenèrent un changement favorable aux desseins de Boniface. Celui-ci résolut d'en profiter pour étendre à l'Allemagne centrale les réformes qu'il venait d'appliquer à l'Eglise de Bavière. Il créa quatre évêchés, savoir : pour la Thuringe, Erfurt ; pour la Hesse, Burabourg (bientôt abandonné pour Frizlar) ; Wurtzbourg dans la Franconie orientale ; enfin Eichstædt pour les contrées intermédiaires. A ces créations épiscopales, que le pape se hâta de confirmer, Boniface joignit la fondation de nombreux monastères, dont il confia la direction à ses collaborateurs venus d'Angleterre. Quelques historiens ont voulu voir dans ces créations le point de départ d'une Eglise nationale allemande de plus en plus indépendante de l'influence franque, mais cette théorie semble avoir été étrangère à l'esprit de Boniface, romain avant tout, et auquel le pape Zacharie accorda plus tard une sorte de primauté sur la Gaule entière. C'est à ce moment que nous voyons Boniface, arrivé au point le plus glorieux de sa longue carrière, exercer une influence décisive dans de grandes réunions synodales appelées à régénérer et à réformer l'Eglise franque corrompue par l'invasion de nombreux leudes, dont Charles-Martel avait récompensé les services militaires par des bénéfices et dont Milon, prélat de Trèves et de Reims, est le type le plus saillant. La plupart de ces prêtres étaient mariés, ce que Boniface considérait comme un adultère ; la chasse, la guerre, les banquets étaient leurs passe-temps favoris, et leur ignorance était si grande que plusieurs ne savaient même pas la formule litur-

gique du baptême. Ce fut le 21 avril 742 que s'ouvrit le premier synode austrasien, à la fois réformateur et disciplinaire (Labbe, *Conc.*, VI, 1544-45) et dont les nombreux canons, outre les abus que nous venons de signaler, défendaient les pratiques superstitieuses, la vente des esclaves chrétiens aux païens, et rattachaient étroitement l'Eglise franque au siége de Rome. Le deuxième synode austrasien se réunit en 743, dans la villa royale de Lestines (Hainaut), et, renouvelant les décrets de 742, travailla à détruire les derniers vestiges du paganisme expirant. Boniface voulut, avec le concours de Pépin, arriver aux mêmes résultats pour l'Eglise de Neustrie et tint en mars 744 un synode général à Soissons. Ces trois synodes ou conciles adoptèrent l'ère latine de l'Incarnation et la règle de Saint-Benoît. Boniface obtint du pape le *pallium* pour les archevêques de Reims, de Rouen et de Sens, et fit rendre aux églises une partie des biens dont Charles-Martel les avait dépouillées. En 745 un synode commun aux deux pays (Baluze, I, 157), assigna l'archevêché de Cologne à Boniface et déposa l'évêque de Mayence, Gewiellieb, non canonique et meurtrier. C'est dans ce synode que furent condamnés deux hérétiques, Adelbert et Clément, dont nous ne connaissons les opinions que par la déposition partiale d'un adversaire implacable dont ils contre-carraient l'ambition et les réformes; Adelbert, mystique défenseur de l'indépendance du clergé, était plein d'orgueil et professait une foi puérile en une prétendue lettre de Jésus-Christ tombée du ciel; Clément, moine irlandais, soutenait le mariage des prêtres, et interprétait la descente aux enfers dans le sens de l'universalisme du salut. Boniface poursuivit ses adversaires avec le zèle d'un inquisiteur, mais ne réussit pas, malgré l'appui du pape, à les faire déposer de suite. Il fit également condamner par la cour de Rome l'hérésie d'un certain Virgile qui admettait les antipodes. Nous avons vu Boniface missionnaire et organisateur : il joignait à ces dons celui de la vie ascétique et contemplative. Le désir de s'assurer une retraite paisible pour sa vieillesse et de créer pour l'Allemagne un centre de vie religieuse, le poussa en 742 à fonder, avec le concours de son disciple, le Bavarois Sturm, la célèbre abbaye de Fulda, dans la forêt Bochonia, qui devait bientôt devenir la rivale du Mont-Cassin et de Saint-Gall. Par trois fois Sturm, perdu au sein d'épaisses forêts, recula devant la grandeur de la tâche; par trois fois son intrépide maître le lança en avant, soutenu par ses prières. La révolution qui renversa en 752 les Mérovingiens en faveur de la race carlovingienne eut-elle le concours actif et efficace ou indirect et effacé de Boniface? C'est ce que les documents ne permettent pas de décider et le procès est encore pendant. Il n'en est pas moins vrai que ce changement de dynastie fut favorable au triomphe de ses idées, dont Pépin et Charlemagne devaient être comme les exécuteurs testamentaires. Boniface n'occupa jamais le siége de Cologne qu'il désirait, et nous pouvons considérer comme un succès de ses adversaires, toujours debout malgré sa faveur, son transfert au siége de Mayence. Reprenant à la fin de sa carrière les désirs et les rêves de sa jeunesse,

las du monde, avide du martyre, il obtint du pape Etienne de désigner comme son successeur son cher disciple Lull, et se rendit à Utrecht sur le théâtre de ses anciens travaux missionnaires. Surpris le 5 juin 755 par une horde païenne, il refusa de se défendre et succomba avec quarante de ses compagnons de voyage. Son corps fut rapporté en grande pompe à Fulda, au milieu du deuil de l'Allemagne et de la Gaule. Ainsi mourut en plein combat de la vie chrétienne le grand apôtre de la race germanique, peu savant, mais croyant convaincu, conscience délicate, énergique lutteur, homme de prière, organisateur habile, champion dévoué de la papauté, à laquelle il ne craignit pas de dire parfois des vérités sévères. Toute sa vie il s'intéressa aux progrès de la foi dans sa patrie; véritable prophète de l'ancienne alliance, s'il transforma le prêtre en un être à part, il lui imposa des devoirs auxquels il ne manqua jamais lui-même, intrépide censeur des rois et des puissants. Frizlar et Fulda, l'organisation synodale et hiérarchique, furent ses grandes créations. De nombreux disciples travaillèrent à continuer et à affermir son œuvre. — Les *Œuvres* de Boniface ont été publiées par Giles (Londres, 1844, 2 vol.); ses *Lettres* par Serarius (May., 1605) et Würdtwein (May., 1789); ses *Lettres* se lisent dans les *Monum. Moguntina* de Jaffé (1866), ainsi que sa *Biographie*, écrite peu après sa mort par Willibald, moine de Mayence, et des extraits de sa *Vie*, par Otloh, moine de Ratisbonne (1062). — Voyez : *AA. SS.*, 5 juin; les monographies de Letzner (Hildesh., 1602), Hanisch (ou Semler, Halle, 1770), Lœffler (Gotha, 1812), Seiters (May., 1845), Waitzmann (Dill., 1840), Erdmann (Berl., 1855), Gams (May., 1855); Arndt et Simson (1863), Sayous (1866) et Werner (1875); Mignet, *Mém. hist.*, I; Bœhringer, *Die Kirche*, II, 1; Rettberg, *K. G. Deutschl.*, I. A. Paumier.

BONIFACE Ier (Saint), pape (418-422), succéda à Zozime. Il était romain. Il eut à combattre un anti-pape, Eulalius, que le préfet de Rome, Symmaque, favorisait. L'empereur Honorius, dans l'embarras où le mettait une double élection, semble avoir eu recours à une sorte de jugement de Salomon. Il décida qu'en un cas semblable aucun des deux élus ne serait pape, et que le clergé aurait à procéder à une nouvelle élection unanime. Il ordonna en même temps aux deux évêques de sortir de Rome, et attendit que l'un d'eux eût trahi son ambition par son acharnement à retenir le pouvoir. On trouve dans les recueils de droit canon plusieurs constitutions de Boniface, qui n'ont aucune valeur. — Voyez : Baronius, année 418 s.; Tillemont, XII, 385; *AA. SS.*, 25 oct., XI.

BONIFACE II (530-532) avait été élu sous l'influence du roi des Ostrogoths; il était goth lui-même. Débarrassé par la mort d'un compétiteur nommé Dioscure, mais se défiant de ceux qui l'avaient fait élire, il entreprit de nommer lui-même, en 531, son successeur, et exigea du clergé romain le serment de reconnaître le diacre Vigile, son élu. Mais il eut la honte de se voir contraint par Athalaric à brûler de sa main la bulle par laquelle il avait disposé de sa succession; son clergé cassa le décret imprudent du pape, et celui-ci dut se déclarer coupable de lèse-majesté. — Voyez Hefele, 2e éd., II, 742.

BONIFACE III (607) était romain. Ses flatteries à l'égard du criminel empereur Phocas déterminèrent ce prince à reconnaître l'Eglise de Rome, contrairement aux prétentions de Constantinople, comme « la tête de toutes les Eglises ». Ce décret, dont l'authenticité a été contestée sans succès, n'a pas été observé par les empereurs suivants. Dans un synode où siégeait tout le clergé romain, Boniface interdit, sous l'anathème, « que personne, du vivant d'un pontife ou d'un évêque, présumât de parler de son successeur ou de se faire un parti, sinon trois jours après l'enterrement du défunt et en présence de tout le clergé et des fils de l'Eglise; qu'alors l'élection ait lieu, et que l'assemblée ait la liberté d'élire l'évêque qu'elle voudra. » — Voyez Anastase et Paul Diacre; J.-M. Lorenz, *Examen Decreti Phocæ*, Arg., 1790.

BONIFACE IV (15 septembre 608-615) succéda, après dix mois d'interrègne, à Boniface III. Il était natif de Valeria et fils d'un médecin. Il sut obtenir de la bienveillance de Phocas le don du Panthéon, et aussitôt, vidant les Catacombes pour remplir la *confession* de ce nouveau temple, où Notre-Dame-des-Martyrs avait succédé aux dieux de Rome, il y fit transporter vingt-huit voitures d'ossements sacrés. Sainte-Marie-la-Ronde, *Sancta Maria ad Martyres*, fut dédiée, le 13 mai, sans doute en l'an 609, et ce jour de dédicace fut célébré dans Rome par une fête annuelle, où l'on a vu souvent l'origine de la Toussaint (voy. cet article). On attribue à Boniface un faux décret en faveur des moines. — Voyez : Gregorovius, 3e édit., II, 102; *AA. SS.*, 25 mai, VI.

BONIFACE V (619-625) ne fut séparé du pape précédemment nommé que par Deusdedit. Ce pontife établit à Canterbury le siége métropolitain de la Grande-Bretagne, et il s'appliqua particulièrement aux progrès de l'Evangile dans ce pays. Voyez ses Lettres dans Mansi, X.

BONIFACE VI (896), élu dans le désordre, ne fut pape que quinze jours. Il était romain et fils d'un évêque.

BONIFACE VII, dit *Maliface*, antipape (974 et 984-5). Voyez *Benoît VI*.

BONIFACE VIII. Le 24 décembre 1294, onze jours après l'abdication forcée de Célestin V, Benedetto Caëtani fut élu, de l'accord unanime des Orsini et des Colonna, des Guelfes et des Gibelins. Issu d'une vieille famille romaine, dont il devait établir la puissance par le népotisme le plus criant, le nouveau pape était homme d'autorité et d'éloquence. « Pontife inexorable, » comme l'appelle Pétrarque, son ambition était sans limites et sa volonté de fer. Benoît Cajétan avait été légat en France; il aimait Philippe le Bel et il canonisa saint Louis. Mais il n'y avait point de paix possible entre le droit de l'Eglise et les droits de la couronne du moment que le siége de saint Pierre était occupé par un pape comme Boniface, et le trône de France par un prince astucieux et ferme comme était le jeune roi. La lutte où les Hohenstaufen avaient succombé, le roi de France en devait sortir vainqueur, car sa cause était une cause nationale, et les États-Généraux soutenaient la lutte encore plus que le roi. Boniface commença par se faire des ennemis de ceux qui l'avaient porté au pouvoir; il laissa les Colonna à

l'écart, il les irrita par son intervention dans leurs querelles de famille. Apprenant que deux cardinaux de ce nom intriguent contre lui et s'entourent des partisans du pape déposé, il somme l'un d'entre eux de déclarer s'il est ou s'il n'est pas pape légitime. Les Colonna refusent de s'expliquer et s'enferment dans Palestrina avec quelques hommes déterminés, auxquels les célestins et ce moine étrange, Jacopone da Todi, prêchent la résistance. En même temps, les ennemis du pape protestent contre son élection et font afficher sur l'autel de Saint-Pierre leur appel à un concile général. Boniface excommunie les Colonna et tous leurs fauteurs; il prêche la croisade contre les rebelles, il prend leurs châteaux et brûle leurs forteresses. Cependant Palestrina tenait bon; « le prince des nouveaux Pharisiens, » par ce *consiglio frodolente* qu'a flétri le Dante, admit les Colonna en grâce; mais aussitôt qu'ils se furent jetés, en septembre 1298, la corde au cou, aux pieds du pontife, celui-ci, comme avait fait Sylla, fit raser Préneste et y sema du sel. Le jubilé de l'an 1300 mit le comble à l'orgueil du pape. En présence de foules immenses accourues de toute la chrétienté, Boniface fit porter devant lui les deux glaives : il se crut le maître du monde. Mais déjà la paix avec la France était troublée. Lorsqu'en 1297 le pape avait prétendu imposer sa médiation à la France et à l'Angleterre, Philippe le Bel n'avait accepté l'intervention de Boniface qu'à titre de Benoît Cajétan, et à ce moment déjà le pape avait dû reculer devant la royauté. En effet, accueillant les plaintes d'une partie du clergé de France, qui se récriait contre les impositions que le roi levait sur les prêtres, Boniface avait fulminé, le 18 août 1296, la bulle *Clericis laicos* (les laïques sont ennemis des clercs), où il excommuniait ceux qui levaient des impôts sur le clergé. C'était toucher à la couronne de France. Le roi répondit par l'interdiction de sortir l'argent de France. Abandonné par une grande partie du clergé français, pressé par les Colonna, Boniface dut céder. Mais au lendemain du jubilé, enivré d'orgueil, le pape, apprenant que Philippe le Bel avait fait alliance avec Albert d'Autriche, qui était excommunié, l'envoya sommer de secourir la Terre-Sainte. Le roi fit arrêter le légat Bernard Saisset, et fit demander au pape sa condamnation. Le pape refusa, et, suspendant les priviléges accordés à la couronne de France, il convoqua un concile général à Rome, à l'effet de travailler « au bon gouvernement de la France. » En même temps, par la bulle *Ausculta fili*, il affirmait que « la juridiction spirituelle s'étend sur le temporel, car le pape a le droit de connaître de toutes les actions humaines en raison du péché. » Philippe, mal conseillé par ses juristes, ne craignit pas de répandre une fausse bulle : « Apprenez, faisait-on dire au pape, que vous nous êtes soumis au temporel comme au spirituel. » On publia en même temps une fausse réponse : « Sache votre très-grande sottise qu'au temporel nous ne sommes soumis à âme qui vive... » Le roi, soutenu par son peuple, fit brûler la bulle *Ausculta* à Notre-Dame, le 11 février 1302, à son de trompe : c'est le premier feu qui ait brûlé une bulle. Le 10 avril, les Etats-Généraux se réunirent à Notre-Dame, et le clergé s'unit aux deux autres ordres pour la défense de la cour-

ronne. La même année, le 1er novembre, le concile s'était réuni au Latran, et, le 18 de ce mois, par la bulle *Unam sanctam*, Boniface osait faire la loi de l'Eglise de ce qui n'avait été jusque-là que la doctrine de sa vie et l'ambition de ses prédécesseurs : « Nous déclarons, disons et définissons que toute créature humaine est soumise au pape, et que cela est de nécessité pour le salut... Il faut que le glaive soit sous le glaive, et l'autorité temporelle sous le pouvoir spirituel. Le pouvoir spirituel institue le pouvoir terrestre, et s'il est mauvais, il le juge. » Le roi, avec une grande sagesse, mit les Etats-Généraux en avant. Les Etats se réunirent au Louvre le 13 juin 1303 ; ils formulèrent l'acte d'accusation le plus violent contre le pape et en appelèrent à un concile général ; la France entière répéta cet appel. Cependant le pape cherchait un appui auprès d'Albert d'Autriche, qui venait de se reconnaître humblement son vassal. Mais Boniface ne se sentait pas en sûreté à Rome, où la noblesse latine l'entourait menaçante, et où le vice-chancelier de France, Guillaume Nogaret, venait notifier au pape l'appel au futur concile : il se réfugia dans Anagni, sa ville natale. « Le nouveau Pilate » (c'est le nom que le Dante donne au roi) devait triompher de son ennemi par un coup de main inouï. La veille du jour où l'excommunication lancée contre le roi de France allait être affichée dans Rome, la nuit du 6 au 7 septembre, Nogaret, à la tête d'une troupe de conjurés que commandent Jacques Colonna, dit Sciarra, et un traître, Rainaud de Supino, pénètre dans Anagni sous la bannière de France et sous le gonfanon de Saint-Pierre, aux cris de : « Mort au pape Boniface ! Vive le roi de France ! » Alors, dit le chroniqueur Jean Villani, ce pape magnanime et valeureux s'écria : « Puisque, comme Jésus-Christ, je suis pris par trahison, et puisqu'il me faut mourir, je veux mourir comme un pape. » Aussitôt, se faisant revêtir du manteau de saint Pierre, la couronne de Constantin sur la tête, les clefs en croix dans sa main, il alla s'asseoir sur son trône pontifical. Il dit à Sciarra : « Voici mon cou, voici ma tête, » et à Nogaret, dont le père avait été brûlé : « Il me plaît d'être condamné par un patarin. » Personne, dit le chroniqueur, n'eut la hardiesse de porter la main sur lui. Les coups, les outrages publics sont une fable des historiens. Après trois jours où les vainqueurs ne réussirent pas à triompher de son énergie, le pape fut délivré par les siens accourus. Gardé à vue par les Orsini, qui l'entouraient d'une protection outrageante, brisé par sa défaite, mais l'âme haute, il mourut à Rome le 11 octobre 1303. Les chroniques de Saint-Denis disent : « Il cheut en frénésie, si qu'il mangeait ses mains. » Cela n'est pas. Lorsqu'en 1605 on retrouva son corps, ce pape, qui, suivant le mot de Mansi, était un roi plutôt qu'un prêtre, montrait encore une figure sévère et pleine de gravité. Ainsi mourut celui que Dante appelle *il gran prete*. L'histoire a été impitoyable pour sa mémoire. Des serviteurs de Louis XIV, comme Du Puy (*Hist. du differend de B. VIII et de Ph. le B.*, Paris, 1655, in-f°, ouvrage capital), des jansénistes comme Baillet (*Desmeslez de B. VIII av. Ph. le B.*, in-12, Paris, 1718) ont fait la loi aux historiens. En ces derniers temps, dom L. Tosti

(*Storia di B. VIII*, 2 vol. in-8°, Mont-Cassin, 1846; tr. fr., Paris, 1854, 2 vol. in-8°) a pris avec ardeur la défense du pape. Il appartenait à un Français (Boutaric, *La France sous Ph. le B.*, Paris, 1861, in-8°) d'écrire son histoire sans passion et avec autorité. Voyez aussi Drumann, *Gesch. Bon. VIII*, Kœnigsb., 1852, 2 vol. in-8°; Hefele, VI; Papencordt, *Gesch. d. St. Rom*, p. 326; de Reumont, II, et surtout Gregorovius, V. S. Berger.

BONIFACE IX. Voyez *Clément VII*.

BONJOUR (les frères). Issus d'une famille pauvre de Pont-d'Ain, les deux Bonjour entrèrent dans les ordres et suivirent ensemble une longue carrière, pendant laquelle leur fanatisme ou leur fourberie ne se démentit pas plus que leur étroite union. En nommant l'aîné curé à Fareins, près de Trévoux, l'archevêque Montazet, qui redoutait les écarts d'un enthousiasme dont il avait déjà donné des preuves, lui adjoignit son frère comme vicaire, ne soupçonnant pas qu'il partageait les mêmes idées. Après huit ans d'exercice, le curé se déclara indigne du ministère et, laissant la cure à son frère, il se réduisit de lui-même aux modestes fonctions de maître d'école. Un nouveau vicaire, Furlay, fut adjoint à Bonjour second. Il ne tarda pas à adopter leurs vues. Alors s'ouvrit l'ère des miracles ou des mystifications. L'ancien curé en vint, après divers essais en ce genre, à crucifier une jeune fille dans l'église de Fareins, aux jour et heure fatidiques, un vendredi, à trois heures du soir, devant plus de douze témoins. La secte des *fareinistes* était fondée. Deux pratiques la distinguèrent : la flagellation, fréquemment administrée par les Bonjour à leurs affidés, et la communauté des biens. Les opposants se scandalisèrent du partage plus vite que de la flagellation, quand ils virent leurs femmes et leurs filles le pratiquer à leurs dépens. Une enquête révéla ces désordres. On exila Furlay et Bonjour aîné, et l'on enferma le second au couvent de Toulay. Il s'en échappa, comme saint Pierre, dit-il, de la prison d'Hérode, et se réfugia à Paris. Plusieurs fareinistes vendirent leurs biens pour l'y rejoindre, ainsi que la fille crucifiée avec laquelle il entretint la ferveur de ses adeptes. Il essaya, en 1789, de se réinstaller de force dans son ancienne cure, et il fallut que la maréchaussée y mît bon ordre. Revenu à Paris, il continua à diriger les flagellants, jusqu'au moment où le gouvernement consulaire exila les deux Bonjour à Lausanne. Leur secte s'y éteignit avec eux.

BONN. Voyez *Universités allemandes*.

BONNECHOSE (Emile de), né le 18 août 1801, à Leyerdorp (Hollande), et mort en février 1875, à Paris, suivit d'abord la carrière militaire et obtint le grade d'officier d'état-major sous la Restauration. Il donna sa démission en 1829, fut nommé bibliothécaire du palais de Saint-Cloud, et put ainsi se livrer sans partage à ses goûts historiques et littéraires. Un *Eloge de Bailly*, couronné par l'Académie française, en fut le premier fruit (1833). *Christophe Sauval, ou la Société sous la Restauration* (2 vol. in-8°, 1836), ne fut que le prélude de sérieuses études consacrées à l'histoire. Issu d'une mère protestante, dans une famille catholique, et amené à la croyance réformée par ses méditations person

nelles, Emile de Bonnechose a largement payé sa dette envers l'Eglise de son choix. Rappelons d'abord son *Histoire de France*, en deux volumes, parvenue, du vivant de son auteur, à la quatorzième édition, et qui justifie ce succès par la clarté de l'exposition, la sagesse des vues. Elle eut pour pendant l'*Histoire d'Angleterre*, couronnée par l'Académie. Mais le titre principal de M. E. de Bonnechose est l'ouvrage ingénieusement intitulé : *Les Réformateurs avant la Réforme* (2 vol. in-8°, 1845), qui montre sous un aspect aussi nouveau qu'attachant les figures de Jean Huss et de Jérôme de Prague, les velléités réformatrices du concile de Constance, et la terrible guerre des hussites que l'on voit se perdre, après ce sanglant effort, dans la paisible communauté des moraves. Un souffle généreux anime ce livre puisé aux sources. Dans une préface empreinte d'une noble sincérité, l'auteur revendique éloquemment les droits de la conscience religieuse, et s'estime heureux de vivre en un temps où l'on peut admirer la vivante fermeté de Jean Huss sans cesser d'admirer Gerson, « qui eut le malheur d'être son juge ». M. Ch. Waddington a rendu, dans le *Bulletin du Protestantisme français* (t. XXIV, p. 144), un juste hommage à l'homme excellent qu'il eut le privilége de connaître dans l'intimité, à l'écrivain qui a su conquérir une réputation méritée par ses travaux.

BONNET (Charles), né à Genève en 1720, d'une famille patricienne, publia d'abord des travaux d'entomologie et de botanique qui eurent un grand succès. Mais la fatigue de l'observation microscopique l'obligea de renoncer à de telles recherches, et il s'appliqua à des méditations d'un caractère plus général (*Considérations sur les corps organisés*, 1762 ; *Contemplations de la nature*, 1764) qui révélèrent l'élévation de ses sentiments et la vivacité de son imagination. Dans l'*Essai de psychologie* (1754) et dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760), il abordait un domaine nouveau, où il maintenait cependant les procédés d'observation usités pour les sciences naturelles. Partant de la relation entre l'âme et le corps et de l'influence du physique sur le moral, il constata que « nos idées sont attachées à certaines fibres ; nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parce que nous les voyons ». C'est l'action de la fibre qui éveille la pensée. « L'homme n'a des idées que par l'intervention des sens, et ses notions les plus abstraites dérivent encore des sens ; » les convictions morales, religieuses ne font pas exception. Il est vrai que l'âme a son activité propre, appelée réflexion, qui, en combinant les données des sens, acquiert les connaissances et prend des résolutions ; mais cette activité est mise en jeu par le plaisir ou la douleur, c'est-à-dire par la sensibilité, par l'action que les objets exercent sur nous. Comme intermédiaire entre le corps et l'âme, Bonnet admettait la présence dans le cerveau d'un organe de nature éthérée, impérissable, « vrai siége de l'âme et qui est comme la monade de la pensée ». La *Palingénésie philosophique* (2 vol., 1764) appliqua à la condition future des êtres vivants les idées de Bonnet sur le développement des germes. Dans cet écrit, dépassant encore davantage les limites de la doctrine

de Locke et de Condillac, il s'appuya sur deux principes de Leibnitz, la loi de continuité et l'union indissoluble de l'âme et du corps : Les êtres vivants sont appelés à réaliser un progrès continu dans une série infinie d'existences ; le degré de connaissance et de vertu auquel chaque homme s'est élevé ici-bas déterminera le point où il commencera son existence future; l'organe éthéré, qui reste uni à notre âme après notre mort, reconstituera un corps nouveau, en rapport avec les conditions de notre nouveau séjour, et puisqu'il aura conservé les traces de nos anciennes impressions, il maintiendra dans cette existence ultérieure le souvenir de notre passé. Après notre départ de ce monde, les animaux supérieurs, le singe, l'éléphant, prendront notre place, et les plantes sentiront leurs âmes se dégager de l'engourdissement où elles sont plongées. Du moins Bonnet n'allait pas jusqu'à enseigner que notre condition actuelle fût le résultat d'une progression semblable dans des existences antérieures. Par ce perfectionnement infini se constituera la cité de Dieu, annoncée par le christianisme, cette religion que nous reconnaissons à des preuves nombreuses comme une révélation divine venant en aide à nos spéculations conjecturales. Ce dernier ordre de pensées fut plus développé dans les *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme* (1770); l'auteur invitait la théologie et la philosophie à s'unir pour résister aux progrès d'une sagesse impie. Mais lui-même faisait bien des concessions à l'esprit du siècle ; par exemple, les miracles, cette parole par laquelle Dieu nous révèle les desseins de sa sagesse, sont des actes préformés, déposés en germe lors de la création dans le sein de la nature, pour surgir à un moment donné par le seul jeu des forces de ce monde. Bonnet mourut en 1793. M. Villemain (*Litt. fr. au XVIIIe siècle*) a consacré la fin de sa XIXe leçon à Abauzit et à Bonnet, qui furent, « à des degrés différents, des libre-penseurs religieux, purs et vertueux moralistes, pieux contemplateurs de la Providence, si méconnue dans les cercles philosophiques. » — Voyez Herzog, *Encykl.*, t. XIX, Eloge de Bonnet, par Ed. Humbert, qui donne la bibliographie complète. A. Matter.

BONNIVARD (François de) [1496-1570], fameux patriote et historien de Genève. Son oncle paternel lui laissa le riche prieuré de Saint-Victor, dont les dépendances formaient une assez notable portion du territoire genevois. Malgré cette situation privilégiée, il n'hésita pas, à l'époque où l'évêque Jean de Savoie s'entendait avec le duc Charles III pour lui livrer la juridiction temporelle de Genève, à se mettre à la tête des plus ardents défenseurs de ses libertés. Il enleva le malheureux Pécolat à l'ingénieuse cruauté de l'évêque, et travailla efficacement au traité d'alliance entre Genève et Fribourg (1518). Son dévouement lui coûta d'abord son prieuré, dont Jean de Savoie le dépouilla. Pierre de la Baume, successeur de Jean, le lui rendit bientôt; mais quand Charles III entra dans Genève par la brèche, en 1519, Bonnivard, qui s'était hâté de fuir, lui fut livré par ses compagnons de route et resta deux ans en prison. Neuf ans plus tard, il tomba de nouveau entre les mains du duc qui, violant le sauf-conduit qu'il lui avait donné pour aller voir sa mère malade à Seyssel, lui fit subir, dans une

cave basse du château de Chillon, pendant six ans et demi, et sans même lui accorder un interrogatoire, la dure captivité qui le rendit si célèbre et que Byron a chantée. La conquête du pays de Vaud par les Bernois le délivra en 1536. Genève était alors libre et réformée, et Bonnivard y put jouir des services qu'il lui avait rendus. Les magistrats le chargèrent d'écrire la chronique de la république : il y était préparé par son savoir et son patriotisme. En 1538, il céda son prieuré à la ville pour l'entretien d'un hôpital, moyennant une pension viagère de quatre écus et demi par mois; en 1551, il lui donna sa bibliothèque, noyau de la collection actuelle, et il l'institua enfin son héritière à la condition de fonder un collége. Il se montra jusqu'à la fin, selon le mot de J.-J. Rousseau, « ami de la liberté, quoique savoyard, et tolérant, quoique prêtre. » Dès longtemps, il est vrai, cette dernière qualité n'était pour lui qu'un vague souvenir. Senebier (*Hist. littér. de Genève*, I, 137-139) énumère ses nombreux ouvrages. Tous sont conservés à Genève en manuscrits autographes. On en a imprimé dans cette ville : la *Chronique de Genève*, 1831, 4 vol. in-8°; *Advis et devis de la source de l'idolâtrie et tyrannie papale, par quelle practique et finesse les papes sont en si haut degré montez*, etc., publié par MM. Chaperon et Revilliod, avec les caractères du temps, 1856, in-8°; et les *Advis et devis des langues*, composés en 1563, Genève et Paris, 1849, in-8°.

P. Rouffet.

BONOSE, évêque de Sardique, en Illyrie, vers le milieu du quatrième siècle, enseignait que la vierge Marie avait eu encore plusieurs enfants après la naissance de Jésus. Il fut dénoncé, de ce fait, au synode de Capoue (391), et déposé, malgré l'intervention de l'évêque de Rome Siricius qui, tout en condamnant sa doctrine, inclinait vers une mesure moins rigoureuse. C'est à tort qu'on a accusé Bonose d'avoir nié la divinité de Jésus-Christ. Ses adhérents, qui plus tard partagèrent les opinions de Jovinien et de Photin, se maintinrent jusque vers la fin du septième siècle, sous le nom de *bonosiaques* (voyez : Epiphane, *Hæres.*, VIII; Augustin, *Hæres.*, LXXXIV; Walch, *De Bonoso hæretico*, Gœtt., 1754, et *Histor. der Ketzereien*, III).

BOOS (Martin) [1762-1825], originaire d'une famille de paysans de la Bavière, élevé par les jésuites à Augsbourg, étudia la théologie à l'université de Dillingen, qui était alors le foyer d'un mouvement religieux intéressant. Son maître Sailer professait les doctrines évangéliques et inspirait au petit nombre de disciples éclairés et pieux qui se groupaient autour de lui le désir de purifier l'Eglise catholique des pratiques pélagiennes que le romanisme y avait introduites. Convaincu par son expérience personnelle de la vérité de la doctrine de la justification par la foi, Boos la prêcha et l'appliqua avec une courageuse fidélité pendant un ministère de trente années, traversé par des dénonciations, des procès, d'incessantes menaces de suspension et d'emprisonnement. Un réveil important s'accomplit, sous ses auspices, dans la paroisse de Gallneukirchen, près de Linz, à laquelle, grâce à la protection de l'évêque Gall, il présida pendant une douzaine d'années. Son séjour en Autriche et en Bavière étant devenu impossible, le gouvernement prus-

sien l'appela en 1817 à exercer les fonctions pastorales dans la Prusse rhénane. A l'exemple des jansénistes, Boos s'éleva avec force contre les œuvres méritoires, le jeûne, les pèlerinages, les aumônes, la confession auriculaire, insistant sur la doctrine de la grâce toute gratuite acquise à l'homme par le sang du Christ. Sa piété simple, pratique, empreinte d'une rare cordialité, gagnait les cœurs. Bien qu'il demeurât attaché à l'Eglise catholique, le puissant prédicateur de la « justice qui vient par la foi » entretenait des relations de sympathie avec beaucoup de protestants. — Voyez : J. Gossner, *M. Boos*, 1831; Bodemann, *M. Boos nach seinem Leben, Wirken u. Leiden*, Bielef., 1854.

BOOZ [Boaz, Βόοζ], riche cultivateur de Bethléhem, du temps des Juges, qui, en vertu de la loi du lévirat, épousa Ruth, sa parente (Ruth II, 1; IV, 13), et devint ainsi l'ancêtre de David (Matth. 1, 5). — C'était aussi le nom que portait la colonne de bronze qui se dressait à gauche de l'entrée du parvis du temple de Salomon, tandis que celle de droite s'appelait Jachin. Elles se distinguaient par la riche décoration de leurs chapiteaux où des fleurs de lis ou de lotus se combinaient artistement avec des guirlandes de grenades (1 Rois VII, 15-22; Jérémie LII, 21 ss.; Josèphe, *Antiq.*, VIII, 5, 3).

BOQUIN (Jean), originaire de la Guyenne, religieux de l'ordre des carmes, étudia la théologie à l'université de Bourges, où en 1539 il fut reçu docteur. Après avoir embrassé le protestantisme, il quitta la France en 1541, se rendit à Bâle et à Wittemberg, revint à Bourges, rentra dans son couvent, et essaya sous des dehors catholiques de répandre les principes de la Réforme. Menacé de poursuites, il vint en avril 1555 à Strasbourg, avec le jurisconsulte François Baudouin. On venait de déposer Jean Garnier, le pasteur de la communauté française; le magistrat songea à donner la place à Boquin; mais les réfugiés, sachant qu'à Bourges il avait repris le froc, s'y opposèrent. Le 27 mai il donna une explication publique de sa conduite; comme la communauté n'en fut point satisfaite, il fut écarté, et le 12 août on choisit comme pasteur Pierre Alexandre. Le 15 février 1557 Boquin obtint une chaire de théologie à Heidelberg; il l'occupa jusqu'en 1564 où, ayant refusé d'adhérer au dogme luthérien de l'ubiquité, il fut destitué. Il trouva une autre chaire à Lausanne; c'est là qu'il mourut en 1582. Voyez la liste de ses ouvrages, qui pour la plupart sont consacrés à la controverse avec les luthériens et les catholiques, dans *La France protestante*, t. II, p. 401.

BORA (Catherine de) [1499-1552], l'épouse de Luther. Elle descendait d'une famille noble mais pauvre du comté de Misnie. A l'âge de dix ans, elle entra au couvent de Nimptsch, près Grimma, où se trouvait déjà une de ses tantes. Sous l'influence des idées de la Réforme et n'ayant pu obtenir que sa famille l'arrachât à la vie claustrale, elle s'enfuit, le 5 avril 1523, avec huit autres nonnes, aidée par un citoyen considéré de Torgau. Deux jours après les fugitives se présentèrent chez Luther, qui les plaça dans des familles honorables et fit une collecte pour subvenir à leurs besoins. Catherine avait été reçue dans la maison de Philippe Reichenbach, secrétaire de la mairie et plus tard

bourgmestre de Wittemberg. Demandée en mariage par le docteur Glatz, pasteur à Orlamünde, après avoir eu une inclination malheureuse pour le jeune patricien Jérôme Baumgærtner, de Nüremberg, elle déclara dans un mouvement de franchise et de fierté à Amsdorf qu'elle ne consentirait à épouser que lui ou Luther. Cette démarche détermina la résolution que ce dernier avait depuis longtemps mûrie et fixa son choix. Il l'exécuta avec une rapidité que les circonstances du temps expliquent et justifient. Le mariage eut lieu, le 13 juin 1525, dans la maison de Luther, en présence de quelques amis parmi lesquels Bugenhagen, Jonas, Lucas Cranach et sa femme. On trouve des détails sur cette cérémonie dans une lettre de Jonas à Spalatin du 14 juin et dans une autre de Mélanchthon à Camerarius du 21 juillet. « Dieu voulut que j'eusse pitié de cette abandonnée, » écrit de son côté Luther. Il n'eut qu'à s'applaudir de son choix. Catherine était une femme « pieuse, fidèle, complaisante, soumise, » dans la joie comme au milieu des deuils. Ménagère soigneuse et économe, elle présida à la maison hospitalière de Luther, et lui donna six enfants dont deux leur furent enlevés de bonne heure. Celle que, dans ses lettres, il appelait en plaisantant *Dominus Ketha*, était digne, par sa ferme raison et sa foi sereine, de s'associer à l'œuvre du réformateur. Il l'estimait plus, disait-il, que « le royaume de France et la domination vénitienne. » Il est inutile de relever les calomnies dont elle a été l'objet. Les auteurs catholiques la dépeignent comme ayant été « admirablement belle ». Les portraits que nous possédons d'elle ne laissent pas cette impression. Catherine de Bora survécut sept années à Luther, en proie à des soucis d'argent et à toutes sortes d'épreuves amenées par la guerre de Smalkalde et ses conséquences. Elle mourut à Torgau, des suites d'une chute de voiture, fuyant la peste qui avait éclaté à Wittemberg. — Voyez surtout Hofmann, *Kath. von. Bora u. D. M. Luther*, Leipz., 1845 ; J. Kœstlin, *M. Luther*, Elberf., 1875, I, p. 764 ss. et *passim*.

BORBORITES (*Borboritæ*, *Borboriani*, de βορβορος, boue, fange, parce qu'ils se barbouillaient le visage et le corps d'ordures), secte gnostique du second siècle dont les membres étaient accusés de commettre, dans leur fureur antinomiste, toutes sortes de débauches et de crimes. Ils possédaient des livres saints particuliers (Evangile d'Eve, de Noria, femme de Noé, Révélation d'Adam, de Seth, etc.) qu'ils plaçaient sur le même rang que l'Ancien et le Nouveau Testament. Ils admettaient huit cieux régis chacun par un souverain ; le septième est gouverné par Zébaoth, le dieu des juifs ; Barbelo, la mère des vivants, qui est la même que le Dieu suprême et le Christ, règne sur le huitième. L'âme humaine, débarrassée du corps, traverse les sept cieux jusqu'à ce qu'elle trouve le repos auprès de Barbelo. Les récits d'Epiphane (*Hæres.*, 25 et 26) et d'Augustin (*Hæres.*, 5) renferment des exagérations manifestes.

BORDAS-DEMOULIN, né à Montagnac (Dordogne) en 1798, mort à Paris en 1859, est le chef d'un groupe de catholiques libéraux qui élevèrent une protestation énergique mais impuissante contre les récents progrès de l'ultramontanisme. L'Académie des sciences morales cou-

ronna ses *Etudes de philosophie cartésienne*, son *Eloge de Pascal* et son *Discours sur Voltaire;* mais ses deux ouvrages les plus importants sont : *Les Pouvoirs constitutifs de l'Eglise* (855) et l'*Essai sur la Réforme catholique* (1857), ainsi qu'un volume de *Mélanges philosophiques et religieux*. Renouant avec la tradition cartésienne et gallicane, dont il conserva la mâle vigueur, l'auteur accuse la papauté des maux de l'Eglise et de sa lamentable décadence; il signale son peu d'action sur le monde, la faiblesse de sa théologie, la médiocrité de son sacerdoce, l'affadissement de sa piété et de son culte, dû surtout à la funeste invasion de la mariolâtrie. Comme remède à ce mal, Bordas réclame la restitution de l'élément laïque, comprimé dans l'Eglise depuis le moyen âge, qui n'a été qu'une longue déviation de l'esprit chrétien, causée par l'amalgame de l'Eglise avec l'Etat. Il demande que le catholicisme soit mis en harmonie avec les besoins de notre âge et les idées démocratiques; que les fonctions dans l'Eglise soient rendues à l'élection populaire; que le sacerdoce des laïques soit reconnu dans ses droits à côté du sacerdoce des prêtres; que l'un et l'autre se régénèrent par le pouvoir fructifiant de la sainteté. L'Eglise n'a point de lois dans le sens coercitif et temporel; elle ne fait rien que par la parole : elle-même est le pouvoir divin revêtu de la parole humaine. Pour elle, gouverner, c'est parler. Ces nobles accents ne rencontrèrent aucun écho, et Bordas-Demoulin termina sa vie pauvre et laborieuse de penseur à l'hôpital.

BORDEAUX (*Burdegala*, *Burdigala*), ancienne métropole de la Seconde Aquitaine, archevêché. Comme presque toutes les villes de l'Aquitaine, Bordeaux se glorifie d'avoir reçu la foi de saint Martial. Nous dirons à un autre article ce qu'il faut penser de la tradition qui place ce saint apôtre au premier siècle, tandis que Grégoire de Tours le fait vivre vers l'an 250. On raconte que le jour même où saint André subit le martyre, Martial, averti par une révélation divine, fonda l'église de Saint-André de Bordeaux. Nous dirons seulement qu'Oriental, vivant en 314, est le premier évêque de Bordeaux qui nous soit connu. Saint Delphin, son successeur, tint en 380 un synode contre les priscillianistes; il baptisa Paulin de Nole. Saint Amand, qui vint après lui, céda son siége à saint Seurin (vers 410-420; Boll., 25 octob.), qu'il ne faut pas confondre avec saint Séverin de Cologne, et sur la tombe duquel s'élève une église du onzième siècle, qui montre la très-ancienne crypte de Saint-Fort. Léonce le Jeune (542) fut chanté par Fortunat; Frotaire, prélat ambitieux, fut transféré à Bourges en 876 par le saint-siége, malgré les lois de l'Eglise. Géraud de Malemort tint en 1255 un synode (Hefele, VI) qui s'occupa de la discipline. Bertrand de Got (Clément V) avait été archevêque de Bordeaux. En 1306, dans un voyage qu'il fit dans cette ville, il exempta Bordeaux de la juridiction primatiale des archevêques de Bourges. Jean du Bellay (1545-1553), le cardinal de Sourdis (1599-1628), le cardinal de Cheverus (1826-1836) ont illustré ce siége. En 1605, pour être délivrée d'une peste, la ville de Bordeaux se voua au culte de la Vierge. Les archevêques avaient juridiction sur Agen, Angoulême, Saintes, Poi-

tiers et Périgueux, et, depuis 1317, sur les évêchés nouveaux de Condom, Maillezais, Luçon et Sarlat. Aujourd'hui Saintes et Sarlat ont disparu, La Rochelle a remplacé Maillezais, et l'on a mis sous l'autorité de Bordeaux les évêchés de la Basse-Terre (la Guadeloupe), de Saint-Denis de la Réunion et de Fort-de-France, à la Martinique, institués en 1850. Urbain II a consacré, en 1096, l'église cathédrale de Saint-André; les églises Saint-Michel (1160) et Sainte-Croix (dixième siècle) mériteraient aussi notre attention. — Voyez dom Devienne, *Hist. de B.*, I. 1771; I et II, 1862; Ravenèz, *Orig. relig. de B.*, 1861; Cirot de la Ville, *Orig. chrét. de B.*, 1869; *Gallia*, II; Fisquet, *Bordeaux*, 1868. S. Berger.

BORDELUM, nom d'une secte qui se forma dans le village de ce nom, près de Flensbourg, dans le duché de Holstein, vers 1739, sous l'influence d'un piétisme antinomiste et malsain. Son fondateur est David Bæhr, prédicant saxon († 1743), qui mena une vie désordonnée et prêchait, sous prétexte de spiritualisme, le mépris de tout ordre ecclésiastique, des sacrements, de la célébration du dimanche, du mariage et de la propriété. Il insistait sur la conversion intérieure et la nécessité de parvenir dès ici-bas à un état de sainteté parfaite. Un édit de Christian IV mit fin à la propagande de ces sectaires, dont la plupart furent impliqués dans des procès de mœurs.

BORELISTES. Adam Borel ou Borrel (1603-1667), prédicateur réformé de la Zélande, se démit de ses fonctions, sous le prétexte que l'Eglise était déchue de son rang et ne méritait plus son titre depuis la mort des apôtres. Il prétendait s'appuyer sur la Bible seule, sans le secours d'aucune interprétation humaine, et fonda, vers 1645, à Amsterdam, une secte dont les membres se distinguaient par l'austérité de leurs mœurs et la libéralité de leurs dons. Borel, qui était un savant fort instruit et un habile hébraïsant, publia une série d'écrits, parmi lesquels le plus connu porte le titre de : *Ad legem et testimonium*. C'est à tort que ses adversaires lui ont attribué des opinions sociniennes.

BORGIA (François de) [1510-1572]. Fils de Jean de Borgia, duc de Gandie, et de Jeanne d'Aragon, il perdit sa mère à dix ans et fut élevé par l'archevêque de Saragosse, son oncle maternel. Honoré de la protection de l'impératrice Isabelle, qui lui fit épouser Eléonore de Castro, Borgia arriva, presque malgré lui, aux charges les plus élevées. Charles-Quint le nomma vice-roi de Catalogne. Mais, de tout temps, une vocation impérieuse le portait à la vie monastique. Un incident en redoubla la force. Chargé, comme grand-écuyer, de reconnaître, avant qu'on l'inhumât, le corps de l'impératrice Isabelle (1539), l'aspect de ce cadavre fit une si vive impression sur lui, qu'il fit vœu d'entrer en religion s'il venait à perdre sa femme. La mort de la duchesse lui permit d'accomplir son vœu. Porté depuis longtemps vers les jésuites, en faveur de qui il avait fondé, à Gandie, le premier collége où ils enseignèrent, il obtint du pape, par l'intermédiaire de Loyola, de pouvoir faire sa profession quatre ans avant de quitter le monde extérieurement. Borgia, qui n'avait alors que trente-six ans, se

consacra tout entier à la Société et refusa le cardinalat et toute dignité ecclésiastique. Il profita de son ancienne faveur auprès de Charles-Quint pour dissiper ses préventions contre les jésuites. Pendant que Lainez, leur deuxième général, et son vicaire Salmeron étaient absorbés, l'un par les affaires de France, l'autre par celles du concile de Trente, Borgia les suppléa dans le gouvernement intérieur de l'ordre. A la mort de Lainez, il lui succéda dans le généralat (1565). Ce fut la bonne fortune de la Compagnie de trouver dans ses trois premiers chefs des génies différents qui se complétaient l'un l'autre. Borgia perfectionna les détails dont ses prédécesseurs avaient tracé les grandes lignes, et acheva par ses règlements l'édifice des Constitutions. Du reste, il eut dans Pie V moins un protecteur qu'un collaborateur, qui mit au service de la nouvelle Société tous les priviléges dont pouvait disposer le saint-siége. Il survécut peu à ce pontife et mourut la même année que lui. Urbain VIII le béatifia en 1624, et Clément X le canonisa en 1671. Ses nombreux ouvrages ascétiques, écrits en espagnol, ont été traduits en latin par le P. Deza (voyez Alegambe, *Biblioth. script. Societ. Jesu*, et *Menolog. ejusd. Societ.*). P. Rouffet.

BORRI (Joseph-François), né à Milan en 1627, fit ses études au collége des jésuites à Rome, s'appliqua avec ardeur à la médecine et à la chimie; mais ses déréglements le firent chasser de Rome. Il se fixa à Milan, où il réunit autour de lui un certain nombre de partisans, parmi lesquels se trouvaient même des prêtres, dont il exigea le vœu de pauvreté, pour pouvoir leur enlever leur argent. Il insistait sur la nécessité de réformer l'Eglise et de donner à la Vierge Marie, « vraie déesse, incarnation du Saint-Esprit, présente dans l'Eucharistie, » la place qui lui revient dans le culte des fidèles. Le prétendu prophète fut obligé de fuir, sous l'inculpation de nombreuses escroqueries. Il séjourna sur les bords du Rhin et de la Baltique, se faisant passer pour le *Médecin universel;* il allait se sauver en Turquie, lorsqu'il fut arrêté à Vienne et livré à la justice romaine, qui le condamna à l'emprisonnement perpétuel. Il mourut au château de Saint-Ange, à l'âge de soixante-huit ans. On a de lui une série d'ouvrages sur l'alchimie dont le plus curieux, *La Chiave del Gabinetto* (Col., 1691), se compose de dix lettres relatives à la nature des esprits élémentaires et aux secrets du grand œuvre ; la dernière contient une dissertation sur l'âme des bêtes.

BORROMÉE (Charles de) [1538-1584]. Issu d'une illustre famille de Lombardie, neveu par sa mère du cardinal de Médicis, plus tard Pie IV, Borromée jouit, sans s'en laisser corrompre, de ce népotisme alors si commun dans l'Eglise et si souvent funeste. Pourvu à l'âge de douze ans de riches abbayes et cardinal à vingt-trois ans, il cumula sans en négliger aucune, à la cour de Rome, une foule de fonctions importantes. Il trouvait encore le temps de cultiver les lettres et surtout la philosophie. On ne peut douter que l'étude assidue d'Epictète, à qui il prétendait devoir beaucoup, n'ait contribué à donner à son caractère une teinte de stoïcisme antique. De ces études sortirent les *Noctes Vaticanæ*, série de conférences qu'il donnait dans une sorte d'académie de littérateurs instituée par lui au Vatican. On les a publiées à la suite

de ses œuvres. Le concile de Trente dut à son influence sur Pie IV de pouvoir procéder, mais du reste avec une discrétion singulière, à la réforme de la cour romaine. C'est sous sa direction que se rédigea, d'après les décisions du concile, le fameux *Catechismus Tridentinus* (1566). Borromée était à cette époque engagé sans retour dans les ordres. Il avait refusé d'en sortir en 1562, quand la mort de son frère aîné le laissa à la tête de sa famille, et en 1565 il fut nommé archevêque de Milan. Son premier soin fut d'aller résider dans son diocèse, auquel il consacra le reste de sa vie. Abandonnant son patrimoine à sa famille, et la plus grande partie de son bien propre à son église et aux pauvres, il donna le premier l'exemple d'une réforme qu'il poussa lui-même jusqu'à l'ascétisme le plus rigoureux. Six conciles provinciaux qu'il eut grand'peine à imposer aux évêques ses suffragants, et onze synodes diocésains témoignent, par le volumineux recueil de leurs actes, de son activité. Il trouva dans la congrégation des *Oblats*, qu'il fonda, les auxiliaires qui appliquèrent ses réformes jusqu'aux moindres paroisses. Une tentative d'assassinat dirigée contre lui par un frère de l'ordre des *Humiliés* fut le terme de la résistance des opposants, mais non pas de son zèle et de sa charité. Il ne s'ensuivit que la suppression de cet ordre depuis longtemps corrompu. Son dévouement absolu à son Eglise pendant la fameuse peste de Milan est resté, à juste titre, légendaire. Epargné, comme par miracle, par le fléau auquel il s'exposait tous les jours, il succomba peu après sous l'excès des macérations et des travaux, à l'âge de quarante-six ans. Paul V le canonisa dès 1610. Le savant Saxius a publié ses œuvres à Milan (1747-48, 5 vol. in-4°), et à Augsbourg (1758, 2 vol. in-fol.). L'assemblée du clergé de France de 1657 a fait imprimer à ses frais ses *Instructions aux confesseurs*. La *Vie de Borromée*, de Giussani, traduite de l'italien en français par le P. de Soulfour, en 1615, fut la première publication de l'Oratoire. Il a eu du reste nombre de biographes. Les *Acta ecclesiæ Mediolanensis*, imprimés d'abord à Milan (1582 et 1599, 2 vol. in-fol.), l'ont été en dernier lieu à Bergame (1738, id.). Une édition magnifique en a été donnée à Lyon en 1682, par Anisson, dans le même format, et dédiée à Letellier, archevêque de Reims.

P. Rouffet.

BORROMÉE (Frédéric Ier) [1564-1631], cardinal, continua l'œuvre de son oncle Charles, après l'épiscopat de Gaspar Vicecomes (1584-1595). Contraint par Clément VIII, il accepta l'archevêché de Milan le 24 avril 1595, et il montra dans le cours de son ministère plus de vraie piété, plus de charité et plus de tolérance envers les hérétiques, que son oncle canonisé. Il fonda plusieurs couvents de capucins ; mais l'œuvre la plus importante de sa vie est sans contredit d'établissement de la Bibliothèque Ambroisienne qui fut, de son vivant, riche de 30,000 volumes imprimés et de 14,000 manuscrits. Des hommes instruits et rétribués par lui parcouraient l'Europe et l'Asie en quête de livres rares. De plus, il établit dans le local même de la Bibliothèque un collége de docteurs chargés spécialement de l'étude des langues orientales et de la version des Pères grecs. La Bibliothèque recèle

encore aujourd'hui plusieurs trésors inédits et même inexplorés.

BOSIO (Antoine) [1570-1629], célèbre antiquaire, neveu de Jacques Bosio, chevalier de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem et auteur d'une histoire de cet ordre (Rome, 1621-32, 3 vol. in-fol.), était lui-même agent des chevaliers de Malte à Rome. Il employa trente-cinq ans à étudier et à décrire les catacombes et mourut avant d'avoir terminé ce grand travail, qui fut publié en 1632 par le chevalier Albrandino, sous le titre de *Roma sotterranea*. Le P. Saverani, le P. Aringhi et monsignor Bottari, l'ont enrichi d'additions importantes dans les éditions de 1637, 1651, 1659, 1737, 1747, 1753, et porté à 3 volumes in-folio (voy. *Catacombes*).

BOSRA. Voyez *Bostra*.

BOSSUET (Jacques-Bénigne). — I. *Etudes et séjour à Metz*. Bossuet naquit à Dijon le 27 septembre 1627, et mourut à Paris le 2 avril 1704. Son père était avocat au parlement de Bourgogne, et passa plus tard en celui de Metz, dont il devint le doyen. Son éducation fut confiée à un frère de son père qui était membre aussi du parlement de Dijon. Il fut élevé au collége des jésuites de cette ville, et pour échapper à leurs obsessions, il entra au collége de Navarre à l'âge de quinze ans pour y terminer ses études classiques et y faire ses études de théologie. De bonne heure, en effet, il était voué à la carrière ecclésiastique. A huit ans il recevait la tonsure, et à treize il était nommé à un canonicat de la cathédrale de Metz. C'est de cette nomination que date la suppression des coadjutoreries, c'est-à-dire du droit que s'arrogeaient les titulaires d'un canonicat de léguer, à leur mort, ce bénéfice à un ami ou coadjuteur qu'ils désignaient eux-mêmes. Nicolas Cornet était grand-maître du collége de Navarre. Bossuet passa d'abord six ans dans cette maison, dont il était la gloire. C'est pendant la première année de ce séjour que le marquis de Feuquières, un ami de son père, le présenta à l'hôtel de Rambouillet où il prêcha, un soir, son premier sermon ; ce qui faisait dire à Voiture « qu'il n'avait jamais vu prêcher de si bonne heure ni si tard ». Le 25 janvier 1648, il termina ses études théologiques par la soutenance d'une thèse dédiée au grand Condé, après quoi il fut nommé au diaconat de l'Eglise de Metz. Mais en 1650 il rentra au collége de Navarre pour faire sa licence en théologie. Ces études duraient deux ans. Tout élève devait soutenir, en Sorbonne, une thèse appelée, à cause de cela, sorbonnique, et adresser au prieur de la Sorbonne un résumé de ses arguments avec ce titre honorifique, *dignissime domine prior*. Bossuet ayant refusé, sur le conseil de ses maîtres, de remplir cette formalité, sa soutenance fut interrompue et donna lieu à un procès devant le parlement. Au concours de la fin de licence il n'obtint que la seconde place : l'abbé de Rancé eut la première, mais leur amitié ne s'altéra jamais. La licence terminée, on recevait le bonnet de docteur. Le 18 mai 1652, le chancelier de l'université lui donnait, au pied de l'autel des Martyrs, la bénédiction et les pouvoirs apostoliques. Dans sa réponse, en latin, Bossuet fit ce serment, dont il se prévalait plus tard pour justifier les controverses religieuses qu'il soutint avec les réformés et avec Fénelon : « O Vérité

suprême, conçue dans le sein paternel d'un Dieu, et descendue sur la terre pour se donner à nous dans les saintes Ecritures, nous nous enchaînons tout entier à vous. » On peut faire observer déjà que Bossuet ne se borna pas à défendre la vérité contenue dans les saintes Ecritures et qu'il combattit surtout pour la *tradition*, que l'Eglise romaine place à côté, si ce n'est au-dessus des livres saints. Ces études terminées, Bossuet fut immédiatement nommé archidiacre de l'Eglise de Metz, et il resta six ans dans cette ville (1652-1658) pour y remplir les devoirs de sa position. — Bossuet s'appliqua à l'étude des Ecritures. Il étudia aussi les Pères, et en particulier saint Augustin. Il possédait si bien ce dernier « qu'il parvint à rétablir une lacune de huit lignes dans un sermon de l'édition des bénédictins. » C'est à Metz qu'il commença ses ouvrages de controverse contre les protestants. Le pasteur de cette Eglise, Paul Ferry, ayant publié un *Catéchisme*, Bossuet écrivit et publia une *Réfutation*. A côté d'arguments solides on trouve dans ce premier écrit de Bossuet des points faibles, que l'immense talent de l'auteur ne parvient pas à dissimuler, et qui se retrouvent d'ailleurs dans tous ses autres ouvrages de controverse. Ainsi, pour prouver que l'Eglise a, dans la personne de son clergé, le droit et le pouvoir « d'être juge des interprétations que les hommes donnent de la Parole de Dieu », il cite cette parole tirée de la résolution du concile de Jérusalem : « Il a plu au Saint-Esprit et à *nous*, etc..., » laissant entendre que ce *nous* désigne uniquement les apôtres et les anciens, tandis que, d'après le texte (Actes XV, 22,23), il s'applique aussi « à tous les frères, à tous les membres de l'Eglise. » Dans cette *Réfutation* Bossuet reproche à la Réforme sa *nouveauté* : « Qui êtes-vous, d'où venez-vous ? » C'est le reproche que les païens adressaient aux premiers chrétiens. Les controversistes protestants répondaient qu'ils avaient la foi et le culte de la primitive Eglise tels qu'on les trouve dans les écrits des apôtres, et que c'étaient certaines doctrines et certains usages de l'Eglise romaine qui méritaient le reproche de nouveauté, puisqu'on ne les trouve pas dans les écrits apostoliques. Dans ce même écrit Bossuet reproche encore aux protestants d'être sortis du giron de l'Eglise catholique au lieu d'avoir travaillé à la réformer : « S'il y a des abus dans l'Eglise, sachez que nous les déplorons tous les jours, mais nous détestons tous les mauvais desseins de ceux qui ont voulu les réformer par le sacrilége du schisme au lieu d'agir au dedans. » Il y avait à cela une objection sans réplique : c'est que Rome ne voulait absolument pas « qu'on agît au dedans », témoin Jean Huss, condamné, par le concile de Constance, à être brûlé pour ses essais de réforme, et la tête de Luther mise à prix après la diète de Worms pour le même motif. Du reste cette polémique n'altéra pas les bonnes relations de Bossuet et de Paul Ferry, et c'est de ces relations mêmes que naquirent les premiers efforts de Bossuet pour la *réunion des protestants au catholicisme*. Il devait toute sa vie porter sa sollicitude sur ce grand dessein ; mais malgré l'appui qu'il trouva dans la modération et l'autorité de Leibnitz, ses tentatives de réunion échouèrent. Bossuet ne faisant aux réformés d'autres concessions positives que la liberté

de prendre la communion sous les deux espèces. C'est pendant son séjour à Metz qu'il travailla à son fameux traité de l'*Exposition de la foi catholique*, auquel on a l'habitude de rapporter la conversion de Turenne au catholicisme, et qui, après avoir circulé longtemps en manuscrit, fut publié en décembre 1671.

II. *Bossuet à la cour* (1658-1682). En 1658, après six ans de séjour à Metz, il fut envoyé à Paris par le chapitre de Metz pour y défendre les intérêts de cette Eglise. Ce fut pour lui l'occasion de se faire connaître. Il prêcha devant la reine-mère quelques carêmes et quelques panégyriques, celui de saint Paul entre autres, qui fondèrent sa réputation. Ce fut une admiration générale, et il fut choisi pour prêcher le carême de 1662 au Louvre devant Louis XIV, alors âgé de vingt-quatre ans. Il resta jusqu'en 1669 le prédicateur du roi. Ce fut pour Bossuet une période de floraison, pour ainsi dire, et de gloire. Jamais l'éloquence chrétienne n'avait brillé d'un si large et d'un si vif éclat. On peut dire, sans diminuer en quoi que ce soit d'autres gloires, que la majesté de la religion n'a jamais eu de plus puissant interprète, ni la vanité des grandeurs humaines de peintre plus saisissant. Par la force de la pensée et l'éclat de la parole, Bossuet reste encore le premier orateur chrétien. C'est de 1660 à 1669 qu'il prêcha à Paris les plus connus et les plus beaux de ses sermons : sur la *Providence*, l'*Eminente dignité des pauvres*, l'*Honneur du monde*, la *Haine de la Vérité*, l'*Impénitence finale*, l'*Ambition*, la *Mort*, etc. Ce dernier passe, auprès des meilleurs juges, pour le plus achevé de ses discours. M. Gandar a rétabli récemment, dans deux excellents ouvrages de critique, le texte exact et la date précise de ces divers sermons. C'est pendant ses fonctions de prédicateur à la cour que Bossuet débute dans l'*Oraison funèbre*, genre où il devait s'élever si haut, et mériter le titre d'*Aigle de Meaux* qui lui a été donné. Il prononça celles du P. Bourgoing (1662), de son ancien maître Nicolas Cornet (1663) et de la reine-mère Anne d'Autriche (1667). Il était à la cour en qualité de précepteur du Dauphin lorsqu'il prononça celle d'Henriette de France (16 novembre 1669) et sept mois après celle de sa fille Henriette d'Angleterre. Ce sont deux chefs-d'œuvre, « deux monuments historiques » auxquels on ne peut reprocher que l'injuste sévérité avec laquelle Bossuet parle de la Réforme et le ton prophétique dont il prédit sa ruine prochaine. L'oraison du prince de Condé est aussi un modèle : elle contient des traits de génie et des peintures magnifiques ; la péroraison arrachait à Chateaubriand « des larmes d'admiration ». — En 1669, Bossuet céda à Bourdaloue sa charge de prédicateur du roi pour devenir évêque de Condom ; mais le précepteur du Dauphin étant mort à ce moment, Bossuet renonça à son évêché pour remplir cette haute fonction à la cour, de 1669 à 1680, époque où fut arrêté le mariage du Dauphin avec la princesse de Bavière. L'élève ne répondit pas aux espérances et aux efforts d'un tel maître. On reproche à Bossuet de n'avoir pas su se mettre à la portée de ce prince et de n'avoir pas apporté assez de douceur dans cette éducation. Le seul sentiment qu'il développa fortement en lui fut le respect de l'autorité royale, de

sorte que, même après la savante réhabilitation que M. Floquet a tentée de ce prince, on ne voit rien à ajouter au portrait que M. Guizot en a tracé : « Médiocre et soumis, toujours le plus humble sujet du roi, à près de cinquante ans. » Le *Discours sur l'Histoire universelle*, où Bossuet montre « l'autorité et la sainteté de la religion par sa propre stabilité, ainsi que les causes de la ruine des empires ; » la *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, où il établit avec une intraitable rigueur les droits de l'autorité royale; le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, où il complète ainsi la célèbre formule de Descartes : « Je pense, donc Dieu est, » ces trois ouvrages publiés pour le Dauphin, et qui étaient évidemment bien au-dessus de son intelligence, contiennent des pages admirables et sont de vrais monuments littéraires. Lorsque le mariage du Dauphin fut arrêté, Bossuet cessa d'être son précepteur; mais il resta à la cour encore six années (1679-1685) en qualité d'aumônier de la Dauphine. Toutes les semaines, des ecclésiastiques savants et pieux, l'abbé Fleury entre autres, se réunissaient auprès de lui, *en petit concile*, comme on disait, pour conférer sur l'Ecriture. C'est de là que sont sortis ses commentaires latins sur les *Psaumes*, fort goûtés d'Arnaud, sur les *Proverbes* et sur le *Cantique des Cantiques*. C'est pendant son séjour à la cour que Bossuet se trouva mêlé à quelques événements qui sont restés célèbres dans l'histoire : la conversion de mademoiselle de la Vallière, l'éloignement de madame de Montespan, la dispute avec Claude et l'assemblée de 1682. Un fait est hors de doute : c'est que Bossuet donna toujours à la cour l'exemple d'une vie sainte et qu'il protesta souvent contre les désordres du roi. Ce sont ses prédications et celles de Bourdaloue qui décidèrent mademoiselle de La Vallière, cette première victime de Louis XIV, aussi illustre par sa pénitence que par sa faute, à quitter la cour pour le cloître, où elle fit de si grands progrès dans la piété. Bourdaloue devait prêcher le sermon de la prise de voile, et il fut remplacé par l'abbé de Fromentières, le prédicateur le plus estimé du temps après ces deux grands noms. C'est Bossuet qui prononça le sermon pour la *Profession des vœux*. On doit lui rendre ce témoignage, qu'il insista auprès de Louis XIV pour l'éloignement de madame de Montespan et qu'il y réussit même à un moment. Son âme droite et sa doctrine évangélique ne lui permettaient pas de voir, sans souffrir, de tels abus, et lui dictèrent même des remontrances éloquentes; mais dès que le roi lui déclara nettement qu'il reverrait la célèbre marquise, Bossuet garda le silence et resta à la cour. C'était pour lui le moment de parler plus haut que le roi ou de fuir le spectacle de ses désordres. On souffre de voir ainsi la religion et le génie se courber devant le despotisme du grand vicieux couronné. M. Floquet a essayé encore de rendre justice à Bossuet sur ce point; mais il ne parvient pas à justifier son silence et sa présence à la cour après la réponse hautaine de Louis XIV : « Ne me dites rien, j'ai donné des ordres. » D'ailleurs, cette attitude humiliée de Bossuet devant Louis XIV est une des choses qu'on regrette le plus de trouver dans la vie du grand évêque. On lui voudrait par moments plus de fierté et de dignité devant son roi. L'abbé Ledieu, son intéressé secrétaire, raconte dans

son *Journal* que Bossuet, peu de temps avant sa mort et quand il pliait sous le poids des ans, consacrait ses forces (ô pénible révélation qui nous détruit presque entièrement le charme des derniers mots de l'oraison du prince de Condé!) « à monter les pentes douces des terrasses des Tuileries, afin, disait-il, de s'accoutumer à monter et à descendre pour se mettre en état d'aller chez le roi. » Et l'on sait en outre, par le même *Journal*, qu'il montait ainsi l'escalier de Versailles pour obtenir de Louis XIV des faveurs pour son médiocre neveu, plus tard évêque de Troyes. — C'est cette même adulation pour le monarque, mêlée cette fois d'une forte dose de haine à l'endroit de la Réforme, qui lui fit louer la Révocation de l'édit de Nantes dans ce fameux passage de l'oraison de Michel Le Tellier, où il s'écrie : « Prenez vos plumes sacrées, vous qui composez les annales de l'Eglise ; hâtez-vous de mettre Louis avec les Constantin et les Théodose; poussons jusqu'au ciel nos acclamations, etc. » Ce cantique en l'honneur de la Révocation indique assez les sentiments de Bossuet à l'endroit du protestantisme ; il ne laissa passer aucune occasion de le combattre par la plume ou par la parole. La dispute avec Claude eut lieu le 1er mars 1678, de trois heures à huit heures, chez la comtesse de Roye, et à la demande de mademoiselle de Duras, sa sœur, à moitié gagnée au catholicisme. Les deux adversaires publièrent chacun une *Relation* de cette conférence. Bossuet avait établi « *que jamais des particuliers n'ont le droit de se séparer de l'Eglise.* — Mais alors, répond Claude, les premiers disciples du Christ eurent tort de se séparer du judaïsme et du sanhédrin qui condamnait Jésus. — Non, réplique Bossuet, parce qu'il y avait un signe extérieur, les *miracles*, qui formaient une autorité et créaient une évidence à laquelle on devait céder. » Réplique bien faible, car s'il n'y avait pas eu ce signe extérieur, Jésus aurait-il été moins Dieu, moins digne d'être suivi? Et puis cette évidence et cette autorité extérieures, qui les jugera suffisantes, sinon l'individu lui-même? Bossuet établit ensuite qu'il y a toujours eu une autorité visible : la synagogue d'abord, puis Jésus-Christ, puis le Saint-Esprit, enfin l'Eglise. Claude ajoute aussitôt l'Ecriture, et fait observer, avec raison, que le Saint-Esprit et l'Ecriture sont les deux grandes autorités dans les matières religieuses. L'Eglise n'est pas précisément une autorité distincte des deux autres, en ce sens qu'elle est la réunion de ceux qui ont le Saint-Esprit et qui vivent selon l'Ecriture. C'est de ce caractère que lui vient son autorité, et non d'une grâce particulière, distincte du don du Saint-Esprit, qui ne serait accordée qu'aux membres du clergé, comme le dit le catholicisme. Enfin un troisième point prêta à une discussion des plus vives. Bossuet prétendit « qu'il faut croire à l'infaillibilité de l'Eglise si l'on veut croire à la divinité des Ecritures qu'elle nous transmet. » « Donc, répondit Claude, comme je crois et veux croire à la divinité des Ecritures, j'ai et je dois avoir foi en l'infaillibilité de l'Eglise protestante, de laquelle je l'ai reçue. » Cette réplique, de l'aveu de Bossuet lui-même, le mit dans une grande angoisse; mais il ne tarda pas à sortir de ce mauvais pas. « La vérité, dit-il, est que vous ne croyez pas à une Eglise infaillible ; vous l'avez dit et écrit : d'où je conclus que quand

l'Eglise vous dit : L'Ecriture est divine ; vous ne savez pas si elle dit vrai ou non, et vous n'êtes pas persuadé, sur la parole de l'Eglise, que l'Ecriture est de Dieu. » Claude avoue qu'en effet on n'en est point persuadé sur la simple déclaration de l'Eglise ; sur quoi Bossuet pousse une exclamation victorieuse que nous avons quelque peine à comprendre aujourd'hui, et s'écrie : « Eh bien ! monsieur, c'est assez ! Il y a donc dans votre religion un point où un chrétien ne sait pas même si l'Evangile est une fable ou une vérité. » Si la séance n'eût été levée, Claude aurait répondu certainement que, pour être vraie et efficace, notre foi en la Bible ne doit pas découler de notre foi en l'Eglise, qui nous la présente comme divine, mais de notre expérience personnelle ; qu'on n'est véritablement persuadé de la vérité de la Parole de Dieu, c'est-à-dire véritablement chrétien, qu'après cette expérience individuelle, et que le point capital n'est pas de croire tout d'abord à l'infaillibilité de l'Eglise pour arriver à croire ensuite, par voie de simple conséquence, à la divinité de l'Ecriture, mais de commencer par étudier et pratiquer celle-ci, pour voir si elle prouve elle-même sa divinité. C'est diminuer l'autorité de l'Ecriture, de dire qu'on la croit divine, parce que l'Eglise la donne pour telle. Tant qu'on ne la croit divine, que pour ce motif, c'est une foi extérieure. La vraie foi, à cet égard, est le fruit de l'expérience personnelle, et l'on peut opposer ici à Bossuet le mot de Tertullien : « On ne naît pas chrétien, on le devient. » Il faut citer ici deux ouvrages importants de Bossuet : 1° l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse* (1671). Bossuet y présente le catholicisme théorique, bien différent sur plusieurs points du catholicisme pratique avec les abus criants contre lesquels la Réforme avait protesté. C'est ce que firent remarquer dans leurs *Réponses* les ministres La Bastide et Noguier, ajoutant, à tort croyons-nous, que Bossuet avait à dessein altéré les doctrines catholiques pour les rendre plus acceptables. C'était bien le catholicisme de Trente, mais ce n'était pas le catholicisme courant, encore moins est-ce le catholicisme d'aujourd'hui. L'approbation du pape se fit attendre huit ans. 2° *L'Histoire des Variations des Eglises protestantes* (1688), ouvrage considérable, où Bossuet déploie toutes les richesses de son immense érudition, toute la puissance de son style incomparable, et aussi, il faut bien le dire, toutes les violences de son injuste dédain pour l'Eglise réformée. Le ministre Jurieu y opposa de très-vives réponses. Evidemment le principe de liberté qui est à la base du protestantisme a ses périls ; mais le principe d'autorité, qui est à la base du catholicisme, n'a-t-il point les siens ? La multiplicité des Eglises protestantes peut être considérée comme un mal ; mais le joug de fer que le catholicisme fait peser sur les consciences pour conserver son unité est-il un mal moindre ? D'ailleurs il y a à répondre au livre des *Variations* ; 1° que celles-ci n'ont pas porté sur les points capitaux de la foi ; 2° et qu'on les trouve dans le catholicisme aussi bien qu'ailleurs, témoin le dogme de l'infaillibilité du pape, que Bossuet et l'Eglise gallicane de son temps repoussèrent avec énergie dans l'assemblée de 1682, et qui a été depuis peu

proclamé par le concile du Vatican. Dans cette assemblée générale du clergé, convoquée pour défendre les droits du royaume dans la question de la régale, débattue entre Louis XIV et le pape, Bossuet joua le principal rôle ; il prêcha le sermon d'ouverture sur l'*Unité* de l'Eglise (30 octobre 1681) et rédigea lui-même les quatre articles de la fameuse *Déclaration*, où il est établi « que le pape n'a pas de puissance sur les choses temporelles » et que « dans les questions de foi son jugement n'est pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne ». Il jugeait sévèrement d'ailleurs Innocent XI. « Une bonne intention avec peu de lumières, écrivait-il à l'abbé de Rancé, c'est un grand mal dans de si hautes places. » Il s'éloignait considérablement du dogme officiel sur un point très-important, la messe, où il ne voyait « qu'une *commémoration* du grand sacrifice de la croix, une mort et une destruction *mystique* en laquelle la mort effective que le Fils de Dieu a soufferte une fois pour nous est *représentée* ».

III. *Bossuet évêque de Meaux.* Il fut installé évêque de Meaux en février 1682. Il s'engagea à prêcher dans sa cathédrale à chacune des grandes fêtes de l'année. C'est pendant son séjour à Meaux qu'il écrivit quelques excellents ouvrages de piété : l'*Explication de l'Apocalypse* (1689), les *Méditations sur l'Evangile*, admirables de simplicité et d'onction, et les *Elévations sur les mystères*. Le repos dont il jouissait dans son diocèse fut troublé par la querelle du *Quiétisme*. Fénelon, se faisant l'apologiste des idées et des ouvrages de madame Guyon, publia en 1697 le livre des *Maximes des Saints*, où il soutenait qu'il y a pour certaines âmes « un état habituel d'amour pur où elles n'aiment plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant, » état où elles pourraient consentir, par amour, à être éternellement séparées de lui, c'est-à-dire à perdre leur salut. Ce mysticisme, qui dispensait l'âme de se servir des formes du culte, parut à Bossuet plein de dangers, et il écrivit « qu'il y allait de toute la religion ». Il réfuta dans plusieurs écrits le livre des *Maximes* et en poursuivit avec acharnement la condamnation à Rome. Fénelon y opposa des réponses très-habiles, où sa plume facile et son esprit délié reprenaient tous leurs avantages. Puis cette polémique prit de part et d'autre un caractère personnel et agressif, qui nuisit à la majesté de la religion et à la gloire de ces deux hommes. Bossuet mit le comble à ces violences en écrivant à l'adresse de Fénelon et de madame Guyon ces mots qui firent scandale : « Cette Priscille a trouvé son Montan pour la défendre. » Innocent XII, par un bref du 12 mars 1669, condamna la doctrine de Fénelon. Celui-ci racheta les torts qu'il avait eus dans cette polémique par la promptitude et la docilité de sa soumission. Une autre polémique vint encore troubler les dernières années de Bossuet. Un ancien prêtre de l'Oratoire, très-versé dans l'étude des langues anciennes et particulièrement de l'hébreu, mais d'une grande indépendance d'esprit, Richard Simon, avait publié en 1678 une *Histoire critique de l'Ancien Testament*, dans laquelle il mettait en doute l'authenticité des livres de Moïse et ôtait à tout le recueil de l'Ancien Testament tout caractère d'inspiration. Bossuet fit

des remontrances à l'auteur, qui promit de faire des corrections et ne tint point sa promesse; tous les exemplaires de cette édition furent saisis et brûlés. En 1702 Richard Simon fit imprimer à Trévoux une *Version du Nouveau Testament* où il attaquait l'inspiration des Livres saints, supprimait plusieurs passages, et dans ses commentaires penchait vers le pélagianisme. Bossuet prit de nouveau la plume pour réfuter cette version dans deux *Instructions* pastorales, et après une correspondance très-animée avec le cardinal de Noailles, correspondance où perce l'inquiétude dans laquelle le jettent les hardiesses du critique, il obtint de Louis XIV la condamnation de sa version. Sans doute quelques-unes des remarques de Richard Simon ont été justifiées depuis par le progrès des études critiques; mais l'ensemble de son travail méritait la censure que Bossuet en a faite. Bossuet employa les dernières années de sa vie à mettre la dernière main à quelques-uns de ses ouvrages. Il montra une grande patience et un vif amour de la Parole de Dieu durant sa maladie. Son secrétaire lui parlant un jour de sa gloire, Bossuet le reprit vivement : « Cessez ces discours, et demandez pour moi pardon à Dieu de mes péchés. » Il mourut un samedi matin, à quatre heures, le 12 avril 1704. Son ami l'abbé de Saint-André, qui avait passé la nuit auprès de lui, lui ferma les yeux en disant : « Mon Dieu, que de lumières éteintes, et quel flambeau de moins en votre Eglise! » Bossuet fut, en effet, la plus grande lumière de son siècle. L'Eglise catholique n'a pas eu depuis de prélat plus illustre ni plus dévoué à sa prospérité. Il eut une fécondité de pensée incomparable : il relevait et élargissait les sujets les plus rebattus par la profondeur de ses vues et la magnificence d'un style admirablement ferme et net, grand comme son génie et fier comme son âme. On ne peut lui refuser la droiture et la sincérité. Un juge qui n'est point suspect de complaisance, Sainte-Beuve, lui accorde aussi la bonté. Les seules réserves qu'on ait à joindre à ces éloges portent sur sa timidité en présence de Louis XIV, et sur le ton acerbe, presque méprisant, qu'il prit toujours en parlant de la Réforme. Par là il montra qu'il était homme, mais ces faiblesses ne nous empêcheront pas de dire qu'il fut un grand chrétien, un grand orateur et un grand écrivain, et que dans ces deux derniers domaines il s'est incontestablement élevé au premier rang. — Ouvrages à consulter : *Histoire de Bossuet*, par de Beausset; *Etudes sur la vie de Bossuet*, par A. Floquet, 3 vol. in-8°; *Bossuet précepteur du Dauphin et évêque à la cour*, 1 vol. in-8°, par le même; *Etudes critiques sur Bossuet*, par E. Gandar; Sainte-Beuve, *Causeries*; Ed. Schérer, *Etudes critiques de littérature*; l'article de M. de Barante dans la *Biographie universelle*, etc., etc. J. Bastide.

BOST (Paul-*Ami*-Isaac-David) est né à Genève le 10 juin 1790. Son père, membre de la Société morave, l'envoya pour son éducation à Neuwied, où il passa quatre années. De retour à Genève, il suivit les cours du collége et de l'académie, et fut consacré en 1814. Il embrassa de bonne heure les doctrines du réveil, dont il devint un des chefs, sans toutefois se ranger entièrement aux vues plus étroites de quelques-uns de ses amis. Comme il ne pouvait pas compter sur

un prochain appel de l'Eglise de Genève, à cause de divergences dogmatiques avec la Compagnie, il accepta une suffragance à Moutiers-Grandval (Berne), où il passa deux ans; puis commença sa rude carrière d'évangéliste, sous les auspices de la Société continentale de Londres (1818-1825). Il visita successivement l'Allemagne, la France et la Suisse, et rentra à Genève en 1825. Renonçant à la vie de missionnaire, il devint l'un des pasteurs de l'Eglise indépendante du Bourg-de-Four, et fonda à Carouge une communauté indépendante qui subsista pendant quelques années. Ayant écrit à cette époque deux brochures dans lesquelles il accusait la Compagnie des pasteurs d'avoir violé les *Ordonnances ecclésiastiques*, et d'avoir sciemment dénaturé la foi de l'Eglise, il fut traduit en police correctionnelle (1826) et condamné à l'amende pour expressions injurieuses envers un corps respectable de l'Etat (*Défense des fidèles de Genève*, etc., Lyon, 1825). L'œuvre du pastorat que Bost accomplit successivement à Genève (1825-1826), puis à Carouge (1828-1837), n'aurait pu suffire à sa brûlante activité. Il composa, dans cet intervalle, quelques-uns de ses beaux cantiques. Il entreprit aussi d'importants ouvrages de littérature religieuse, notamment l'*Histoire des frères de Bohême et de Moravie* (Genève, 2 vol., 1831) et la traduction française de l'*Histoire générale de l'établissement du christianisme*, de Blumhardt (Valence, 1838, 4 vol.). Il fit dans le même temps des courses missionnaires, en Suisse et en Savoie, sous les auspices de la Société continentale d'Edimbourg et de la Société baptiste de Londres. En 1840, Bost fut réintégré sur sa demande dans l'Eglise nationale de Genève, et quitta cette ville pour desservir en France l'Eglise d'Asnières-les-Bourges. Nommé trois ans plus tard aumônier de la maison centrale à Melun, il conserva ce poste jusqu'en 1848. Il se retira dès lors du ministère, revint à Genève en 1866, pour y surveiller l'impression du recueil qui renferme toutes ses compositions musicales, et mourut à La Force le 14 décembre 1874. Nature mobile et complexe, tour à tour raisonneuse et mystique, hardie et timide, belliqueuse et sentimentale, Bost a laissé dans ses *Mémoires pouvant servir à l'hist. relig. des Egl. prot. de la Suisse et de la France* (2 vol. in-8°, 1854-1856) de précieux documents sur sa vie si pleine et si mouvementée. — Voyez Guers, *Premier réveil à Genève*, 1871; *Semaine relig.*, janv. 1875; *Eglise libre*, 9 avril 1875, etc. L. Ruffet.

BOSTON, capitale de l'Etat de Massachussetts (Etats-Unis), la plus populeuse des cités des six Etats de la Nouvelle-Angleterre et la septième ville des Etats-Unis au point de vue de la population, comptait, lors du recensement de 1870, un chiffre total de 250,526 habitants, dont un tiers environ d'étrangers. Elle fut fondée en 1630 par une compagnie de colons anglais, et joua un rôle important dans l'histoire des colonies anglaises et plus tard dans les événements qui aboutirent à la Révolution. Les premières églises de Boston se rattachaient au type congrégationaliste. Elle compta parmi ses premiers pasteurs John Wilson, John Cotton, John Norton, John Davenport, James Allen, John Oxenbridge, ministres sortis des universités anglaises d'Oxford et de Cambridge. Plus avant dans le premier siècle de son existence, elle commença à recruter

son clergé dans le pays même, et ses églises jouirent du ministère de pasteurs éminents, tels que John Mayo, Increase Mather et Cotton Mather, gradués du collége d'Harvard, dans le voisinage de Boston, collége qui devait devenir la plus grande école de hautes études de l'Amérique. Vers l'année 1700, quatre églises congrégationalistes avaient été fondées, l'église de *Chauncy-Place*, celle de *Old-North*, celle de *Old-South* et celle de *Brattle-Street;* il existait de plus une église baptiste (1665) et une église épiscopale, dite chapelle du roi, *King's-Chapel* (1686), soit en tout six églises pour une population d'environ 7,000 habitants. Un siècle plus tard, en 1800, la population n'était encore que de 25,000 habitants et le nombre des lieux de culte s'était élevé à dix-sept, ainsi répartis : neuf congrégationalistes, deux épiscopaux, deux baptistes, un méthodiste, un universaliste, un catholique et un unitaire. Cette église unitaire n'était autre que la plus ancienne église épiscopale de la Nouvelle-Angleterre (*King's-Chapel*), qui, la première, avait adopté les vues ariennes et sociniennes. Ces vues avaient fait silencieusement leur chemin depuis plus d'un demi-siècle au sein des églises congrégationalistes elles-mêmes, qui, à l'exception d'une seule (*The Old-South*), se rattachèrent ouvertement, quinze ans plus tard, à l'unitarisme. A ce moment, vers 1815, Boston comptait donc dix églises plus ou moins rationalistes et seulement six évangéliques; le catholicisme en avait une seule. Aujourd'hui (1876) les forces respectives des diverses églises sont bien changées. Les églises évangéliques sont au nombre de soixante-huit qui se répartissent ainsi : seize méthodistes, quinze baptistes, douze épiscopales, douze congrégationalistes orthodoxes, huit presbytériennes, deux baptistes dites *Free-Will*, deux luthériennes et une réformée allemande. Les églises libérales sont au nombre de vingt-quatre dont dix-neuf sont unitaires, quatre universalistes, une *chrétienne*. Les catholiques romains possèdent dix-huit ou vingt églises, destinées surtout à répondre aux besoins d'environ 60,000 Irlandais qui habitent Boston. Les juifs ont quatre synagogues. Les communiants des diverses églises évangéliques sont au nombre d'environ 23,000. Chacune des plus importantes fractions du protestantisme a sous ses soins une œuvre de mission intérieure et d'évangélisation urbaine. Les congrégationalistes, les unitaires et les universalistes ont à Boston des agences de publications religieuses; les méthodistes, les baptistes et les catholiques y possèdent des dépôts importants de leurs publications. Les journaux et revues publiés à Boston et traitant de matières religieuses ont une circulation totale d'environ 350,000 exemplaires. Les plus importants sont le *Congregationalist*, le *Watchman* (baptiste), le *Zion's Herald* (méthodiste) et le *Pilot* (catholique). L'Union chrétienne de jeunes gens (*Young Men's Christian Association*), fondée en 1851, est une institution de premier ordre, avec plus de 1,000 membres et une bibliothèque circulante de 5,000 volumes. Elle reçoit dans une seule année environ 6,000 demandes de places; elle a tous les jours des services religieux dans ses vastes locaux; ses membres président de nombreuses réunions d'évangélisation, des classes bibliques, des cours publics, des *meetings*

en faveur de la tempérance, etc. Ils ont rattaché aussi à leur association une caisse d'épargne pour les jeunes gens. Les églises libérales ont aussi leur Union de jeunes gens qui possède un fort beau local et poursuit un certain nombre d'œuvres philanthropiques et religieuses. Les méthodistes ont récemment établi à Boston une grande université (*Boston University*), divisée en facultés des lettres, des sciences, de théologie, de médecine et de droit, avec environ 600 étudiants. Les jésuites, de leur côté, ont fondé le *Boston College*, qui réunit environ 150 étudiants. C'est du reste par le développement de la culture intellectuelle que Boston a mérité de s'appeler l'Athènes des Etats-Unis. Elle possède un grand nombre d'institutions littéraires et scientifiques. L'instruction populaire y est donnée dans 380 écoles publiques, dirigées par un millier de maîtres et fréquentées par 30 ou 40,000 enfants. Les institutions de bienfaisance sont au nombre de soixante environ. Boston est le siége de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, la plus ancienne et la plus influente des sociétés américaines de missions, et qui est soutenue aujourd'hui presque exclusivement par les congrégationalistes américains. — Nous sommes redevables de la plupart des renseignements statistiques qui précèdent au docteur Daniel Dorchester, de Malden (Mass.), et à M. Edward Abbott, de Boston. On peut consulter aussi les publications et annuaires des diverses églises, et les encyclopédies, particulièrement celle d'Appleton.

MATTH. LELIÈVRE.

BOSTRA, ville du Hauran, située au sud-ouest du groupe de montagnes qui porte ce nom, à l'entrée du désert de Syrie. La forme sémitique était Boçra. Ce fait est établi par une inscription de Palmyre (de Vogüé, *Syrie centr.*, *Insc. de Palmyre*, n° 25), qui mentionne la légion de Bostra, *legiôna di Boçra*, d'accord avec Ptolémée, chez lequel on lit : Βόστρα, λεγιών. La même orthographe se retrouve dans le Talmud (voy. Reland, *Pal.*, II, p. 666), et c'est encore celle qui est usitée parmi les Arabes. Il n'y a donc entre Bostra et Botzrah (Boçra) qu'une simple transposition de sons, et le nom de la capitale du Hauran est identique pour le sens avec les nombreux Beçer, Boçor, Boçra qui sont mentionnés dans la Bible. Boçra signifie «Fort». Bostra est-elle identique soit à l'une, soit à l'autre des localités de ce nom mentionnées dans la Bible? La question a été débattue et résolue dans tous les sens. L'auteur d'Esaïe LXIII, 3, mentionne une ville de Boçràh, qu'il met en parallèle avec Edom. La même ville se trouve citée, dans le même rapport avec Edom, Jérémie XLIX, 13. Dans ces deux passages, Boçrah est donnée sinon comme la capitale, du moins comme une des villes principales de l'Idumée. Ni l'histoire postérieure, ni la géographie actuelle n'en ont conservé le nom, mais c'est à tort qu'on voudrait s'appuyer sur ce fait pour la chercher dans la capitale du Hauran. Le Hauran et l'Idumée sont, pour la géographie comme pour l'ethnographie, absolument différents : l'un se rattache à la Syrie du Nord, l'autre à l'Arabie ; jamais on n'a pu les confondre ; en tous cas, en admettant même que Boçrah n'était pas dans l'Idumée proprement dite, dans Esaïe LXIII, il s'agit manifestement d'un conquérant venant du sud.

Le second des endroits avec lesquels on ait voulu identifier Bostra est la ville de refuge appelée Beçer, à l'est du Jourdain et sur le territoire de Ruben (Deut. IV, 43; Jos. XX, 8). L'identification remonte à Eusèbe et à saint Jérôme; mais elle n'est pas possible, pour les mêmes raisons que la précédente. Le territoire de Ruben, tel que le donne le livre des Juges, était pris sur le pays de Moab, et séparé du Hauran par toute la largeur du désert. Autre est la question de savoir si Beçer n'est pas identique à Boçrah d'Esaïe LXIII. Jérémie XLVIII, 24, mentionne Boçrah parmi les villes de Moab, à la suite de Dibon, Nebo, Bethmaôn, Kerioth; il est difficile de ne pas reconnaître dans cette ville le Beçer du Deutéronome et du livre des Juges; la situation est à peu près la même; et, d'autre part, il n'est pas moins difficile de distinguer le Boçrah du chapitre XLVIII, de la ville de même nom citée au chapitre XLIX, et qui est manifestement identique avec celle d'Esaïe LXIII. On comprend que, pour un écrivain israélite, le sud du pays de Moab se soit confondu avec l'Idumée; la direction était la même. On ne doit pas se laisser arrêter par la différence d'orthographe; en effet, l'inscription de Mésa reproduit à peu de chose près la même énumération de villes que Jérémie XLVIII, et, dans leur nombre, au sud du pays de Moab, Boçrah qu'il écrit Beçer. Nous concluons donc qu'il y avait en tous cas deux villes du nom de Boçrah : l'une, la capitale du Hauran, la Bostra des auteurs grecs et romains; l'autre, une des villes principales du pays de Moab, le Beçer du livre des Juges et de l'inscription de Mésa; cette dernière était peut-être identique à la ville de Boçrah, citée Jérémie XLIX et Esaïe LXIII comme appartenant au pays d'Edom. Quel était le nom primitif de Bostra? M. Wetzstein (*Haurân u. die Trachonen*, p. 108 ss.), s'appuyant sur une ancienne conjecture de Reland (*Pal.*, 662), a soutenu que Bostra n'était autre que la ville de Beth-Astaroth, qui est également appelée Astaroth ou Astaroth-Karnaïm. Le nom actuel se serait formé par la corruption de Beth-Astaroth en Beesterah et en Bostra. La forme Beesterah existe, et elle est appliquée (Jos. XXI, 27; comp. 1 Chron. VII, 71) à une ville lévitique qui appartenait au territoire de la demi-tribu de Manassé, et qui était sans doute identique à Astaroth. Mais depuis que l'on a retrouvé la forme Boçra, cette explication n'est plus possible; le changement de Beesterah en Boçra est contraire à toutes les règles de la phonétique sémitique. M. Waddington (*Inscr. grecques de Syrie*, p. 459 ss.) a parfaitement établi ce point. Il faut donc encore distinguer de Bostra l'ancienne ville de Beth-Astaroth ou Astaroth-Karnaïm; cette dernière était une ville antique, célèbre par le culte d'Astarté, dont elle avait pris le nom; elle figure dans l'histoire de Kedor-Lahomer (Gen. XIV, 5) et avant d'appartenir aux Hébreux, avait été la résidence d'Og, roi de Basan. Eusèbe lui-même distingue nettement les deux endroits, et place Astaroth à six milles romains d'Edréi et à vingt-cinq de Bostra. Il faut la chercher sans doute dans un petit endroit, appelé aujourd'hui *Tell-Astereh*, et qui est précisément à l'endroit où Eusèbe et saint Jérôme placent Astaroth. Bostra doit être une ville relativement moderne, c'est une ville de plaine; et

elle fut sans doute bâtie, d'après M. Waddington, par les rois nabatéens (comp. Vogüé, *Inscr. nabatén.*, n° 4). — L'auteur profane le plus ancien qui en fasse mention est Cicéron (54 av. J.-C.). Elle ne devint importante que sous Trajan qui l'embellit. Sous cet empereur et sous ses successeurs, elle paraît sur les monnaies avec le nom de *Nova Trajana Bostra*, puis de *Nova Trajana Alexandriana colonia Bostra*. A partir de Philippe, elle prend le titre de métropole. — Bostra fut le siége d'abord d'un évêché, puis d'un archevêché dont le titulaire exerçait son autorité sur une vingtaine d'évêques (Wadd., II.). Parmi ses évêques, il convient de citer Bérylle, et un siècle plus tard, un apologiste, adversaire des manichéens, Titus, qui fut chassé de son siége par les persécutions de l'empereur Julien (voy. *Manichéens*) ; enfin, sous l'empereur Léon (457-474), Antipater, archevêque de Bostra et métropolitain d'Arabie, dont M. Waddington (II., p. 462, n° 1914), croit avoir retrouvé à Bostra même une inscription. Au temps de l'évêque Titus, les chrétiens et les païens étaient en nombre égal dans la ville.

PH. BERGER.

BOUCARD (François ou Jacques de), grand-maître de l'artillerie des protestants, particulièrement aimé de Coligny. De Lanoue, dans ses *Mémoires*, dit de Boucard « qu'il estoit un des plus braves gentilshommes du royaume, et qui avait du feu et du plomb en la teste ». Il prit une part active aux trois premières guerres de religion. Après la bataille de Jarnac, il tomba malade, et mourut en mai 1569.

BOUCHER (Jean), né à Paris vers 1550. Après une longue suite de succès dans l'enseignement, à Reims où il complimenta Henri III à son sacre en 1575, et à Paris où il fut successivement recteur de l'université, prieur et docteur de Sorbonne, Boucher, nommé curé de Saint-Benoît, sollicita en vain plusieurs évêchés et chercha dans la politique la plus fanatique une satisfaction à ses rancunes. Henri III, qu'il ne cessait de poursuivre de ses invectives, eut la sottise de lui rendre publiquement ses insultes, sans les faire suivre d'autre effet. Les ligueurs tinrent chez lui leur première assemblée. Le 2 septembre 1587, il fit sonner le tocsin à son église pour exciter un soulèvement. Le jour de l'assassinat de Henri III, qui était la fête de Saint-Pierre-aux-Liens (1er août 1589), il dit en chaire à ses auditeurs que, « comme Dieu avoit délivré cet apostre des mains d'Hérode, on devoit espérer qu'il leur feroit une pareille grâce, » et il exalta comme un acte de grand mérite l'assassinat d'un roi hérétique ou fauteur d'hérétiques. Il avait composé contre Henri III un atroce libelle intitulé *De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno*, et il eut l'impudeur de le publier après la mort de ce prince (Paris, 1589, in-8°). Le libraire de la Ligue à Lyon en donna, en 1591, la troisième édition, dans le but, avoué dans la préface, de susciter un assassin contre Henri IV. Boucher célébra ensuite le crime de Jacques Clément dans un pamphlet rempli de textes de l'Ecriture. Il osa dire des assassins du président Brisson qu'ils étaient des martyrs de Jésus-Christ. L'abjuration de Henri IV mit le comble à sa fureur. Il l'exhala dans neuf sermons : « *De la simulée conversion et nullité de la prétendue absolution de Henry de Bourbon, prince de Béarn,*

à Saint-Denis en France, le dimanche 25 juillet 1593, *sur le sujet de l'Evangile du même jour : Attendite a falsis prophetis*, etc., par Me Jean Boucher, docteur de théologie. » Il les publia aussitôt à Paris, avec approbation de docteurs et dédicace au cardinal de Plaisance, légat du pape, et les réédita à Douai l'année suivante. Ce livre fut brûlé par la main du bourreau, sur la place publique, après la reddition de Paris. Son auteur s'empressa de se réfugier chez les Espagnols. Philippe II, qui avait donné à un autre apologiste de Jacques Clément, Bernard de Montgaillard dit *le Petit Feuillant*, l'abbaye d'Orval, donna au curé de Saint-Benoît un canonicat à Tournai. Il eut peu après l'imprudence de rentrer en France, et Henri IV la clémence de le relâcher. Il l'en récompensa en publiant l' « *Apologie pour Jean Chastel, Parisien, exécuté à mort, et pour les Pères et escoliers de la Société de Jésus bannis du royaume de France*, etc., par François de Vérone Constantin. » Ce libelle fut traduit en latin et imprimé à Lyon (1611, in-8°) sous le titre de *Jesuita sicarius*. Boucher prononça à Tournai, le 26 octobre 1598, l'oraison funèbre de Philippe II, imprimée à Anvers (1600, in-8°). Cet honneur lui était bien dû. Il avait entrepris d'aller à Rome, espérant sans doute y être aussi bien reçu que l'avait été Montgaillard, tandis que le cardinal d'Ossat écrivait au pape une longue lettre où il le suppliait de le faire emprisonner. Une maladie qui le surprit en route le détourna de ce voyage. Boucher publia, sous divers pseudonymes, une foule de libelles sur ses sujets de prédilection. On a prétendu, mais à tort, qu'il avait changé de sentiments sur la fin de sa longue carrière. Il mourut à Tournai, presque centenaire, vers 1645. Peu d'hommes ont attiré sur eux de plus justes exécrations. De Thou l'appelle *homo vecors*, et le terme n'est pas trop fort. — Voyez : de Thou, lib. 95, 87 et 112; Maimbourg, *Hist. de la Ligue*, liv. III, ann. 1589 ; Mézerai, *Abr. chronol.*, ann. 1594 ; et pour le catalogue détaillé de ses ouvrages les plus curieux, le *Manuel* de Brunet, Paris, 1860, 5e édit. P. Rouffet.

BOUDDHISME. Voyez *Inde*.

BOUHOURS (Dominique) [1628-1702]. Longtemps professeur dans les colléges de la Compagnie, puis précepteur des princes de Longueville et de Seignelay, fils de Colbert, ce jésuite traita tour à tour, avec une aisance égale, le profane et le sacré; mais il fut plutôt bel esprit que théologien. On l'accusa de servir « le monde et Dieu par semestre », et on lui prête des bons mots jusqu'à son lit de mort. Madame de Sévigné disait de lui « que l'esprit lui sortait de tous les côtés ». Moins soucieux des pensées que des mots, il s'attira le reproche d'*empeser* les Muses. L'école de Port-Royal, et surtout le grave Nicole, si étranger à ce défaut, le releva rudement chez Bouhours. Il n'en fut pas moins jusqu'au bout un précieux quasi ridicule, et jusque dans sa *Traduction du Nouveau Testament*, il fait parler, selon Richard Simon, les évangélistes à la Rabutin. Voltaire le met, dans son *Temple du goût*, derrière Pascal et Bourdaloue, occupé à noter les incorrections qui leur échappent. Malgré les travers de son genre maniéré, Bouhours a rendu à la langue de véritables services par une foule d'ouvrages qui contribuèrent aux polémiques littéraires si fécondes du dix-septième siècle. Ses

Doutes sur la langue française (1674, in-12) sont un de ses meilleurs écrits. Sa *Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (Paris, 1687, in-4°) eut un succès considérable et mérité. Notons enfin ses *Vies de saint Ignace* (Paris, 1679, in-4° et in-12) et *de saint François-Xavier* (1682). Il y compare le premier à César et le second à Alexandre, parallèle qui se transformerait aisément en une amère satire des deux héros, mais qui répond aussi bien au goût du biographe qu'à l'esprit de son ordre. — Voir l'éloge du P. Bouhours dans les *Mémoires de Trovoux*, d'août, dans le *Mercure historique*, d'octobre, et surtout dans le *Journal des Savants*, du 24 juillet 1702.

BOUILLON (Godefroi de), fils aîné du comte Eustache de Boulogne, naquit à Boulogne vers 1058; il fut adopté par son oncle maternel, Godefroi le Bossu, duc de Basse-Lorraine. A la mort de ce dernier, Henri IV investit Godefroi de la marche d'Anvers (1076); il ne lui accorda qu'en 1093, après la révolte de Conrad, le duché de Basse-Lorraine en récompense des services que Godefroi avait rendus à la cause impériale en Allemagne et en Italie. Godefroi fut un des premiers chevaliers de la France du Nord à prendre la croix; pour pouvoir figurer dans la guerre sainte avec *une puissante armée*, il vendit une partie de ses terres, il engagea son château de Bouillon pour 1,300 marcs d'argent et une livre d'or. Ses frères Eustache et Baudoin, son neveu Baudoin de Rames, un grand nombre de vassaux et d'hommes d'armes répondirent à son appel. Godefroi, par ses talents militaires, par sa piété et son courage, devint le chef de la première croisade; il introduisit quelque ordre dans les bandes indisciplinées des chrétiens et contribua plus que personne aux premiers succès des Occidentaux; dès qu'il eut reçu de ses compagnons d'armes le commandement suprême avec le titre d'avoué du Saint-Sépulcre, Godefroi chercha les moyens d'assurer sa conquête et de fonder en Palestine un Etat féodal et militaire, seul capable, pensait-il, de tenir tête aux Seldjoucides et aux Fatimites; à cet effet il réunit « les princes, les barons et les plus sages hommes qu'il pooit avoer », et fait rédiger par cette assemblée les *Lettres du Sépulcre*. Ces lettres, qui sont le code et la constitution du nouvel Etat, fixent les droits et les obligations de tous les habitants; elles instituent la haute-cour pour la noblesse, la cour des bourgeois, la cour des reis pour les Syriens, la cour d'Eglise; elles accordent au chef-seigneur — c'est le nom que portait Godefroi — le droit d'exiger l'hommage-lige direct de tous les barons. En même temps qu'elle donna des lois, l'assemblée répartit les terres de l'Etat de Jérusalem et les divisa en 300 lots nobles ou fiefs. Godefroi eut fort à faire de modérer les prétentions de l'Eglise et particulièrement du patriarche Daïmbert; il n'y réussit qu'à force de souplesse et de prudence. Il accorde au représentant du saint-siége des droits honorifiques, il se soumet à d'humiliantes cérémonies, mais en somme l'Etat de Jérusalem — Godefroi n'a pas pris le titre de roi de peur de blesser le clergé — resta laïque et féodal. Au milieu de ses travaux de législateur et d'administrateur, Godefroi fut obligé de prendre les armes pour repousser l'invasion de 200,000 Fatimites : avec 15,000 hommes

il coupa l'armée des infidèles à Ascalon et assura pour quelque temps le repos de la Palestine. Godefroi mourut le 15 juillet 1100, laissant à des successeurs incapables le soin de continuer son œuvre. De tous les héros des croisades, Godefroi est, avec Louis IX, le plus grand; il a réalisé l'idéal du guerrier et du souverain chrétien. « J'ai les mains fortes, disait-il à ceux qui le félicitaient après Ascalon, parce qu'elles sont pures » (Albert d'Aix, lib. VI). — A consulter : historiens des croisades, Michaud, Wilken ; Fr. Monnier, *Godefroi de Bouillon et les Assises de Jérusalem*, Paris, 1874. G. Leser.

BOUILLON (Henri de). La Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne, de Castillon et de Lanquais, naquit en Auvergne le 28 septembre 1555. Elevé à la cour de France, il s'attacha d'abord au duc d'Alençon et fut mêlé aux intrigues des Politiques et à la conjuration de La Mole. A la suite d'une maladie qui l'avait « attiré à penser sérieusement à son « âme et à l'autre vie », il se convertit et introduisit la Réforme dans ses domaines (1575 à 1576). Au synode national de Sainte-Foy il représente le roi de Navarre (1578) et il acquiert dans la guerre contre les ligueurs du Midi la réputation d'un chef habile et heureux. Prisonnier en Flandre où il s'était rendu à la suite du duc d'Anjou, il ne recouvre sa liberté qu'au prix d'une forte rançon; de retour en France, il reprend son service auprès du roi de Navarre et assiste à la bataille de Coutras. Chargé de missions diplomatiques en Angleterre, en Hollande et en Allemagne, il réussit à gagner des alliés à Henri IV et à lui amener des renforts. Ce fut à cette époque (1591) qu'il épousa Charlotte de La Marck, héritière de Sedan, Raucourt et Jametz, et devint duc de Bouillon ; Charlotte étant morte dès 1594, sans laisser d'enfants, il dut à la bienveillance du roi de pouvoir recueillir presque tout entière la succession de sa femme. En 1595 Bouillon épouse Elisabeth de Nassau, fille de Guillaume le Taciturne. Quoique comblé d'honneurs et de faveurs par Henri IV, qui venait de le nommer maréchal de France, il était mécontent; il entra, paraît-il, en relation avec Biron, sans approuver toutefois ses projets de trahison. Le roi l'invite à venir se justifier; Bouillon se rend à Castres et demande à être jugé par la Chambre de l'Edit. Henri IV fait défense à la Chambre d'accueillir cette requête justifiée par l'article 34 de l'édit de Nantes. Bouillon se retire à Genève, puis à Heidelberg, publie sa justification, écrit au roi les lettres les plus soumises et les plus respectueuses. Mais rien n'y fait : Henri IV, poussé par Sully, veut réduire à merci le trop puissant et trop remuant duc qui rêvait peut-être, depuis la conversion du roi, de prendre la direction du parti protestant, et le voyant abandonné des Eglises et des princes allemands, ses anciens protecteurs, il l'oblige à signer le traité du 2 avril 1606, par lequel Bouillon s'engage : à servir le roi et ses successeurs... et à recevoir dans Sedan et les autres places de sa souveraineté le roi ou ceux qu'il désignait par lettres-patentes. Le roi met garnison dans Sedan, mais dès 1608, n'ayant plus à craindre le duc humilié et délaissé, il lui restitue cette place. Après la mort d'Henri IV, Bouillon siége au conseil de régence ; il fait alliance avec Condé et Concini pour se venger de Sully et pour

combattre le parti espagnol, puis il travaille contre Concini et se voit réduit à quitter la cour. Il trouble l'Assemblée de Saumur par ses menées et y joue le rôle d'un intrigant et d'un vulgaire ambitieux : après s'être fait plus qu'il ne convenait l'agent de la reine régente par haine de Rohan, et avoir compromis les intérêts de ses coréligionnaires, il s'avise bien tardivement de reprendre en main la cause des Eglises et essaie de conclure une alliance avec Mansfeld, le célèbre chef de mercenaires. Il ne réussit pas dans sa négociation et meurt peu après, en 1623, à Sedan. Bouillon, grand capitaine, politique remuant et inquiet, « plus ami de son bien que de toute autre chose », ne mérite guère de figurer à côté des illustres chefs des huguenots : il n'avait ni leur foi profonde ni leur patriotisme. Il a rendu des services incontestables à ses domaines, qu'il a administrés avec beaucoup d'intelligence. Sedan lui doit sa prospérité industrielle et commerciale et l'honneur d'avoir été pendant de longues années un des foyers du protestantisme français ; il y fonda en 1601 l'université qu'il dota d'une belle bibliothèque. — Consulter la *Biographie de Bouillon*, par Marsollier, *La France protestante* et les *Mémoires* de Bouillon, qui s'arrêtent en 1586. G. Leser.

BOUKHARIE (Statistique religieuse). La Petite Boukharie forme une province de l'empire chinois, Thian-Chan-Nandou, ou le Turkestan chinois. Nous n'avons à nous occuper ici que de la Grande Boukharie ou Khanat de Boukhara, l'ancienne Sogdiane. Ce grand pays de l'Asie centrale est encore assez incomplétement connu. La population est peu considérable proportionnellement à l'étendue de la contrée, mais cependant très-nombreuse si on la compare au reste de l'Asie centrale. Entre les évaluations très-diverses qui en ont été faites, celle de Behm et Wagner nous paraît la plus probable. Ils attribuent à la Boukharie 2,286,000 habitants sur une superficie de 217,500 kilomètres carrés. La grande majorité de cette population est aborigène et porte le nom de Tadjiks. Les Ouzbeks sont des conquérants établis depuis le commencement du seizième siècle. Le gouvernement appartient à un khan qui a changé son nom en celui d'Emir-al-Moumenim ou Prince des croyants. Son pouvoir, absolu en théorie, est en réalité très-dépendant des mollahs ou prêtres mahométans. C'est que la Boukharie est en effet un des centres religieux de l'islamisme. Sauf quelques milliers de juifs établis dans les villes, et quelques païens venus du pays de Dervazeh, tous les habitants se rattachent au mahométisme sous sa forme sunnite. Boukhara, la capitale, est la ville sainte de l'Asie centrale, le centre de la théologie musulmane d'une vaste région. Des voyageurs optimistes ont appelé Boukhara l'Athènes de l'Asie. A en croire les témoins les plus récents, ce bel éloge est loin d'être justifié. Ce que le voyageur Clavijo appelait l'université de Boukhara se compose de 360 mosquées et d'autant de médressés ou colléges (d'autres disent 60 seulement) où des mollahs font réciter le Coran et quelques poésies sacrées à 10,000 élèves venus de toute l'Asie mahométane. Quant à quelque chose qui rappelât même de loin ce que nous appelons science, on le chercherait en vain dans les médressés de Boukhara.

— Bibliographie : Behm und Wagner, *Die Bevölkerung der Erde*, III, 1875 ; F. Hanemann, *Karte von Mittelasien*, 1872 ; E. Larnansky, *Bulletin de la Société de Géographie*, 4e série, t. XV. E. VAUCHER.

BOULAINVILLIERS (Henri, comte de), né le 11 octobre 1658, à Saint-Saire en Normandie, mort le 23 janvier 1722, est surtout connu par l'ardeur avec laquelle il défendit dans de nombreux écrits historiques le système féodal dans lequel il voyait l'idéal d'une société libre. C'est sans doute son admiration pour la vie chevaleresque qui le poussa à écrire une *Vie de Mahomet avec des réflexions sur la religion mahométane et les coutumes des Musulmans*, Londres et Amsterdam, 1730, in-8°, ouvrage sans valeur scientifique et tout à fait oublié aujourd'hui. Il s'occupa aussi de philosophie et même de sciences occultes. Il a laissé en manuscrit plusieurs volumes d'astrologie ; il traduisit le *Traité des trois imposteurs* (trad. publiée en 1775, in-8°), prit part à la *Réfutation de Spinosa*, par Fénelon et Lami (publ. en 1731), et écrivit lui-même un examen des doctrines de Spinosa, sous le titre d'*Essai de métaphysique, dans les principes de B. de Spinosa* (1731). Boulainvilliers était un esprit vigoureux, hardi et original, mais il manquait de solidité dans ses jugements et dans son érudition.

BOULANGER (Nicolas-Antoine), né à Paris en 1722, ingénieur des ponts et chaussées, croyait avoir trouvé dans les révolutions du globe et dans les phénomènes astronomiques l'explication des plus anciennes traditions de l'humanité. Après sa mort parut sous son nom un ouvrage intitulé *Recherches sur le despotisme oriental* (Genève, 1761), où l'on démontrait que la terreur inspirée par le déluge donna naissance à la superstition, au despotisme, à la théocratie. En 1766 ce livre fut reproduit dans un ouvrage plus étendu : *L'antiquité dévoilée par ses usages, ou examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions relig. et pol. des diff. peuples de la terre* (3 vol. in-12). Quelques descriptions poétiques et la sympathie que les esprits forts portaient à tout ce qui attaquait la religion procurèrent un grand succès à cet écrit, qui manque de notions exactes soit pour les sciences naturelles, soit pour l'histoire et la philologie. Le même symbolisme astronomique se retrouve dans une *Dissertation sur Elie et Enoch ;* dans une autre *sur saint Pierre*, l'apôtre est Janus, l'emblème du commencement de l'année. Ces diverses œuvres ayant été publiées par d'Holbach, on ne sait jusqu'à quel point l'éditeur s'y est substitué à l'auteur. Mais on considère comme apocryphe *Le Christianisme dévoilé*, qui parut sous le nom de Boulanger et fut composé par d'Holbach ou Damilaville (édit. compl., 1792, 8 vol. in-8°) ; l'*Antiq. dévoilée* fut traduite en allemand (1767). — Voyez : de Barante, art. *Boulanger* dans *Biogr. univ. de Michaud ;* Guérard, *France litt.*

BOULOGNE. Voyez *Thérouanne.*

BOULOGNE (Etienne-Antoine), né à Avignon en 1747. Il dut à ses succès précoces les bienfaiteurs qui lui fournirent le moyen de faire ses études, et à son talent pour la chaire la protection de l'abbé Poulle, qui l'engagea à se rendre à Paris. Un *Eloge du Dauphin*, père de Louis XVI, qui lui valut un prix de 2,400 livres, consacra la réputation que son éloquence lui créait peu à peu ; mais il s'attira, on ne

sait pourquoi, la disgrâce de M. de Beaumont, et il ne put reprendre ses prédications qu'après la mort de cet archevêque. Jusqu'à la Révolution, sa carrière fut une série de succès oratoires. Il avait même prêché le carême à la cour en 1787 et le roi le retint pour la station de 1792, mais il comptait sans les événements. Plusieurs fois en danger sous la Terreur, il finit par être emprisonné, fort tard heureusement, à la veille du 9 thermidor. De 1795 au concordat, Boulogne fut constamment sur la brèche : il ridiculisa dans ses brochures l'Eglise constitutionnelle, prêcha dans les chapelles catholiques et rédigea les *Annales religieuses*. Ce journal lui attira même, après le 18 fructidor, une sentence de déportation à laquelle il se déroba prudemment. Après le 18 brumaire, il en reprit la rédaction jusqu'en 1807, non sans interruptions forcées, mais il donnait à son recueil un titre nouveau à mesure qu'il était supprimé sous un autre. On vit se succéder ainsi les *Fragments de littérature et de morale*, les *Annales littéraires et morales*, et les *Mélanges de philosophie, d'histoire, de morale et de littérature*. En 1808, Boulogne, déjà grand-vicaire de Versailles et chapelain de l'empereur, fut nommé à l'évêché de Troyes. Les difficultés que causa le texte de sa bulle retardèrent son installation d'une année. Pie VII avançait dans la formule qu'il choisissait l'évêque *motu proprio*, à peu près comme Pie IX, en 1871, insinuait qu'il *nommait* M. Nouvel au siége de Quimper. Le Conseil d'Etat s'émut de l'empiétement dans le premier cas comme dans le second. L'épiscopat de M. Boulogne fut encore plus orageux que son installation, et Napoléon vit bientôt qu'il n'était pas plus gallican qu'il n'avait été constitutionnel. Secrétaire du concile que l'empereur avait réuni à Notre-Dame en 1812, dans l'espoir d'y faire proclamer la compétence de l'Eglise de France pour l'institution des évêques sans l'intervention du pape, l'évêque de Troyes s'unit à ceux de Gand et de Tournai pour faire rejeter le projet de décret présenté par le ministre. Le concile fut aussitôt dissous (11 juillet 1812) et, dès la nuit suivante, les trois prélats étaient enfermés à Vincennes. Ils n'en sortirent qu'après avoir signé leur démission, et M. Boulogne fut interné à Falaise. Le ministre notifia aussitôt au chapitre de Troyes la démission de l'évêque ; les grands-vicaires résignèrent leurs fonctions, et on en nomma de nouveaux dont les mandements portèrent la mention : *le siège vacant*. En apparence, l'empire l'emportait ; au fond, le sacerdoce ne cédait rien, car le mot de *vacant* était assez élastique pour signifier la simple absence de l'évêque, et, d'autre part, M. Boulogne eut le soin de nommer de son côté les nouveaux vicaires. Ils semblaient ainsi gouverner au nom du chapitre, tandis qu'ils gouvernaient avec les pouvoirs du prélat. L'équivoque subsista jusqu'au jour où Napoléon nomma M. de Cussy évêque de Troyes, en 1813. Alors le pape, consulté pour savoir s'il avait agréé la démission de l'évêque précédent, répondit en niant la juridiction du chapitre ; un grand-vicaire déclara reconnaître M. Boulogne, et les chanoines se trouvèrent partagés en deux camps égaux en nombre. Le gouvernement voulut exiger du démissionnaire une renonciation encore plus formelle que la première ; sur son refus déguisé, on le ramena à Vin-

cennes, d'où il fut transféré à La Force en février 1814. L'entrée des alliés lui rendit la liberté. Il retourna triomphant à Troyes et supprima du registre toutes les délibérations du chapitre. Pendant ses dernières années, il joignit à ses travaux épiscopaux ses anciennes fonctions de prédicateur à la cour et dans les chaires de Paris. Il avait même préparé le discours du sacre de Charles X quand il mourut subitement le 13 mai 1825. Il était depuis 1820 membre de la Chambre des pairs. Ses œuvres complètes ont été publiées en 1826 (Paris, 8 vol. in-8°).

P. Rouffet.

BOUQUET (Dom Martin), né à Amiens, mort à Paris (1683-1754). Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, il collabora longtemps aux éditions savantes que publiait le célèbre Bernard de Montfaucon, de la même congrégation. Aussi modeste qu'érudit, il avait entrepris une édition de Josèphe et en avait déjà presque achevé la préparation quand il apprit que l'illustre professeur de Leyde, Havercamp, s'occupait du même travail. Il lui envoya aussitôt ses propres matériaux. Havercamp les joignit aux siens, et il en résulta les notes parfois trop étendues d'une savante édition (Amsterdam, 1726, 2 vol. in-fol.). Le plus grand titre de gloire de Bouquet est d'avoir commencé la collection des historiens des Gaules et de la France, projet conçu par Colbert, repris par Letellier, archevêque de Reims, et enfin par le chancelier d'Aguesseau. Mabillon lui-même avait reculé devant l'immensité de la tâche. Bouquin l'accepta et publia les deux premiers volumes en 1738 sous ce titre : *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores*. La mort le surprit après la publication du huitième volume ; mais son œuvre fut poursuivie pendant près d'un siècle par les religieux ses confrères (voy. *Don Brial*). Ce recueil en est au vingt-et-unième volume, publié en 1855 par MM. Guigniaut et de Wailly.

BOUQUIN (Pierre), de Bourges, docteur en théologie et prieur des carmes de cette ville. Sa science des Ecritures lui fit abandonner son ordre pour aller à Bâle en 1541, et de là à Wittemberg. Luther et Mélanchthon le décidèrent à occuper à Strasbourg la place que le retour de Calvin à Genève laissait vacante. Il y expliqua l'épître aux Galates. Il revint ensuite à Bourges pour travailler à la Réforme, et y enseigna gratuitement l'hébreu et l'Ecriture. Marguerite de Valois, à qui il présenta son livre *De la nécessité et de l'usage de la sainte Ecriture*, lui assura une pension. Aidé de son frère, docteur comme lui, mais dont les convictions étaient plus timides que les siennes, il put même prêcher dans la cathédrale et il compta longtemps sur le succès de ses travaux évangéliques. Il en désespéra à la fin et dut fuir la persécution avec un autre professeur de Bourges, François Baudouin. Après un court ministère dans l'église française de Strasbourg, il passa à Heidelberg où l'appelait l'électeur palatin, et il y fut, de 1557 à 1577, professeur de théologie. Les disputes sur l'ubiquité et la présence réelle le forcèrent à quitter sa charge, à cause de ses opinions peu luthériennes. Les calvinistes l'appelèrent à Lausanne où il continua ses leçons jusqu'à sa mort (1582). Bayle donne une liste assez longue de ses écrits. Sauf quelques-uns, comme sa *Défense pour les professeurs de théologie*

évangélique, *l'Epoux spirituel* et *l'Homme parfait*, ils roulent tous sur le sujet de la cène.

BOURBON (Antoine de), fils de Charles de Bourbon, duc de Vendôme, et de Françoise d'Alençon, naquit le 22 avril 1518. Il succéda à son père dans le gouvernement de Picardie, et se signala, comme chef militaire, tant sur les frontières du Boulonnais qu'à Thérouanne, à Landrecy, à Lillers, en Hainaut et en Flandre en 1551, et en Lorraine et en Picardie de 1552 à 1554. Il avait épousé, en 1548, Jeanne d'Albret. De nombreuses lettres qu'il lui adressa, à une époque qui suivit de près son union avec elle, attestent l'intimité qui régnait alors entre les deux époux. Lors de la mort du père de Jeanne, en 1555, Antoine de Bourbon devint roi de Navarre. En 1558, il se prononça en faveur de la religion réformée. Les protestants croyaient pouvoir compter sur lui comme sur un protecteur sérieux; mais il déçut bientôt leurs espérances. Bafoué à la cour, après la mort de Henri II, il retourna en Béarn, y devint le jouet de l'Espagne, se tourna contre les protestants, à l'issue de la conjuration d'Amboise, paralysa l'entreprise de Maligny sur Lyon, et ne vint à Orléans, avec son frère, le prince de Condé, en 1560, que pour s'y voir, ainsi que lui, opprimé par les Guise. A la mort de François II, il se laissa dominer par Catherine de Médicis et abdiqua en partie ses prérogatives de prince du sang, quant au maniement des affaires de l'Etat. S'il parut pendant quelque temps reprendre en main les intérêts des protestants en luttant contre l'influence des Guise, il ne tarda pas à se laisser circonvenir par ces derniers et par les agents de la cour d'Espagne. Rompant alors avec Condé et les Châtillon, oubliant aux pieds d'une fille d'honneur de la reine-mère ses devoirs d'époux, il relégua brutalement la vertueuse Jeanne d'Albret en Béarn, s'allia avec les membres du triumvirat, refusa lâchement de s'élever contre le massacre de Vassy, alors que les protestants invoquaient son appui, et se démasqua complétement, en prenant, quand éclata la première guerre de religion, le commandement des troupes catholiques. Dans les conférences successives qui suspendirent momentanément le cours des hostilités, il n'apporta qu'étroitesse de vues, que dureté de cœur, et que résistance aux justes représentations formulées par le prince, son frère. Il fut, au siége de Rouen, blessé d'un coup d'arquebuse à l'épaule. Sentant de jour en jour ses forces décliner, il exprima le désir de revoir Jeanne d'Albret, et chargea un gentilhomme qu'elle lui avait envoyé de retourner près d'elle et de l'accompagner de Béarn en Normandie; mais il était trop tard : il succomba le 17 novembre 1562. Jeanne, qui se fût estimée heureuse d'apporter à son mari de suprêmes consolations, n'avait plus devant elle la possibilité de franchir en temps opportun la longue distance qui la séparait de lui. Couvrant d'un généreux pardon le loyal aveu qu'au terme de sa carrière Antoine de Bourbon avait fait de ses torts envers elle, elle ne se rappela plus que son affection pour lui, et pleura sa mort en femme chrétienne. Antoine de Bourbon laissa deux enfants, issus de son mariage avec Jeanne d'Albret, savoir : un fils (voir *Henri IV*) et une fille (voir *Catherine de Bourbon*). — Sur Antoine

de Bourbon, voir : 1° Brantôme, *Hommes illustres;* 2° de Thou, *Hist. univ.*, tr. fr., in-4°, t. II, p. 681 à 688; 720 à 723; 795 à 857; et t. III, p. 36 à 160; 331 à 337; 3° Désormeaux, *Hist. de la maison de Bourbon*, t. III; 4° la corresp. franç. de Calvin, *passim*; 5° les ouvrages du président de La Place, de Th. de Bèze, de Régnier de La Planche, de Davila, de La Popelinière, de d'Aubigné, les *Mémoires* de Condé; 6° les lettres d'Ant. de Bourbon à Jeanne d'Albret (Bibl. nat., mss. fr., vol. 8746). J. Delaborde.

BOURBON (Catherine de), fille d'Antoine de Bourbon et de Jeanne d'Albret, naquit à Paris, le 7 février 1559. A quatorze ans, elle perdit sa mère; son chagrin fut d'autant plus vif, qu'elle éprouva dans toute son amertume le vide de l'isolement : elle se vit livrée à la merci d'une cour corrompue, sans pitié pour sa faiblesse, sans respect pour sa conscience, sans égard pour son rang. Des périls de tout genre menaçaient l'orpheline; mais, fidèle aux convictions religieuses que Jeanne lui avait inculquées, et puisant en elles une indomptable énergie, elle sut, par l'élévation de ses sentiments et la fermeté de son caractère, lutter avec succès, pendant quatre ans, contre les menées oppressives de Catherine de Médicis, et recouvrer en 1576 sa liberté. Rentrée en Béarn, elle y reprit l'exercice du culte réformé, qui lui avait été interdit à la cour de France depuis le jour néfaste de la Saint-Barthélemy, et s'y concilia, comme femme et comme princesse, une considération et une sympathie que commandaient ses vertus, ses talents, ainsi que ses qualités à la fois solides et brillantes. Henri, son frère, eût dû, à titre d'unique appui qui lui restât désormais, tenir à honneur de la protéger, alors surtout que Jeanne d'Albret, à l'heure suprême, lui en avait confié le soin, moins comme une obligation sacrée que comme un privilége; mais, infidèle aux dernières recommandations de sa mère, dont il avait déserté la foi, le *bon Henri* de la légende populaire, ne justifiant que trop réellement le titre de mauvais frère que lui inflige le sévère jugement de l'histoire, traita souvent Catherine avec dureté. Non-seulement il la fit souffrir de la résistance qu'elle lui opposa, alors qu'il voulait l'entraîner dans une défection religieuse semblable à celle dont il lui avait donné le triste exemple; mais encore, la blessant jusque dans ses affections les plus intimes et les plus pures, il combattit avec une âpre ténacité un projet d'union à la réalisation duquel elle eût attaché son bonheur, employa de coupables manœuvres pour tenter de triompher de sa constance, et finit, lorsqu'elle se vit trompée dans son espoir, par arracher son consentement à un mariage avec Henri de Lorraine, duc de Bar. L'étroit bigotisme et le caractère déprimé de cet homme, indigne de la pieuse et noble Catherine, furent pour elle une source d'incessantes angoisses qu'elle domina des hauteurs de sa foi. Digne fille d'une mère dont elle vénérait la mémoire et s'efforçait de suivre les traces, Catherine demeura, jusqu'à son dernier soupir (13 février 1604), fermement attachée à la religion réformée; léguant ainsi aux générations futures un admirable exemple de la puissance que le sentiment religieux et la piété filiale exercèrent sur le cœur d'une orpheline pour

la soutenir dans l'austère épreuve d'une existence solitaire et dépouillée. — Voir sur Catherine de Bourbon : *Bullet. de la Soc. d'hist. du protest. fr.*, t. II, p. 140 à 155; t. III, p. 279; t. V, p. 148 à 160, et 283 à 292; t. XV, p. 19 à 35, et 583 à 586; t. XXIV, p. 26; E. Alby, *Catherine de Navarre*, 2 vol. in-8°, 1850; la comtesse d'Armaillé, *Catherine de Bourbon*, 1 vol. in-12, 1865. J. Delaborde.

BOURBON (Louis de), septième fils de Charles de Bourbon, duc de Vendôme, et de Françoise d'Alençon, naquit à Vendôme, le 9 mai 1530. Elevé dans l'abbaye de Saint-Denis par son oncle le cardinal de Bourbon, il en sortit pour suivre la carrière des armes. Il se distingua en 1551 en Piémont et en Picardie, en 1552 à Metz, en 1553 à Dourlens, en 1554 en Hainaut et en Artois, en 1555 en Italie, et en 1557 à Saint-Quentin. Par son mariage avec Eléonore de Roye, en 1551, il était devenu l'allié des Montmorency et des Châtillon. S'étant joint à la cause protestante, moins peut-être par conviction religieuse que par inimitié contre les Guise qui l'avaient froissé, il opina, dans les conférences de Vendôme et de La Ferté, pour une prise d'armes et accepta le rôle de *chef muet* dans la conjuration d'Amboise, dont l'insuccès motiva sa retraite en Béarn. Trompé par les promesses décevantes de la cour, il revint en 1560 à Orléans, où le dévouement héroïque de sa femme ne put le soustraire à une condamnation capitale, odieusement provoquée par les Guise et lâchement prononcée par leurs suppôts. Sauvé de la mort par un changement de règne, et réhabilité par décisions souveraines du conseil privé et du parlement, il prit en mains le parti des protestants en 1561. Il les protégeait à Paris, en 1562, lorsque le massacre de Vassy le décida, dans leur intérêt, à une résistance à main armée. Ralliant à lui, du fond des provinces, les principaux chefs protestants, et devenu maître d'Orléans et de diverses villes, il accepta la lutte avec l'armée catholique, rechercha et obtint l'appui de divers princes d'Allemagne, d'Elisabeth d'Angleterre et de quelques cantons suisses, et, après une série d'engagements, livra la célèbre bataille de Dreux, dans laquelle il fut fait prisonnier. Le traité de paix d'Amboise, en mettant un terme à sa captivité, imposa, par sa faute, d'iniques restrictions au régime de liberté religieuse qu'avait inauguré en partie l'édit de janvier 1562. Après avoir concouru à la reprise du Hâvre sur les Anglais, en juillet 1563, il mena à la cour une vie de dissipation et y entretint, à l'instigation de Catherine de Médicis, des relations scandaleuses, qu'interrompit à peine, en 1564, la mort de sa pieuse et généreuse femme, et qui ne cessèrent qu'à l'époque de son second mariage, en 1565, avec Françoise d'Orléans, fille de la marquise de Rothelin. Les persécutions renouvelées contre les protestants, au mépris du traité de paix, lui firent reprendre les armes en 1567. La bataille de Saint-Denis fut glorieuse pour lui. A la suite de sa jonction avec les forces du duc Casimir, il dégagea Orléans, investit Chartres, et conclut, le 13 mars 1568, une paix qui n'offrait aucune garantie de durée. La cour et ses agents la violèrent, comme ils avaient violé la précédente. De Noyers, où il s'était retiré et où l'on cherchait à s'emparer de lui, Condé se rendit, avec sa famille, à travers les plus grands dangers, à La Rochelle, où il

fut rejoint par la noblesse de Poitou et de Saintonge, ainsi que par Jeanne d'Albret, accompagnée de son fils. Bientôt commença la troisième guerre civile, dans laquelle Louis de Bourbon, fortement secondé, comme dans les deux premières guerres, par Coligny, déploya une grande énergie et une valeur à toute épreuve. On le vit alors, rompant avec sa déchéance passée, se relever moralement de toute la hauteur d'un noble caractère. Son attitude à la bataille de Jarnac, livrée le 13 mars 1569, fut admirable. Il venait par une charge brillante de forcer l'ennemi à reculer, lorsque, déjà blessé, il reçut une ruade de cheval qui lui cassa la jambe. Pourvu de nombreux renforts, l'ennemi revenait sur lui ; les seigneurs qui entouraient le prince le conjuraient de se retirer ; un simple signe fut sa réponse ; il leur montra la devise de sa cornette : *Doux le péril pour Christ et le pays*. Se faisant aussitôt remonter à cheval : « Voici, noblesse française, s'écria-t-il, voici le moment désiré. Souvenez-vous en quel état Louis de Bourbon entre au combat pour Christ et la patrie ; » puis il s'élança sur les rangs ennemis, et ne tarda pas à tomber avec son cheval tué sous lui. Odieux instrument de la haine du duc d'Anjou pour le prince, Montesquiou se rua sur celui-ci qui déjà s'était rendu à d'Argence, et d'un coup de pistolet tiré par derrière, lui fracassa la tête. Une appréciation impartiale à formuler sur Louis de Bourbon, en tant que chef protestant, peut se résumer en quelques mots. Amené, sur les traces de sa première femme et de sa belle-mère, à professer la religion réformée, on le voit, à en juger par l'ensemble de sa conduite, sincère sans doute dans l'adoption du nouveau culte, mais touché uniquement à la surface de son âme par les doctrines évangéliques, demeurer accessible aux calculs et aux entraînements de la politique, qu'il ne dominera jamais des hauteurs d'une foi stable, et compromettre trop souvent, ici par les vues restreintes de l'homme de guerre et de l'homme d'Etat, là par la légèreté de l'homme du monde et par les défaillances de l'esclave du plaisir, la dignité morale du chrétien, de l'époux et du père. Mais, dans les derniers temps de son existence agitée, son âme se retrempe à la source des généreux sentiments ; il veut, dans l'élan d'une admirable transformation, justifier sa devise, s'immoler, s'il le faut, au service de son Dieu et de sa patrie, et sa mort est bien celle d'un chrétien et d'un vrai Français. — Voir sur Louis de Bourbon : Brantôme, *Gr. capit. françois;* de Thou, *Hist. univ.*, tr. fr., in-4°, t. II, p. 681 à 836 ; t. III, p. 38 à 506 ; t. IV, p. 2 à 175 ; Désormeaux, *Hist. de la maison de Bourbon*, t. III, p. 209 à 238 et 261 à 675 ; t. IV, p. 12 à 116, et p. 139 à 350 ; *Mém. de la troisième guerre civile*, in-12, 1571 ; corresp. française de Calvin, *passim* ; les ouvr. du président de La Place, de Th. de Bèze, de Régnier de La Planche, de Davila, de La Popelinière, de d'Aubigné, de Mézeray ; les *Mémoires* de Condé ; *Mémoires* de Castelnau et addit. de Le Laboureur ; *Disc. polit. et milit.* de Lanoue ; *Hist. de cinq rois*, in-12, 1599 ; *Hist. des princes de Condé*, par le duc d'Aumale, t. I et t. II, p. 1 à 81. J. Delaborde.

BOURBON (Henri de), premier du nom, fils de Louis de Bourbon et d'Eléonore de Roye, né le 29 décembre 1552. Privé en 1564 d'une

mère qu'il chérissait, perdant en 1569 un père qui s'était peu occupé de lui, traité alors en fils, non par sa belle-mère, mais par Jeanne d'Albret et par Coligny, Henri de Bourbon fut, en concours avec le jeune Henri de Navarre, son cousin, nominalement placé à la tête de l'armée des réformés. Il combattit pour la première fois à Arnay-le-Duc, en 1570. Fidèle aux convictions religieuses que lui avait inculquées sa mère, et profondément attaché à l'amiral ainsi qu'à Jeanne, il venait d'être uni par les soins de cette princesse à Marie de Nevers, quand éclata l'effroyable drame de la Saint-Barthélemy. Sommé d'abjurer, il refusa avec une fermeté qui faillit lui coûter la vie, et ne finit par céder, en apparence, que pour rétracter bientôt sa prétendue conversion : il dut, au péril de ses jours, fuir une cour corrompue et sanguinaire qui voulait le contraindre à porter les armes contre les réformés et qui favorisait par sa dépravation les insolentes assiduités dont sa femme était l'objet de la part du duc d'Anjou. Libre désormais, il revint publiquement à la religion réformée dont il ne s'était jamais séparé au fond de son cœur. L'assemblée de Milhau (juillet 1574) le proclama chef et gouverneur général des Eglises de France. Trois mois après, il perdit sa femme. En 1575 lui fut conféré le titre de « protecteur de l'association du clergé et des catholiques paisibles avec les Eglises réformées du royaume. » Ayant formé une petite armée, il se joignit à Monsieur. En mai 1576 intervint un édit de pacification. Justement indigné de l'attitude de Henri III à son égard, il alla rejoindre le roi de Navarre en Guyenne. Investi par les protestants d'une confiance que celui-ci était loin de leur inspirer, il sut, au milieu de circonstances compliquées, ardues, dont l'exposé ne saurait trouver place ici, demeurer invariablement fidèle à la cause de la Réforme et lui rendre de véritables services. On ne sait que trop qu'il n'en fut pas de même du roi de Navarre, contre l'indifférence et la légèreté duquel il eut plus d'une fois à lutter. Au moment où Henri de Bourbon allait reprendre les armes, il fut atteint tout à coup de violentes douleurs, le 3 mars 1588, et succcomba le 5. On soupçonna sa seconde femme, Charlotte de La Trémouille, de l'avoir fait empoisonner ; on dirigea même contre elle des poursuites criminelles ; mais, au bout de quelques années, elles furent arbitrairement amorties. La vérité sur ce point si grave ne s'est pas fait jour. La vie d'Henri de Bourbon, dans sa brièveté, fut semée de douloureuses épreuves, qu'il domina par sa foi et l'élévation de son âme : en toute rencontre, il se montra le digne fils de la pieuse mère aux infortunes de laquelle il avait été associé dès son enfance, et des exemples de laquelle il tint toujours à honneur de s'inspirer. Les historiens, catholiques et protestants, sont à peu près unanimes dans les éloges qu'ils décernent au caractère d'Henri de Bourbon. Au premier rang des qualités qui le distinguèrent se placent sa fidélité à de nobles convictions religieuses et son dévouement aux intérêts de ses coréligionnaires. De Thou le représente comme brave et plein d'humanité, ferme et d'une rare affabilité, prudent et libéral, grave et éloquent, enfin comme réunissant en lui tous les mérites qu'on peut souhaiter dans un prince. — Voir, sur Henri de Bourbon, la

plupart des ouvrages cités dans la notice relative à Louis de Bourbon, son père. J. DELABORDE.

BOURBONNAIS (Eglises du). On signale la présence de luthériens à Moulins, capitale du Bourbonnais, en 1562. Apprenant vers la mi-mars de cette même année le passage du ministre Bourgoin, dit Dagnon, ils le décidèrent à leur donner quelques prédications dans le château du seigneur de Foulet, près Moulins. Peu après (6 avril), un ministre, du nom de Cougnat, étant venu pour être le pasteur de l'Eglise, fut emprisonné dès son premier prêche, ainsi que de Foulet. Ce fut bien pis quand l'implacable Montaré prit le gouvernement de Moulins. Un pauvre menuisier, qui avait fait baptiser son enfant par un ministre, fut pendu après avoir été préalablement exposé aux railleries et aux mauvais traitements de la populace. Un autre luthérien, qui avait fait remarquer qu'on aurait dû se contenter de mettre à mort ce malheureux sans l'outrager, fut également pendu. Après ces exécutions, Montaré, réunissant 3,000 hommes de troupes, ordonna à tous ceux de la nouvelle religion de quitter la ville et lâcha la bride à ses soldats pour piller leurs maisons, voire même pour les massacrer tant à la ville qu'aux champs. Les capitaines huguenots Saint-Auban et Saint-Jean du Dauphiné, qui conduisaient des troupes à Orléans au prince de Condé, essayèrent bien de se saisir de Moulins pour délivrer le pays de ce misérable, mais ils ne purent y parvenir. Ils obtinrent seulement que de Foulet serait mis en liberté. Cela servit de peu à cet infortuné, car ayant été rencontré par une bande de catholiques en dehors de la ville, il fut impitoyablement massacré par eux, ainsi que son laquais et l'avocat Claude Brisson qui l'accompagnait. Montaré continua son œuvre de sang jusqu'à l'édit de paix (19 mars 1563), « donnant, dit Bèze, force pratiques au bourreau, qu'il appelait son compère, lequel il chérissait jusqu'à le faire manger à sa table. » L'Eglise de Saint-Amand en Bourbonnais fut organisée dès 1559, et put se maintenir « par la signalée faveur de Dieu », car la ville appartenait au duc de Nevers, l'un des plus grands adversaires des luthériens. — Après l'édit de Nantes, les Eglises du Bourbonnais, qui formèrent un colloque ressortissant à la province synodale du Berry, Orléanais, Blaisois, Nivernais et Haute-Marche, eurent beaucoup de peine à obtenir des lieux de culte. Le 13 novembre 1600, Legay et Chandieu, commissaires exécuteurs de l'édit dans la province, leur assignèrent seulement pour lieux d'exercice le faubourg de La Varenne, dans la ville d'Hérisson, et le faubourg de Chantelle-le-Château. Le 24 août 1603, Chandieu et son nouveau collègue Frère remplacèrent le faubourg de La Varenne par celui du Pont, dans la même ville d'Hérisson, sur la réclamation des catholiques, et le faubourg de Chantelle par celui d'Avermes, près Moulins, sur la réclamation des protestants. Ce dernier lieu, n'ayant pas convenu aux catholiques, fut remplacé par le hameau des Chevennes, mandement d'Avermes. Le jugement fut confirmé par les commissaires exécuteurs de 1612, mais mal exécuté, en dépit des arrêts du Conseil d'Etat du 30 décembre 1614 et de 1618. Marie de Médicis, devenue régente, biffa d'un trait de plume ces derniers, et à partir de ce mo-

ment la position des protestants du Bourbonnais devint si précaire qu'à la révocation de l'édit de Nantes on n'en signalait aucun dans la province. Aujourd'hui le culte réformé est prêché à Moulins, Montluçon et Vichy par des pasteurs non salariés de l'Etat, et les protestants de ces localités se rattachent officiellement au consistoire de Bourges. — Bèze, *Hist. eccl.*; *Bullet. de la Soc. de l'hist. du prot. franç.*, 1863. p. 374; 1864, p. 18. E. ARNAUD.

BOURDALOUE (Louis). Sa vie n'offre pas d'événements considérables. On peut la résumer par ces mots de Vinet : « Il prêcha, il confessa, il consola, puis il mourut. » Ce fut une vie de saint, et Sainte-Beuve dit avec raison « qu'elle lui assurait dans l'ordre moral une autorité que nul en son siècle n'a surpassée, pas même Bossuet. » « Bourdaloue, dit le cardinal de Beausset dans son *Histoire de Bossuet*, est peut-être le seul homme d'un mérite supérieur qui n'ait jamais eu ni ennemis ni détracteurs. » Il naquit à Bourges, « d'une des familles les plus considérables de la ville, » le 20 août 1632. A l'âge de quinze ans il entra dans la compagnie des jésuites, et il la servit jusqu'à la fin de sa vie (1704), d'abord comme professeur de théologie morale, et pendant trente-quatre ans comme prédicateur. En 1669, l'année même où Bossuet descendait des chaires de Paris pour devenir le précepteur du Dauphin, Bourdaloue y montait, faisant succéder à l'éloquence vive et fière de son devancier une prédication moins brillante, mais plus solide peut-être, et plus riche en instruction et en édification. Elle fut de tout temps appréciée de Louis XIV. En 1685 il envoya Bourdaloue à Montpellier pour y prêcher l'Avent en vue de la conversion des hérétiques. « Les courtisans entendront ici peut-être des sermons médiocres, lui dit-il, mais les Languedociens apprendront une belle doctrine et une belle morale. » Il lui témoigna le désir de l'entendre tous les deux ans. « J'aime mieux vos redites, lui disait-il, que les nouveautés des autres. » Quel dommage que Louis XIV se soit contenté d'admirer « cette belle morale » et qu'il l'ait si peu pratiquée! Bourdaloue ne se faisait point d'illusions à cet égard. Voici la réponse qu'il fit un jour au roi après une fausse retraite de sa favorite : « Mon père, lui disait Louis XIV, vous devez être content de moi : madame de Montespan est à Clagny. — Oui, Sire, répondit Bourdaloue, mais Dieu serait bien plus content si Clagny était à soixante-dix lieues de Versailles. » Quelques rares passages de ses sermons nous font lire dans l'âme de Bourdaloue, et nous montrent la sérénité dont elle jouissait. « Combien de fois, Seigneur, s'écrie-t-il dans son sermon sur la *Récompense des saints*, m'est-il arrivé de goûter avec suavité l'abondance des consolations célestes dont vous êtes la source? Combien de fois, rempli de vous, ai-je méprisé tout le reste, et compté le monde pour rien? » Dans le sermon sur la *Paix chrétienne* on trouve ce mot, souvent cité depuis : « Je ne sais si vous êtes content de moi, Seigneur, et je reconnais même que vous avez bien des sujets de ne l'être pas; mais pour moi, mon Dieu, je dois confesser à votre gloire que je suis content de vous, et que je le suis parfaitement. » Dans les dernières années de sa vie, se sentant courbé par l'âge et le travail, il écrivit au général de l'ordre une lettre admirable pour

demander qu'on lui permît de se retirer dans une maison de retraite, éloignée de Paris. « Je souhaite, disait-il, de me retirer et de mener désormais une vie plus tranquille ; je dis plus tranquille, afin qu'elle soit plus régulière et plus sainte. Là, oubliant les choses du monde, je repasserai devant Dieu toutes les années de ma vie dans l'amertume de mon âme. Voilà tout l'objet de mes vœux. » Cette lettre est littérairement et moralement tout aussi belle que le célèbre adieu de Bossuet à la cour et à son siècle dans l'oraison funèbre du prince de Condé. Le repos que demandait Bourdaloue lui fut refusé, et il dut prêcher jusqu'à la fin. Il prêcha son dernier sermon un des premiers jours de mai 1704. Le 13, à cinq heures du matin, il mourait, « épuisé par la prédication et victime de l'obéissance, » dit M. Anatole Feugère, son dernier biographe.—Bourdaloue fut et reste un prédicateur de premier ordre, et en quelque sorte de première grandeur. Vinet a signalé l'accent d'*autorité* qu'il apporta dans la chaire. Il ne fait aucune concession sur ce qu'il croit être la vérité chrétienne. Il ne cherche pas les éloges du monde, mais il ne redoute pas ses critiques. Parlant du devoir de faire la prière avant le repas : « Vous m'accuserez, dit-il, de descendre à un détail frivole et puéril ?... Vous en penserez et vous en direz, mes frères, tout ce qu'il vous plaira ; pour moi, je ne me tairai pas sur un devoir si légitime et si raisonnable. » Dans un autre sermon on lit ce passage : « Mais quoi ! toujours souffrir, et par de si longues et de si cruelles souffrances ne rien acquitter, cela se peut-il comprendre ? — Comprenez-le, mes chers auditeurs, ou ne le comprenez pas, la chose n'en est pas moins vraie, et n'en est pas moins un article de votre foi. » Et encore dans le sermon sur le *Pardon des injures :* « Dieu veut que vous pardonniez... Dieu le veut, et je vous l'annonce de sa part. A cela vous ne pouvez rien répliquer qui ne tombe de lui-même. » Un autre caractère de sa prédication c'est la sévérité de sa morale, en quoi il tranchait sur son ordre, dont la morale est parfois si relâchée. Aussi l'on a dit que ses sermons étaient une victorieuse réfutation des *Provinciales*. Oui sans doute, ils prouvent avec éclat qu'il y a eu d'autres jésuites que ceux dont a parlé Pascal, mais ils ne sauraient prouver que ceux que Pascal fouette dans ses *Provinciales* n'aient pas existé. Ses sermons ont des mérites de diverses sortes. Le principal est dans l'abondance et la finesse des observations morales, dans les peintures de mœurs et les analyses du cœur humain, dont ils sont remplis. Pour le don de l'observation et comme moraliste, Bourdaloue n'a pas de maître, et peut-être même pas d'égal. Ses peintures de mœurs, ses analyses des passions et des motifs par lesquels on essaye de les justifier ont conservé toute leur fraîcheur : on dirait des fruits cueillis de la veille. Ces parties du discours ruissellent d'intérêt, d'instruction et d'édification. Bourdaloue est remarquable aussi par la puissance de sa dialectique. Quand il tient une idée, il y enfonce sa réflexion comme un levier puissant, et il soulève des masses de pensées neuves et fortes, qu'il prend ensuite une à une pour les polir. Seulement, à force de poursuivre ses idées, il tombe parfois dans la subtilité ; pour être plus complet, il devient obscur, surtout quand il développe quelque point de dogme.

Là, son raisonnement a quelque chose de la sécheresse de Spinoza : on dirait une sorte de géométrie religieuse, avec des preuves numérotées comme des théorèmes et tout un appareil de dialectique étalé; mais tout aussitôt une belle peinture morale succède à cette sécheresse et la fait vite oublier. On se sent alors comme porté sur une eau profonde! C'est par ses analyses morales et la solidité de ses raisonnements que Bourdaloue saisissait et remuait son auditoire; et c'est par là qu'il saisit et remue encore ses lecteurs. On peut dire qu'il est un grand renverseur d'excuses. En le voyant paraître en chaire, le prince de Condé un jour laissait échapper ce mot : « Silence! voici l'ennemi. » Et le prince de Grammont s'écria, un autre jour, en pleine église : « Morbleu, il a raison! » Madame de Sévigné, très-friande des allusions que Bourdaloue semait dans ses discours, écrivait : « Il frappe toujours comme un sourd, disant des vérités à bride abattue, parlant à tort et à travers contre l'adultère. Sauve qui peut ! il va toujours son chemin ! » Et dans une autre lettre : « On est pendu à la force et à la justesse de ses discours, et je ne respirais que quand il lui plaisait de finir. » Les sermons de Bourdaloue ont un autre genre d'intérêt : on y trouve à tout instant comme des dialogues où l'amour-propre humain expose ses artifices, et où l'orateur les déjoue; cela est vif, brusque, ingénieux, et soutient ou relève les parties faibles du discours; on y trouve aussi des pages d'un grand souffle, d'où respire une éloquence saisissante, et des morceaux moins étendus ou même de simples phrases qui rappellent la langue de Bossuet. Les qualités ordinaires du style de Bourdaloue sont la simplicité et la précision. Il manque un peu d'éclat, mais il exprime avec une telle précision des pensées si belles qu'il en acquiert lui-même de la beauté. Nul ne parle mieux que Bourdaloue cette belle langue du dix-septième siècle, d'une simplicité si sévère et si distinguée. Il faut signaler encore un autre mérite de Bourdaloue : sa connaissance des Pères; il enchâsse dans ses discours leurs plus belles pensées. Toutes, il est vrai, ne sont pas des perles, et on regrette parfois qu'il ne fasse pas preuve d'un goût plus sévère dans ces citations. On regrette aussi qu'il ne s'applique pas davantage à expliquer les textes évangéliques. Ses textes ne sont le plus souvent que des prétextes. Le livre qu'il tient ouvert sous ses yeux et qu'il explique, c'est moins l'Ecriture que le cœur humain : mais celui-là il l'explique en maître. Pour ce qui est de sa doctrine, elle est, comme il le dit souvent, « conforme aux principes de la plus exacte théologie » catholique. Il faut observer qu'il traite toutes les questions par les côtés où elles touchent à la morale, plutôt que par ceux où elles touchent au dogme. Ainsi dans un sermon sur la *Sainteté*, prêché à l'occasion de la fête des Saints, il s'attache « à l'exemple des saints, sans rien dire du secours que nous pouvons attendre d'eux et que nous en attendons. » C'est-à-dire qu'il ne nie pas le dogme de l'intercession des saints, mais il le néglige pour s'attacher à une question toute morale et plus conforme aux goûts de son esprit : leur exemple. Cette tendance se révèle dans sa définition de la sainteté : « Elle est de remplir ses devoirs et de les remplir dans la vue de Dieu. » Au point de vue du dogme et même de la

vie chrétienne, la prédication de Bourdaloue offre une lacune considérable : le rôle et le secours du Saint-Esprit y sont presque passés sous silence. Bourdaloue ne voit pas que ces victoires qu'il demande à l'homme sur le péché, l'homme ne peut les obtenir sans l'aide de l'Esprit de Dieu. Sans doute, il dit bien cela une fois et même d'une manière frappante, mais il faut le répéter plus souvent. Son discours sur l'*Aumône* exagère encore, si possible, l'erreur de la doctrine catholique sur ce point. Il voit dans l'aumône un moyen « de nous purifier devant Dieu, d'acquitter nos dettes, et d'avoir même de quoi acheter la terre promise.» « Le pauvre satisfait Dieu par ses souffrances, dit-il, et le riche par ses charités. » Le sermon sur le *Pardon des injures* reproduit une autre erreur de l'Eglise catholique sur la certitude de notre salut : « Nous savons que nous avons péché, dit-il, et nous ne savons si Dieu nous a pardonné. Les plus grands saints ne le savaient pas eux-mêmes. » Pour ce qui est de la morale, on regrette les éloges qu'il donne à Louis XIV, qu'il appelle « le plus chrétien de tous les rois », et surtout les félicitations qu'il lui adresse sur « la destruction de l'hérésie ». — Voyez la *Préface* du P. Bretonneau; l'article de Gallais dans la *Biographie universelle;* Alexandre Vinet, *Mélanges*; Sainte-Beuve, et surtout M. Feugère, *Bourdaloue, sa prédication et son temps.*

J. Bastide.

BOURGEOIS (Loys). Le parisien Bourgeois, que la persécution religieuse avait conduit à Genève, y donnait des leçons de musique, quand Calvin y rapporta les dix-huit psaumes et les trois cantiques qu'il avait fait imprimer à Strasbourg. Bourgeois, dont le génie n'attendait qu'une occasion pour éclater, corrigea les airs du recueil et en supprima quelques-uns auxquels il en substitua de nouveaux. C'est à lui que l'on doit les mélodies des cinquante psaumes de Marot et des quarante premiers de Bèze, encore chantées aujourd'hui, après avoir fait le tour du monde et excité tout à la fois la jalousie des catholiques et celle des luthériens, qui n'avaient rien d'aussi beau à leur opposer. Quelques-unes de ces mélodies sont des chefs-d'œuvre de musique religieuse. Pauvre et dévoué à l'art, au point de recommencer sans cesse son œuvre, pour la porter à la perfection, Bourgeois rappelle son coréligionnaire et son contemporain, Bernard Palissy. Devenu chantre de l'Eglise de Genève (1545), il fut mis en prison pour avoir modifié les psaumes sans autorisation. Il publia en 1550 un ouvrage qui avait pour but la simplification de l'étude de la musique, chose alors des plus compliquées. Il eût voulu introduire dans le culte les chants à quatre parties en harmonie consonnante; mais Calvin s'y opposait de la manière la plus absolue. Jaloux de la liberté de l'art, Bourgeois retourna à Paris en 1557, et ses psaumes à quatre voix, chantés l'année suivante par ses élèves, provoquèrent la célèbre manifestation du Pré-aux-Clercs, où tout Paris courut entendre la grande nouveauté, l'incomparable merveille des chants huguenots. — Voir Fétis, *Biographie des musiciens;* Haag, *La France prot.*, art. *Goudimel;* Félix Bovet, *Hist. du Psautier des Egl. réf.*, p. 60; Riggenbach, *Der Kirchengesang in Basel*, p. 66, et surtout notre *Clément Marot et le Psautier huguenot*, sous presse.

O. Douen.

BOURGES [*civitas Biturigum*, *Avaricum* (*Avara* est le nom de l'Yèvre), *Biturigæ*], archevêché, autrefois métropole de la première Aquitaine et capitale de toute l'Aquitaine. Les origines religieuses de Bourges sont parfaitement connues. Sous le règne de Décius (vers 250), un disciple de saint Gatien et de ses compagnons, saint Ursin, vint prêcher l'Evangile dans cette ville, et un sénateur, nommé Léocade, lui ouvrit sa maison. Les corps de saint Léocade et de son fils saint Ludre (*Lusor*) sont conservés au Bourg-Dieu. Léocade avait pour ancêtre Vettius Epagathus, l'un des martyrs de Lyon, et nous connaissons son histoire par Grégoire de Tours, qui descendait de lui par sa mère. La tradition a tiré parti de quelques mots assez vagues de l'évêque de Tours pour faire de saint Ursin, comme en général de tous les apôtres de la France, un disciple de Clément Romain ou même de Jésus-Christ (voir ses Actes dans la *Bibl. nova* de Labbe, II, 455). On cite, parmi les évêques de Bourges, saint Pallade († 384), saint Simplice (vers 472), dont Sidoine a loué les vertus, saint Sulpice Ier († 591), écrivain et poëte, saint Outrille (*Austregesilus*), saint Sulpice le Pieux, dont une paroisse de Paris porte le nom (624-644), Saint Aoust (*Agiulfus*), saint Raoul, Vulfade, Frotaire, Gauslin, fils naturel d'Hugues Capet, et plus tard Gilles Colonna (1298-1316), le *doctor fundatissimus*, Jean Cœur, qui releva en 1464 l'université de Bourges, et le cardinal de Tournon (1525-1538). La cathédrale de Saint-Etienne fut consacrée en 1324; elle fut en 1562 dévastée par les protestants. Des nombreux synodes de Bourges, ceux de 1031, 1276 et 1286 (Mansi, XIX et XXIV; Hefele, IV et VI), qui s'occupèrent de la réforme de l'Eglise, méritent seuls d'être mentionnés à côté du synode de 1438 où fut arrêtée la fameuse Pragmatique Sanction. L'archevêque de Bordeaux était primat des provinces de Bourges, Narbonne, Auch, Bordeaux, Toulouse et Alby; il a aujourd'hui pour suffragants, comme avant 1790, les évêques de Clermont, de Limoges, du Puy, de Tulle et de Saint-Flour (voy. *Gallia*, II). S. BERGER.

BOURGOGNE (Eglises de). L'histoire ne dit point en quelle année la Réforme s'introduisit en Bourgogne, mais elle nous apprend que dès l'année 1536 le laboureur Jean Cormon était brûlé vif à Mâcon pour ses opinions luthériennes. Trois ans après, les protestants de Beaune étaient persécutés par le parlement de Dijon et plusieurs d'entre eux obligés de fuir. A Autun, l'abbé de Saint-Martin, une façon de sybarite, devint entre les mains de Dieu le propagateur des idées nouvelles. Amateur de nouveautés et fort instruit, il prenait « plaisir, dit Bèze, à faire bonne chère à ceux qui venaient le visiter, auxquels il parlait assez ouvertement de la vérité. » Il ne sut malheureusement pas en profiter pour lui-même, et mourut catholique. Il n'en fut pas moins le fondateur indirect de l'Eglise de Vézelay (1547). A Dijon le parlement de Bourgogne condamna le Soissonnais Simon Laloë à être brûlé vif. Sa mort eut ceci de remarquable que le bourreau, nommé Jacques Silvestre, se convertit en entendant la prière du courageux confesseur et se retira à Genève. Deux malheureux colporteurs, découverts dans une maison d'Autun avec quelques balles de livres luthériens, périrent

de même sur le bûcher. Leurs juges et un docteur de Sorbonne, nommé Guillaud, attirés par la curiosité, se partagèrent secrètement leurs ouvrages et quelques-uns d'eux y trouvèrent la vérité (1555). Deux ans après, deux autres colporteurs, Robert Cotereau et Noël Bardin, furent plus heureux. Leurs juges se contentèrent de les condamner au fouet, et dès les premiers coups ils firent cesser leur supplice. Une partie de leurs livres leur furent secrètement rendus et les autres achetés et payés. Par contre le jeune Andoche Minard, qui revenait de Genève, fut arrêté à Montcenis pour avoir repris quelques blasphémateurs et endura le suplice du feu devant le grand temple de Saint-Ladre d'Autun (1557). La même année le parlement de Dijon condamna également à être brûlés vifs quatre partisans des idées nouvelles qui se rendaient à Genève, savoir Philippe Cène et Jacques son compagnon, de Normandie ; le mercier Archambaut (Séraphin), natif du Bazadois, et l'avocat du Rousseau, de Paris. Les trois premiers périrent sur le bûcher et le troisième en prison. Les luthériens de Beaune, persécutés en 1539, essayèrent de s'assembler en 1559, mais ils furent découverts et le notaire Jacques Renier mis en état d'arrestation. Jugeant qu'ils s'étaient trop hâtés, ils suspendirent leurs prêches. L'année suivante les protestants de Mâcon, vivement pressés par le gentilhomme René Gaffin, du Languedoc, envoyé de Genève, se constituèrent en Eglise sous la direction du ministre Bouvet qui, débordé de travail, fut secondé par les pasteurs Pasquier et Jacques Solte. A Autun ceux de la religion, d'abord fort craintifs, montrèrent plus de courage quand ils virent deux curés instruits de la ville, les chanoines Jean Veriet et Jean de La Coudrée, s'élever contre les abus de l'Eglise romaine et prêcher ouvertement les doctrines évangéliques (15 novembre 1559). L'évêque les toléra quelque temps, mais il finit par les mander dans son palais en présence de son clergé et de deux notaires, ce qui leur fournit l'occasion d'annoncer l'Evangile devant une société nombreuse et choisie. Leurs déclarations, couchées par écrit, furent envoyées à la Sorbonne qui les condamna. Les deux curés en ayant appelé au roi au moment où se préparait l'heureux édit de janvier 1562, furent renvoyés absous et peu après ordonnés ministres par le synode provincial de Chalon, et établis pasteurs à Autun. L'Eglise de la première de ces deux villes avait été dressée par les soins du gentilhomme Antoine Popillon, envoyé de Genève, et de deux autres, du Pré et Philibert Grené. Les protestants de Dijon, qui se réunissaient secrètement de maison en maison, n'avaient pas osé jusque là se constituer en Eglise. Ils craignaient le duc de Guise, gouverneur de la province, le maréchal de Tavannes, lieutenant général pour le roi, tous deux ennemis implacables de la nouvelle religion, mais surtout le maire de la ville, Bénigne Martin, qui faisait emprisonner tous les luthériens qu'il découvrait. Après l'édit de janvier 1562, que le parlement ne voulut pas enregistrer, ces derniers n'en firent pas moins venir deux ministres pour constituer leur Eglise. A Auxerre qui, depuis plusieurs années, renfermait des partisans des idées nouvelles, notamment Jacques Chalmeaux, prévôt d'Auxerre, Girardin, conseiller présidial, et plusieurs gentils-

hommes de la campagne, les choses ne se passèrent pas si paisiblement. Les protestants s'étant réunis pour célébrer leur culte le 9 octobre 1561, des enfants et des gens mal famés s'assemblèrent au nombre de deux à trois mille, assaillirent à coups de pierres les maisons des luthériens et en pillèrent vingt-sept. Le roi en fut informé et envoya à Auxerre Tavannes, « lequel y étant arrivé, dit Bèze, trouva façon d'emplir sa bourse aux dépens des uns et des autres à la manière accoutumée, faisant toutefois pendre en personne trois pauvres bélitres de ces pillards et cinq de ceux de la religion en figure, et bannir cinq autres avec confiscation de leurs biens, de sorte que les battus furent condamnés aux dépens. » Les évangéliques ne se laissèrent pas décourager pour cela et allèrent au prêche à Chevannes, distant d'Auxerre de deux lieues. A Beaune, mêmes persécutions. Les protestants se réunissaient à la carrière de Rochestain. Leurs ennemis, furieux, émurent une sédition, blessèrent plusieurs évangéliques à coups de pierres et cherchèrent à tuer Jean Bouchain, maire de la ville et protestant (1561). Quelques mois après, les assemblées eurent lieu aux halles de la ville, en dépit des prêtres qui cherchaient à s'y opposer. Elles étaient présidées de temps à autre par les pasteurs de Chalon. En décembre de la même année l'Eglise eut un pasteur en propre, Sébastien Tiran, et se réunit dans la maison de Sébastian de Marqueray, sieur du Champ, et compta jusqu'à mille auditeurs. Après l'édit de janvier, les assemblées se tinrent au faubourg de la Bretonnière, dans la grange de Groseli, puis, sur l'opposition du clergé, dans celle des Brevots, au même faubourg. Le ministre Vignol vint se joindre à Tiran et la cène fut célébrée le jour de Pâques, avec le concours du ministre d'Auxonne, qui avait été obligé de fuir cette ville quelques jours auparavant. Les évangéliques tinrent encore des assemblées publiques à Arnay-le-Duc, Is-sur-Tille, Châtillon-sur-Loire, Noyers, Buxy, etc. Pendant la première guerre de religion, les huguenots s'emparèrent de Mâcon et de Chalon (mai 1562), mais Tavannes les leur reprit bientôt. Pendant la deuxième, Mâcon tomba une seconde fois au pouvoir des protestants (1567), et le duc de Nevers le leur enleva peu après de vive force. Les luttes de la Ligue couvrirent de sang et de ruines une partie de la Bourgogne. Mâcon s'était déclaré pour elle, mais fut repris presque sans combat par les partisans d'Henri IV. Sous le régime de l'édit de Nantes, celles des Eglises de Bourgogne qui avaient survécu aux guerres de religion s'affermirent. Elles furent groupées en deux colloques importants qui, réunis à ceux de Lyon et de Gex, formèrent la province synodale de Bourgogne. Les Eglises de Dijon, Auxerre, Autun, Vézelay, etc., avaient disparu. Un collége protestant fut fondé à Paray-le-Monial, et des théologiens des deux communions se mesurèrent dans des disputes publiques. La plus célèbre donna naissance aux deux opuscules suivants, qui sont fort rares : *La dispute solennelle agitée en la maison de ville de Mascon entre FF. Humblot, minime, et Th. Cassegrain, ministre*, Lyon, 1598, in-12; *Avertissement sur le libelle fameux publié par le F. Humblot sur la dispute avec Cassegrain*, Genève, 1600, in-12. La révocation de l'édit de Nantes anéantit presque totalement le protestantisme en

Bourgogne, qui ne compte plus à cette heure qu'une seule Eglise concordataire, celle de Dijon, qui forme à elle seule un consistoire, encore celui-ci est-il de création récente; mais il y a des protestants disséminés à Mâcon, Chalon-sur-Saône et Le Creuzot, desservis par des pasteurs non salariés par l'Etat. — Voyez : Bèze, *Hist. eccl.;* Edm. Chevrier, *Le Protestantisme dans le Mâconnais et la Bresse; Bullet. de la Soc. de l'Hist. du Prot. franc.*, 1860, p. 100. E. Arnaud.

BOURGOING (François) [1585-1662]. Nommé à la petite cure de Clichy, qui répondait mieux à sa vocation pastorale qu'à ses études distinguées, Bourgoing fut un des six prêtres qui s'associèrent au cardinal de Bérulle pour fonder l'Oratoire, et il en devint le troisième général. Sous sa longue administration, la nouvelle congrégation fit dans toute la France et en Flandre surtout des progrès dignes du zèle de son chef; mais il fallut toute la sagesse de son fondateur pour empêcher cette activité quelque peu despotique d'en altérer l'esprit libéral. Pour résister à ses empiètements, les assemblées générales durent restreindre ses pouvoirs et lui rappeler à diverses reprises que l'ordre était une sorte de république où, suivant Bossuet, « on obéit sans dépendre et l'on gouverne sans commander. » Fort du crédit que lui donnait sa qualité de confesseur du prince d'Orléans, Bourgoing essaya plusieurs fois de faire prévaloir son esprit inquisitorial et ses règlements minutieux. L'assemblée de 1661 lui répondit en interdisant désormais au général toute fonction à la cour et celle même de confesseur des princes. L'assemblée de 1644 l'avait déjà forcé à s'excuser d'avoir écrit une « *Déclaration* présentée à la Reine, par le R. P. général de l'Oratoire, au nom de la congrégation, sur quelques points touchant le sacrement de pénitence. » Pour disculper l'Oratoire de toute tendance janséniste, il y tombait dans l'excès contraire d'une morale relâchée que ses confrères désavouèrent vivement. Bourgoing a écrit une foule d'*Homélies* et de traités à l'usage du clergé. Il publia avec le P. Gibieuf les *Œuvres du cardinal de Bérulle* (Paris, 1644, in-fol.). Son ouvrage le plus remarquable est un recueil de méditations pour tous les jours de l'année. Publié d'abord en latin, il fut augmenté et traduit en français par l'auteur sous le titre de *Vérités et excellences de Jésus-Christ*, etc. (Paris, 1636, 6 vol. in-12) et eut de son vivant plus de trente éditions. Bossuet prononça l'oraison funèbre du P. Bourgoing. C'était son premier essai dans ce genre qu'il devait porter bientôt à la perfection. P. Rouffet.

BOURIGNON (Antoinette), célèbre visionnaire, naquit à Lille, en 1616, si laide, dit Bayle, « que l'on délibéra quelques jours dans la famille s'il ne serait pas à propos de l'étouffer comme un monstre. » A quatre ans, dit-on, étonnée de la vie que l'on menait à l'entour d'elle, elle demanda « qu'on la menât dans le pays des chrétiens ». Elle s'opposa absolument à ce qu'on la mariât, en partie parce qu'elle voyait sa mère très-malheureuse en mariage, en partie parce qu'elle voulait « s'unir intimement à son Créateur ». Aussi, en 1636, s'enfuit-elle en toute hâte pour échapper à son père qui voulait lui faire épouser un jeune Français. Elle s'habilla en ermite pour aller s'enterrer dans

quelque désert, arriva à Tournay, fut arrêtée dans un village du Hainaut et conduite auprès de l'archevêque de Cambrai qui l'obligea de retourner auprès de son père. Elle s'y construisit une espèce d'ermitage; entourée des images en cire de saint Antoine et de Marie-Madeleine, elle n'en eut pas moins des visions diaboliques. Elle quitta une seconde fois le domicile paternel, lasse qu'elle était des moqueries de ses sœurs et pour échapper une seconde fois au mariage, et passa plusieurs années dans la retraite, mais non sans inspirer de vives passions. Son biographe Poiret raconte qu'elle passait des journées entières, sans manger ni boire, ne demandant que les caresses divines, soumise aux plus rudes pratiques de l'ascétisme. Après avoir pris possession de son patrimoine auquel elle avait d'abord renoncé, elle devint, en 1653, directrice d'un hôpital et prit en 1658 l'habit de Saint-Augustin. Toutes les petites filles placées sous sa direction se disant possédées du diable, elle fut elle-même, grâce à l'influence des jésuites, soupçonnée de sorcellerie. Elle put se sauver à Gand, où « Dieu lui découvrit de grands secrets ». A Malines, elle fit un prosélyte en la personne de M. de Cort, avec lequel elle séjourna longtemps à Amsterdam. Elle y fut visitée par bon nombre de *prophètes* et de *prophétesses*, dont un petit nombre seulement se conformèrent à ses instructions. Elle ne se lassa pas, pour cela, de composer toutes sortes de livres, d'avoir des visions, de s'entretenir fréquemment avec Dieu, quand M. de Cort vint à mourir (1669) après l'avoir instituée son héritière. Dans le Holstein, elle se pourvut d'une imprimerie, car « sa plume allait comme la langue des autres, c'est-à-dire comme un torrent. » Attaquée vivement sur ses dogmes et sur ses mœurs par des gens qui voulaient qu'on la décapitât ou qu'on la brûlât, elle se retira à Flensbourg (1673), après avoir publié son *Témoignage de la vérité*. Là encore elle eut peine à échapper aux fureurs du peuple qui la tenait pour une sorcière et arriva en 1676 à Hambourg. Toujours persécutée, elle s'éteignit enfin à Franecker, dans la province de Frise, en 1680. D'après ses admirateurs, sa naissance et son avénement à la qualité d'auteur auraient été signalés par l'apparition de comètes. Elle écrivait ses inspirations au fur et à mesure. Elle soutenait que la véritable Eglise était éteinte et que les exercices liturgiques ne la ranimeraient pas : il faut au chrétien la lumière intérieure. Ame aimante, elle ne dédaignait point la charité active ; mais elle manquait de persévérance et préférait s'égarer dans les régions nuageuses du mysticisme. Le diable lui apparut, dit-elle, sous les formes les plus diverses. Elle vit l'Antechrist, au point de pouvoir en donner une description. Elle tenait pour suspectes les visions qui se font par l'entremise de l'imagination « jusqu'à ce que, les ayant recommandées à Dieu dans un recueillement profond et dégagé de toutes images, elle apprit de Dieu ce qu'elle en devait penser, et que Dieu lui en ratifiât la vérité d'une manière si pure, si intime et si secrète, dans un fond d'âme si dégagé et si abandonné à Dieu, qu'il ne pût point y avoir de mélange soit de la pensée humaine, soit de l'illusion diabolique. » C'est ainsi, dit-elle, que Dieu lui ratifia la vérité de la vision de l'Antechrist. Elle fut également

détestée des catholiques et des protestants et laissa peu d'adhérents. Ses rêveries mystiques trouvèrent surtout de l'écho en Ecosse, vers la fin du dix-septième siècle. Parmi ses nombreux écrits, on distingue le *Traité du nouveau ciel et du règne de l'Antechrist*, *L'innocence reconnue et la vertu découverte*, *Le renouvellement de l'Esprit évangélique*. — Ses œuvres furent publiées, accompagnées d'une notice biographique, par un mystique de l'Eglise réformée du nom de Poiret (Amsterdam, 1679 et suiv., 21 v. in-8°). Voyez aussi, dans le *Dict.* de Bayle, l'art. *Bourignon*, et Hagenbach, *Der ev. Protestantismus*, II, p. 301 à 313 (Leipzig, 1854). Selon M. E. S., auteur d'une *Etude sur Ant. Bourignon* (Paris, Sandoz, 1876), A. Bourignon fut « une spirituelle de la plus saine spiritualité », qui « semble parfois un peu naïvement crédule ».

AD. SCHÆFFER.

BOURSIER (Laurent-François), né à Ecouen en 1679. Ce docteur de Sorbonne fonda sa réputation par *l'Action de Dieu sur les créatures* (1713, 2 vol. in-4° et 6 vol. in-12), livre de philosophie sur la prémotion physique, la grâce et la prédestination, qui parut à Malebranche digne d'une réponse. Quand Pierre le Grand visita la Sorbonne en 1717, il lui fit accepter un *Mémoire* sur la réunion des Eglises grecque et latine, écrit qu'il jugeait fort conciliant, tout en posant pour base de l'accord la primauté du pape. Le synode russe y répondit par des observations qui restèrent sans réplique, l'abbé Dubois ayant envoyé les pièces à Rome pour se faire valoir. Boursier montra une candeur plus dangereuse dans la querelle des jansénistes dont il épousa la cause avec tout le zèle de sa bonne foi. Au refus de souscrire au *formulaire* de 1665, contre les cinq propositions de Jansénius, il ajouta celui de souscrire à la constitution *Unigenitus* contre les 101 propositions de Quesnel, excita la Sorbonne contre la bulle et fut le plus chaud partisan de l'*appel*. Dubois, alors candidat au chapeau rouge, punit chacune de ses démarches de lettres de cachet qui l'exclurent de la faculté, puis de la Sorbonne elle-même. Il publia en 1725 une *Exposition de Doctrine* sur les questions de la grâce, tirée textuellement de l'Ecriture et des Pères, et il en attendait pour l'union intérieure de l'Eglise romaine l'effet qu'il avait espéré de son *Mémoire* au czar pour la suppression du schisme oriental. Le résultat fut un ordre d'exil à Givet. Boursier ne put se résoudre à s'éloigner de Paris. Il s'y cacha près de quinze ans de retraite en retraite, et finit par mourir en 1749 avec les sentiments de piété et de renoncement qui ne l'avaient jamais quitté. On exila, quoiqu'il ne fût pas lui-même *appelant*, le curé qui lui avait donné les derniers sacrements et la sépulture ecclésiastique : hommage bien mérité par les embarras qu'avaient causés à ses persécuteurs sa science et ses vertus.

BOUTERWECK (Frédéric), né près de Goslar en 1766, succéda en 1797 à Feder dans la chaire de philosophie à Gœttingue. Fort estimé pour ses travaux d'histoire littéraire et d'esthétique (*Histoire de la poésie et de l'éloquence modernes*, 12 vol., 1801 à 1819 ; *Esthétique*, 1806 ; 2e éd., 1815), il fut, en philosophie, disciple d'abord de Kant (*Aphorismes d'après la doctrine de Kant*, 1793). Puis, convaincu que le

criticisme aboutissait au scepticisme et cédant à l'influence de Spinoza, il chercha, dans un traité sur la certitude démonstrative (*Apodictique*, 2 vol., 1799) à montrer que nous avons une notion immédiate de l'être réel, de l'absolu ; mais, en tant que volonté, nous sommes une réalité individuelle, comprise dans la réalité universelle ; car l'absolu est virtualité, c'est-à-dire qu'il se révèle dans son activité infinie comme un ensemble de forces relatives et l'homme en est un élément essentiel. Toutefois il reconnut avec beaucoup de modestie ce que cet éclectisme avait de précaire, et il adopta complétement la doctrine de Jacobi, pour laquelle il éprouvait depuis longtemps une grande sympathie. Ce fut dans cet esprit qu'il écrivit l'ouvrage intitulé *Religion de la raison*, 1824. Bouterweck mourut en 1828.

BOWER (Archibald) [1686-1766]. Né à Dundee et élevé au collége des Ecossais de Douai, il se fit jésuite à vingt ans et fut successivement professeur d'humanités, de théologie, et conseiller d'inquisition en Italie. En 1726, quatre ans après ses derniers vœux, il s'enfuit, on ne sait trop pourquoi, en Angleterre où il entra dans l'Eglise établie. Il subsista assez longtemps du produit de sa plume, rédigea, de 1730 à 1734, une sorte de revue mensuelle intitulée *Historia litteraria*, puis se livra à divers travaux historiques. En 1748, bibliothécaire de la reine Caroline, il présenta au roi le premier volume de son *Histoire des papes*, œuvre de polémique violente à laquelle ses anciens confrères répondirent en publiant la correspondance qu'il avait entretenue avec eux dans le temps même où il se disait protestant. On prétendit même qu'il était revenu aux jésuites vers 1744 et qu'il avait rompu encore une fois avec eux. La réprobation générale que souleva sa versatilité au moins inconséquente ne pouvait lui faire perdre la fortune qu'un riche mariage lui avait donnée, mais son crédit d'écrivain était ruiné, et le peu de soin avec lequel il traita les deux derniers siècles de son histoire montre qu'il en avait conscience. L'*Histoire des papes* forme sept volumes : les deux derniers parurent après la mort de l'auteur. On a publié en 1757, à Amsterdam, un abrégé en français des quatre premiers volumes.

BOYER (Jacques), pasteur du Désert, qui déploya un grand zèle et fut, pour « crime d'assemblée », condamné à mort et exécuté en effigie, en août 1736. Il n'en fut pas moins accusé d'avoir séduit une jeune catéchumène, et une grande division éclata, à ce sujet, parmi les Eglises, et dura très-longtemps. On invoqua l'intervention de la vénérable classe de Zurich; mais celle d'Antoine Court fut enfin efficace. Il se rendit inopinément au sein des Eglises divisées du Languedoc, s'assura par une enquête personnelle que Boyer n'était point coupable et parvint à obtenir un compromis qui mit fin à ces fâcheux débats. Sa destitution prononcée par le consistoire fut annulée, et le synode national de 1744 sanctionna cette annulation. Réintégré dans ses fonctions, Boyer fut élu, l'année suivante, modérateur du synode provincial des Basses-Cévennes. Certains pasteurs lui restèrent cependant hostiles, et il fallut que le synode de 1745 les forçât à lui faire réparation de nouvelles attaques qu'ils s'étaient permises contre lui.

BOYLE (Robert), célèbre philosophe anglais, connu surtout comme physicien et chimiste, mais dont les études théologiques et les recherches philosophiques méritent aussi d'être prises en considération. Né à Lismore, en Irlande, le 25 janvier 1626, il était le septième fils de Richard, comte de Cork et d'Orrery. Ses parents, qui étaient de chauds partisans des Stuarts, le destinèrent d'abord à l'état ecclésiastique, mais la faiblesse de sa constitution ne lui permit pas de continuer ses études. D'ailleurs ses goûts le portaient plus spécialement vers les sciences. Après un voyage dans le Midi, dans l'intervalle duquel son père mourut, Robert, à la tête d'une fortune assez considérable, se retira dans sa terre de Stalbridge et s'y livra avec ardeur à l'étude de la physique et de la chimie. Il fut un des premiers membres d'une association de savants qui se forma à Londres en 1645 et qui, connue d'abord sous le nom de *Collége philosophique*, fut érigée en corporation par la protection du roi Charles II et prit le titre de *Société royale*. Boyle perfectionna la machine pneumatique d'Otto de Guéricke et fit sur l'air des expériences intéressantes. A la suite d'un accident fort grave qui lui était arrivé au collége d'Eton et où il avait failli périr, il tourna son attention du côté des questions religieuses et se mit à rechercher les principes et les preuves du christianisme et fit imprimer successivement un *Essai sur l'Ecriture sainte*, *Le Chrétien naturaliste*, des *Considérations pour concilier la raison et la religion*, etc. Ses principes religieux devinrent très-fermes et lui inspirèrent des actes de bienfaisance chrétienne qui lui font honneur. Il mourut à Londres en 1691 et fut enterré dans l'église de l'abbaye de Westminster.

BRADWARDINA (Thomas de), né vers 1290 à Hartfield, dans le comté de Suffolk, professeur de théologie à Oxford, puis confesseur d'Edouard III qu'il accompagna pendant ses campagnes en France, élu archevêque de Canterbury, mort en 1349, avant d'être entré en fonctions. On a de lui quelques traités sur les mathématiques. Son ouvrage principal, le seul pour lequel il doive être mentionné ici, est intitulé *De causa Dei adversus Pelagium libri tres* (éd. Savile, Londres, 1618, in-f°). Ce travail, écrit en 1344, est d'autant plus remarquable qu'au moyen âge il passa inaperçu. Bradwardina ne polémise pas contre Pélage, le contemporain de saint Augustin, il combat le pélagianisme des théologiens et de l'Eglise de son propre temps. La cause de Dieu qu'il défend est celle de la grâce gratuite contre ceux qui exaltent le libre arbitre ; « *totus pene mundus post Pelagium abiit in errorem* ». Exagérant encore le déterminisme de Thomas d'Aquin, auquel il se rattache, il soutient que tout ce qui arrive, quoi que ce soit, est voulu de Dieu et par conséquent nécessaire ; le péché lui-même est dans un certain sens un effet de la volonté divine. L'Eglise, qui au neuvième siècle avait condamné Gottschalk, ne fit pas attention à ce retour de la doctrine de la prédestination absolue ; les théologiens étaient trop occupés de disputer sur des questions moins importantes. Le rigide augustinianisme de Bradwardina se retrouve chez Wicleff, duquel il passa à Jean Huss. — Voyez Lechler, *De Thoma Bradwardina*, Leipzig, 1862.

BRAHMANISME. Voyez *Inde*.

BRAMANTE (Donato, d'Urbin), architecte célèbre [1444-1514], appelé à tort B. Lazzari, naquit probablement à la villa di Monte Asdrualdo, appartenant à Fermignano, situé à trois milles d'Urbin, et non à Castel Durante (Urbania). De là le nom de *Bramantes Asdryvaldinus* sur la médaille frappée en son honneur par un de ses collaborateurs, le célèbre Caradosso. Sa biographie est une des plus incomplètes ; il s'occupa d'abord de peinture, sinon exclusivement, du moins d'une manière, paraît-il, dominante ; la seule fresque qui nous reste à Milan montre l'influence de Mantègne et de Melozzo da Forli, et, malgré quelque raideur, de la grandeur de style. Bramante fut aussi un des premiers à s'occuper de gravure ; la grande et unique estampe authentique porte l'inscription : *Bramantus fecit in Mlo.* Comme architecte, il est sans rival ; il dut étudier Mantègne, Alberti, surtout L. de Laurana, qui construisit le palais ducal d'Urbin. Il arriva à Milan vers 1475, comme le prouvent l'église même de S. M. presso S. Satiro, avec la belle sacristie, et la façade de l'église d'Abbiate Grasso (1477 et non 1497). Son influence fut si grande dans le nord de l'Italie, que le style de cette époque s'appelle encore *bramantesque.* A la cour de Milan il était pour l'architecture ce que fut Léonard de Vinci pour les autres arts, et après, à celles de Jules II et de Léon X, il occupa non-seulement le premier rang entre Michel-Ange et Raphaël, mais fut encore surintendant des beaux-arts ; comme tel, dans l'intérêt des travaux de la cour, il appelait et stimulait par l'émulation les plus grands artistes ; il fit peindre la voûte de la chapelle Sixtine par Michel-Ange qui l'y représenta probablement sous les traits du prophète Joël, fit venir Raphaël qui en fit autant sous les traits d'Archimède et d'Origène. A Rome on lui doit, entre autres, le palais Giraud, la cour merveilleuse de celui de la Chancellerie, le percement de la Via Giulia avec un palais pour les tribunaux dont on ne voit que les fragments gigantesques du soubassement, ensuite les travaux immenses du palais du Vatican, rendus méconnaissables depuis. Sur l'emplacement où saint Pierre aurait été crucifié, il éleva le fameux petit temple circulaire qui passa pour le premier édifice moderne digne de ceux de l'antiquité ; enfin, là où serait la tombe du même apôtre, il commença le temple le plus gigantesque de la chrétienté, qui d'après ses projets en serait devenu aussi le plus beau, Saint-Pierre de Rome. Dans plusieurs de ses projets pour ce monument, dont nous avons retrouvé des fragments, il alliait la grandeur du style antique avec une partie du mystérieux des cathédrales du moyen âge ; il le supposait décoré par les œuvres de sculpture et de peinture de Michel-Ange, de Raphaël à l'apogée de leur gloire, avec des vitraux de Guillaume de Marcillat, et les œuvres des meilleurs artistes de la Renaissance. Si les cathédrales du moyen âge expriment mieux le sentiment plus humain de l'aspiration vers le ciel, le Saint-Pierre de Bramante, comme pour y répondre, aurait élevé les âmes en quelque sorte par le reflet de cette beauté d'en haut. Le monument actuel, avec sa décoration profane, n'en est qu'un lointain écho. L'indomptable impatience de Jules II compromit d'abord la solidité des constructions de Saint-Pierre et d'une partie de celles

du Vatican. On a prétendu que, comme protecteur de Raphaël, il cherchait à nuire à Michel-Ange; cela a été grandement exagéré, sinon inventé. Bramante fut aussi ingénieur militaire et paraît avoir dirigé les travaux de siége de Jules II contre Bologne et La Mirandole. La biographie si incomplète qu'en donne Vasari, et les nombreuses confusions qu'il fit entre Bramante d'Urbin et son élève milanais Bart. Suardi, dit Bramantino, ont induit beaucoup d'auteurs à croire à un Bramante de Milan ou l'ancien, personnage absolument imaginaire. — Voyez : Vasari, *Vies* ; Pungileoni, *Donato Bramante;* sa notice biographique dans notre ouvrage sur les projets primitifs pour Saint-Pierre de Rome, etc. ; C. Cesariano, *Com. de Vitruve*, p. 70. H. DE GEYMULLER.

BRAMHALL (Jean), théologien anglais, né à Pontefract, dans le Yorkshire, vers 1593, mort en 1677. Après avoir fait ses études à l'université de Cambridge, il entra dans les ordres, et soutint publiquement en 1623, avec succès, à North-Allerthon, deux disputes contre un prêtre catholique et un jésuite. Son talent de prédicateur, sa grande connaissance des lois et par-dessus tout l'intégrité de son caractère lui firent acquérir une grande influence. Appelé en Irlande en 1633, il rétablit l'ordre dans la discipline et dans les revenus de l'Eglise, et quand il fut nommé évêque de Londonderry en 1634, il profita de sa haute situation pour activer les réformes, au risque de soulever contre lui la haine des intéressés. Impliqué le 16 mars 1641 dans les troubles d'Irlande, il fut accusé de haute trahison et incarcéré; mais l'archevêque anglais Usher put faire arrêter la procédure et Bramhall se réfugia successivement en Angleterre et sur le continent, à Hambourg, Bruxelles et Anvers. En 1648 il revint en Irlande, d'où il fut obligé de nouveau de s'enfuir. Enfin, après la Restauration, il fut nommé, le 18 janvier 1661, archevêque d'Armagh, primat et métropolitain de toute l'Irlande. Les ouvrages qu'il a laissés sont presque tous consacrés à la défense de la réformation d'Angleterre contre les attaques des catholiques.

BRANDEBOURG (Réformation de la Marche de). Au temps de la Réforme, la Marche de Brandebourg était divisée en deux parties : 1° la *Marche électorale de Brandebourg*, comprenant la Vieille Marche (Stendal), la Marche de Priegnitz (Perlebourg, Pritzwald), la Moyenne Marche (Brandebourg, Ruppin, Berlin, Francfort-sur-l'Oder), la Marche de l'Ucker (Prenzlow, Templin); 2° la *Nouvelle Marche*, comprenant Custrin, les cercles de Soldin, Kœnigsberg, etc., les cercles incorporés de Stensberg, Zullichau, Cottbus. La Réforme trouva dans le Brandebourg des esprits bien préparés à secouer le joug de Rome, car ces populations du Nord avaient favorablement accueilli d'abord l'hérésie des vaudois, puis celle des hussites, laquelle, malgré tous les efforts de Rome, n'avait jamais pu être entièrement extirpée ; elle persistait encore en bien des endroits, lorsqu'en 1517 Tetzel vint y vendre ses indulgences. Le dominicain fut protégé et patronné par l'électeur Joachim Ier, qui était tout dévoué à l'Eglise romaine, et qui était, de plus, frère du cardinal Albert de Mayence, le grand entrepreneur des indulgences et le métropolitain de l'évêque de Brandebourg. L'élec-

teur rendit un édit pour recommander le pieux trafic. L'université de Francfort-sur-l'Oder ne se montra pas moins favorable à Tetzel, car elle jalousait la prospérité croissante de sa jeune rivale de Wittemberg. Soutenu enfin par le clergé, il récolta en une seule année plus de 100,000 florins. Cependant il eut plus d'une fois à souffrir de l'esprit frondeur de la population de la Marche. A Belitz, par exemple, il reçut un fort mauvais accueil : « Les Belitziens, dit-il, sont, ou bien tous des anges, ou tous des pécheurs endurcis. » Ce fut aussi un gentilhomme de la Marche, le sire de Hake, qui, après avoir acheté fort cher une indulgence pour un crime non encore consommé, attendit Tetzel au coin d'un bois et le dévalisa. Les 95 propositions de Luther se répandirent rapidement dans la Marche; Luther les adressa, non-seulement au cardinal Albert de Mayence, mais encore à Jean Scultetus, évêque de Brandebourg, son ordinaire. Scultetus était un courtisan habile et roué, n'aimant nullement les indulgences et les abus de Rome; il témoigna la plus grande bienveillance au réformateur, et celui-ci lui adressa aussi ses *Resolutiones* (1518), lui déclarant qu'il n'avait d'autre but que de servir la vérité (de Wette, *Luthers Briefe*, I, p. 112). Mais l'électeur, irrité surtout de l'agitation causée dans le peuple par les écrits de Luther, et stimulé d'un autre côté par le cardinal, son frère, se montra l'ennemi déclaré du mouvement réformateur. L'université de Francfort entra aussi en lice contre Luther; c'est le plus savant théologien de Francfort, Conrad Wimpina, qui rédigea les deux *Disputationes* opposées aux 95 thèses, et publiées sous le nom de Tetzel; la première traitait des indulgences; la seconde, du pouvoir du pape; quoique Luther n'y fût pas nommé, il y était clairement désigné et condamné comme hérétique (*D. M. Lutheri opera latina*, éd. Erlangen, I, p. 294). Tetzel acquit ainsi successivement les grades de licencié et de docteur en théologie. Mais bientôt après Scultetus se brouilla avec Luther; il l'avait vu à Wittemberg, et l'avait trouvé indocile à ses conseils (de Wette, *Luth. Br.*, I, p. 224, 323); il devint son ennemi, s'allia avec le docteur Eck, et condamna le réformateur au bûcher. A Worms (1521), Joachim Ier se montra l'adversaire le plus acharné de Luther; il fut de ceux qui proposèrent à l'empereur Charles-Quint de violer son sauf-conduit et de traiter le moine de Wittemberg comme Sigismond avait traité Jean Huss. En 1524, il interdit dans ses Etats la vente du Nouveau Testament de Luther, censuré par les théologiens de Francfort, et rendit celui-ci responsable du soulèvement des paysans (1525). Le réformateur l'avait du reste personnellement froissé dans son écrit *Von weltlicher Obrigkeit* (1523). En 1527, Joachim s'entendit avec ses Etats pour maintenir les anciennes cérémonies, ne jamais accepter aucun prêtre sans le consentement de l'évêque et procéder contre les récalcitrants conformément aux décrets de Sa Sainteté le pape et de Sa Majesté impériale (mandat du jeudi après la Visitation de Marie, 4 juillet). Malgré ces mesures coercitives, la Réforme gagnait du terrain, car le peuple était bien loin de partager les ressentiments de son prince; elle se répandit dans la bourgeoisie et dans la noblesse, et pénétra jusqu'à la cour et dans la famille même de Joa-

chim. Celui-ci avait épousé Elisabeth, fille du roi de Danemark, qui avait contre lui bien des sujets de plainte. Son médecin, Ratzeberger, la mit en rapport avec Luther dont elle lisait et aimait les écrits; elle se rallia résolûment à la doctrine évangélique, qu'elle inculqua à ses enfants; enfin en 1528, en l'absence de l'électeur, elle fit venir de Wittemberg un pasteur évangélique et reçut en secret, dans son château de Berlin, la communion sous les deux espèces. Mais elle fut trahie, et l'électeur se mit dans une violente colère. On admet généralement que l'électrice fut dénoncée par sa fille Elisabeth, alors âgée, dit-on, de quatorze ans. Or cette fille, elle en avait maintenant dix-huit; née en 1510, elle avait été mariée le 7 juillet 1527 au duc Eric de Brunswick-Calenberg; en août 1528 elle accoucha à Münden de son fils premier-né, et profita de la joie de son mari (plus âgé qu'elle de quarante ans) pour lui demander la grâce d'un pasteur condamné pour avoir distribué la communion sous les deux espèces. Peut-on admettre que dans le mois de mars de la même année, c'est-à-dire cinq mois auparavant, en supposant même qu'elle ait été à Berlin, elle ait trahi sa mère? Quoi qu'il en soit, Joachim fit enfermer cette dernière dans ses appartements, et s'apprêta à lui faire subir les traitements les plus cruels : *Marchio statuerat eam immurare, ut dicitur* (de Wette, *Luth. Br.*, III, p. 296) : mais elle réussit à s'enfuir, et trouva un asile chez son oncle, l'électeur de Saxe. Elle habita plus tard un château près de Wittemberg, où elle vit souvent Luther, qui l'appelait quelquefois sa « chère commère ». L'irritation de l'électeur fut encore augmentée par les troubles qui éclatèrent dans ses Etats; c'était d'abord une guerre entre Nicolas de Minkwitz et quelques gentilshommes de la Marche d'une part et de l'autre l'évêque de Lebus, George de Blumenthal; Luther assure que cette affaire fit plus de mal que de bien à la bonne cause (lettre à Amsdorf; de Wette, III, p. 361). C'était ensuite le soulèvement des bourgeois de plusieurs villes, entre autres de Stendal, contre leur clergé et leurs conseils; ces soulèvements éclatèrent à la suite du chant de cantiques luthériens, moyen employé souvent par le peuple pour imposer la Réforme au clergé et aux autorités. Pendant que ces troubles agitaient ses États, Joachim était à la diète d'Augsbourg (1530), où il fit échouer par sa violence les tentatives de conciliation et mécontenta même les princes catholiques. A son retour dans ses Etats, il sévit contre les fauteurs des désordres avec la plus grande sévérité, sans cependant recourir contre les luthériens à des persécutions sanglantes. Il avait reconnu qu'il ne pourrait plus réprimer le luthéranisme, et tâchait seulement de le circonscrire pour l'empêcher de tout envahir; ce fut là le but de ses efforts pendant les dernières années de son règne. A la fin de sa vie cependant, invité par le pape au concile de Mantoue, il eut un moment l'espoir de voir la paix se rétablir; mais il fut vite détrompé. Avant de mourir il demanda encore à ses fils la promesse écrite de rester fidèles à la foi de leurs ancêtres; mais ceux-ci étaient déjà gagnés à l'Evangile; maintes fois ils avaient visité leur mère en Saxe, et le prince électoral avait une correspondance suivie avec Luther, Albert de Prusse, le margrave George

d'Ansbach et d'autres personnages marquants, qui l'affermirent dans ses nouvelles convictions. — Lorsque Joachim II succéda à son père (1535), il fut vivement sollicité à rester fidèle à Rome, par son oncle Albert de Mayence, par le duc George de Saxe et le roi Sigismond de Pologne. D'un autre côté les princes protestants ne négligèrent rien pour l'attirer à eux. Philippe de Hesse lui écrivit avec beaucoup de piété et de fermeté (voir Seckendorf, *Comment. Luth.*, l. III). Joachim adressa alors à Sigismond une lettre que rédigea Mélanchthon (Seckendorf, *ibid.*), où il lui déclare qu'il ne consentirait jamais à défendre les erreurs de l'Eglise par le fer et le feu, qu'il ne voulait nullement se séparer de l'Eglise universelle, dont il professait au contraire les véritables doctrines ; qu'il ne se refuserait jamais à un concile universel, et qu'il était prêt à donner ses biens et son sang pour la défense du christianisme ; qu'enfin il désirait la concorde. Joachim II et son frère Jean suivirent chacun sa propre voie pour réformer l'Eglise. Jean, le plus jeune, avait hérité de la Nouvelle Marche, Stemberg, Crossen, Cottbus et Pritz ; Joachim, du reste de l'électorat. Jean, appelé d'ordinaire le margrave de Custrin, était un esprit vif et clair ; il était ardent et impétueux quand il s'agissait de la foi, et poussait la fermeté jusqu'à l'obstination. Il attaqua l'Eglise romaine sans ménagements, sans cependant jamais la persécuter violemment. Ayant adhéré à la confession d'Augsbourg, il entra dans la ligue de Smalkalde. Le document de son adhésion à cette ligue porte l'exposé des motifs suivant : « Parce que par la Providence de Dieu nous sommes arrivé à la connaissance claire de la Parole de Dieu et de la pure doctrine, et que nous n'avons trouvé aucun autre moyen qui nous permît, à nous et à nos sujets, de rester fidèles à la Parole de Dieu et à la vérité... » Grâce à son influence, l'Evangile se répandit rapidement dans la Nouvelle Marche. On y manquait d'abord de pasteurs capables et instruits ; l'électeur de Saxe et le margrave d'Ansbach, Luther et Mélanchthon lui en procurèrent ; c'est à eux et à Albert de Prusse qu'il demandait conseil pour toutes choses. En 1538 on donna la communion sous les deux espèces à Custrin, sa résidence. Mais il eut encore des luttes à soutenir avec le clergé, notamment avec l'évêque de Lebus, le fanatique George de Blumenthal ; ce n'est que la mort de ce dernier (1550) qui mit fin à cette lutte ; son successeur Jean Homebourg accepta l'agende établie dans la Marche de Brandebourg. Joachim II l'électeur était un caractère doux et conciliant ; il eût voulu vivre en paix avec tout le monde. Hésitant d'abord, il fut poussé vers la Réforme par une parole cynique et blasphématoire de Clément VII ; comme on reprochait à ce pape sa naissance illégitime, il répondit : « C'est un malheur que je partage avec le Christ. » Joachim éprouva dès ce moment une vive répulsion pour Rome, et fit aussitôt adresser des salutations à Luther ; mais extérieurement il resta encore attaché au culte catholique et s'efforça de rétablir la paix entre les deux partis ; le pape lui-même rendit hommage à sa modération. Il laissa partout les idées nouvelles faire leur chemin par elles-mêmes, sans intervenir, voulant « que le fruit mûrît, avant de le cueillir ». Pour réformer les abus les plus

criants, il réunit en 1536 les ecclésiastiques les plus marquants à Cologne sur la Sprée, et sut obtenir pour cette assemblée l'autorisation du pape et de l'archevêque de Magdebourg. Le couvent des dominicains de Cologne fut converti en *église-dôme;* le pieux chanoine Wolfgang Rehdorfler y célébra la communion sous les deux espèces avec l'assentiment de l'évêque de Brandebourg, Matthias de Jagow. Ce dernier était favorable à l'Evangile. Il s'y sentait engagé par son ministère épiscopal : « Quand je fus sacré évêque, dit-il, on m'a imposé l'obligation d'éviter l'erreur pour moi-même et de l'empêcher chez les autres. On m'a mis ensuite dans la main, puis sur l'épaule, l'Evangile, représentant le joug de Christ que je devais porter, et le métropolitain m'a ordonné de le prêcher au peuple. » Ayant un jour rencontré Luther à une fête à Dessau, il s'entretint avec lui de toutes les questions religieuses débattues; Luther s'écria : « Dieu veuille nous donner beaucoup d'évêques semblables. » C'est Jagow qui fournissait à l'électeur des pasteurs capables et l'aidait à réformer l'Eglise par les voies légales. Les abus tombèrent comme d'eux-mêmes et l'on peut dire que dans la Marche électorale la réformation se fit toute seule, et sans que le prince eût à s'en mêler, par la seule force de la vérité. C'est donc bien à tort que Maimbourg accuse Joachim de l'avoir établie dans des vues intéressées; ses sujets, dit-il, « s'obligèrent à payer toutes ses dettes pour obtenir de lui ce changement » (*Hist. du Luth.*, I, p. 345). C'est tout simplement prêter à Joachim ce qui revient à son oncle le cardinal; car ce que l'historien jésuite ne dit point, c'est qu'Albert de Mayence accorde la liberté religieuse à ses sujets de Magdebourg, en échange d'une forte somme d'argent (50,000 florins). Quant à l'électeur, il avait pour principe de laisser à ses sujets les coutumes et les cérémonies auxquelles ils étaient habitués, mais en y faisant pénétrer la vérité évangélique. En 1537 il s'occupa du relèvement de l'université de Francfort, à laquelle il attribua les revenus du couvent des chartreux; peu à peu les autres couvents se vidèrent; mais on eut les plus grands égards pour les moines et les religieuses, à l'entretien desquels il fut pourvu. Dès 1538 la cause de l'Evangile était gagnée chez le peuple. Mélanchthon écrivit en ce temps-là à Jonas : « Dans la Marche, les gens du peuple ont soif de la pure doctrine; il en est de même d'une bonne partie de la noblesse. L'électeur, qui apprécie bien la situation, fait opérer une réforme à son peuple; mais les prêtres s'y opposent, et il y en a beaucoup dans ce pays; nulle part je n'en ai rencontré d'aussi bornés et d'aussi méchants; c'est le vrai type du barbare... » (dans Seckendorf, *Comment. Luth.*). Enfin en 1539 l'électeur fit un nouveau pas en avant. Ayant appelé à sa cour le pasteur George Buchholtzer, qu'il nomma prévôt de Berlin, il organisa, pour le jour de la Toussaint, une solennité dans l'église de Spandau, pour marquer l'établissement officiel de la Réformation dans la Marche. Le culte évangélique y fut célébré pour la première fois en présence de toute la cour, des États et d'un nombreux clergé. L'évêque de Brandebourg dit les paroles de l'institution en allemand, et distribua la cène sous les deux espèces à la famille électorale d'abord, puis aux conseillers de

la cour. Le lendemain une solennité semblable eut lieu dans le dôme de Cologne sur la Sprée, où la cène fut distribuée aux magistrats et aux bourgeois de Cologne et de Berlin. L'électeur fut tout heureux de ce pas décisif; il répondit aux félicitations de George d'Anhalt : « Demandons à Dieu de persévérer jusqu'à notre dernière heure dans l'œuvre commencée, et ne soyons pas semblables à des roseaux agités par le vent » (30 nov.). Les villes et les villages furent libres d'opter entre l'ancien et le nouveau culte; la plupart se prononcèrent pour l'Evangile, à commencer par Brandebourg. A Francfort aussi on célébra la dernière messe catholique et, le jour suivant, la première cène luthérienne. Presque partout les paroisses opérèrent elles-mêmes ce changement; les prêtres ne purent y demeurer qu'en acceptant la doctrine évangélique. Pour compléter l'organisation de la nouvelle Eglise et pour y établir l'unité du culte, Joachim lui donna une *agende* (*Kirchenordnung im Churfürstenthum der Marken zu Brandenburg, wie man sich beyde mit der Lehre u. Ceremonien halten soll*). Mélanchthon approuva le projet, dans lequel l'électeur lui-même introduisit des changements, et dont la rédaction avait été confiée à Matthias de Jagow, à George Buchholtzer et à Jacques Stratner. L'agende se divise en trois parties : 1° la doctrine de la justification; 2° le catéchisme; 3° les cérémonies (sacrements). L'évêque de Brandebourg y ajouta un diplôme dans lequel il fait la déclaration suivante : « Ce n'est pas seulement par mon baptême que je suis engagé à Christ, mais aussi par mon ordination, où il m'a été dit : Allez et prêchez l'Evangile de Jésus-Christ au peuple qui vous est confié. L'électeur ayant établi une agende conforme à la Parole de Dieu, je ne puis en conscience m'y opposer ni résister plus longtemps à la vérité, mais je me sens obligé de faire mon devoir, en la recommandant au clergé » (dans Seckendorf, *Comment. Luth.*). Cependant on conserva dans le culte bien des formes catholiques. Quoiqu'il n'en fût pas entièrement satisfait, Luther déclara cependant que, comme la chose essentielle s'y trouvait, on pouvait passer sur quelques cérémonies un peu trop papistiques, et il s'efforça d'apaiser les scrupules de Buchholtzer, qui s'en plaignait : « Ne vous plaignez pas, lui écrit-il, de devoir porter un camail aux processions, faire le tour du cimetière en chantant le *Responsorium* et, au jour de Pâques, le *Salve festa dies*... Si l'électeur votre maître fait prêcher le pur Evangile et administrer les sacrements conformément à leur institution; s'il renonce à l'invocation des saints... faites tout au nom du Seigneur; portez un camail de velours, ou de soie, ou de drap, et si un seul ne suffit pas, mettez-en trois, comme Aaron; et si l'on n'est pas content d'un tour, faites-en sept, comme Josué... Si je pouvais obtenir cela du pape et des papistes, j'en bénirais Dieu et je serais le plus heureux des hommes» (de Wette, *Luth. Br.*, V, p. 235). En 1540 les prélats, les conseillers électoraux et les Etats approuvèrent l'agende, qui fut ensuite remise au roi Ferdinand, à la diète de Worms; l'empereur Charles-Quint la confirma, mais à condition qu'on n'irait pas plus loin dans les réformes. En 1542 elle fut publiée et établie dans toutes les Eglises. — Au commencement du dix-septième siècle, l'Eglise luthé-

rienne de la Marche de Brandebourg fut profondément troublée. L'électeur Jean-Sigismond (1608-1619) inclinait vers le calvinisme; ses rapports avec la cour palatine et son alliance avec les Pays-Bas le décidèrent à passer, à Noël 1613, à l'Eglise réformée. Il maintint sans doute la confession d'Augsbourg, pour ne pas être exclu de la Paix de Religion, mais la *variata* seulement. Cependant en 1614 il fit faire une confession calviniste (moins la prédestination), appelée *Confessio Marchica*, ou *Sigismundi*. Il tenta en vain de contraindre son pays à le suivre; sa femme même, Anne de Prusse, s'y refusa. Le prédicateur de la cour, Jean Gerike, et le pasteur de Berlin Martin Willich durent s'enfuir. Mais lorsqu'on se mit à dépouiller les églises de Berlin de leurs autels, de leurs images et de leurs baptistères, il y eut un soulèvement populaire et le sang coula (1615). En 1616 Sigismond défendit à l'université de Francfort d'enseigner la doctrine de la *communicatio idiomatum* et de l'*ubiquitas corporis*, et l'université luthérienne de Wittemberg fut interdite à tous les sujets de l'électeur. On supprima aussi, dans le recueil des symboles de l'Eglise luthérienne du Brandebourg, la formule de concorde que l'électeur lui-même avait auparavant signée et adoptée avec tout son pays. Pendant et après la guerre de Trente-Ans on fit les premières tentatives d'union, naturellement aux dépens de la doctrine luthérienne. Le grand-électeur Frédéric-Guillaume (1640-1688) y apporta la plus grande ardeur; il sévit contre ceux qui ne voulaient pas se plier. Paul Gerhard, l'âme de l'opposition luthérienne, fut destitué pour avoir refusé de signer un *Revers*. C'est ainsi que le grand-électeur préludait aux ordres de cabinet et aux mesures violentes par lesquels les rois de Prusse devaient continuer et consommer l'œuvre de leur illustre devancier. — Seckendorf, *Commentarius Lutheranismi;* Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform.;* Voigt, *Reform. in Brandenburg*, dans Herzog, *Real-Encyklop.*, vol. II. Ch. Pfender.

BRANT (Sébastien) [1458-1521], célèbre satirique du quinzième siècle. Né à Strasbourg, dans un cabaret comme Rabelais, il étudia et professa le droit à Bâle, dont l'université et les imprimeries étaient alors florissantes. Il y séjourna pendant plus de trente ans; puis il retourna à Strasbourg où il fut nommé syndic et secrétaire de la ville, et jouit de la faveur de l'empereur Maximilien Ier. Poëte et humaniste, il composa un grand nombre d'ouvrages en latin et en allemand dont un seul, *La Nef des fous* (*Narrenschif*), publié en 1494, a passé à la postérité. C'est une vaste satire en vers allemands dans laquelle l'auteur trace un tableau saisissant de la corruption des diverses classes de la société de son temps. Observateur infatigable et exact, il ne distingue pas moins de 111 catégories de fous, admis successivement sur le navire aux flancs gigantesques qui vogue vers les rives de la *Narragonie*. Sous le rapport littéraire, le poëme laisse à désirer : il n'a pas de plan nettement déterminé; le style en est rude et informe; les descriptions, les exhortations, les fables, les allégories, les sentences, les traits tirés de l'histoire et de la mythologie se succèdent sans ordre ni lien. Mais comme moraliste, Brant fait preuve d'une rare pénétration et d'une vigueur de pinceau incomparable. *La Nef* ou *Le Miroir des fous* présente un tableau fidèle de

l'état des mœurs et des croyances à la fin du moyen âge. Elevé à la double école de l'antiquité classique et des traditions chrétiennes, l'auteur, pour juger son temps et lui prescrire des règles, s'inspire à la fois de la morale païenne et de celle de l'Eglise, essayant (et c'est là son originalité) de les combiner et de les fondre ensemble pour donner plus de force à son enseignement. En dépeignant la vie comme un carnaval désordonné, où l'avarice, la paresse, la luxure, la gourmandise, l'ivrognerie, l'orgueil agitent leurs grelots lugubres, Brant tantôt semble préconiser les pratiques ascétiques et la fuite du monde comme l'unique remède à tous ces vices, tantôt au contraire il prêche, avec les anciens, la modération dans les plaisirs et une sage accommodation à des maux que l'homme ne peut éviter parce qu'ils sont fondés dans sa nature. Amis et adversaires de l'Eglise ont pu également revendiquer le poëte comme leur appartenant. S'il recommande le jeûne, il blâme les pèlerinages; s'il écrit contre les hérétiques, auxquels il attribue la faiblesse grandissante de l'Eglise, il ne s'élève pas moins contre la scolastique, qui s'imagine défendre la vérité par les disputes et les livres de controverse. *La Nef des fous* jouit d'une vogue immense. Elle fut mise en vers latins par Badius Ascensius (1496) et en vers français par P. Rivière (1497). Des traductions anglaises et hollandaises suivirent. Geiler de Kaisersberg y rattacha même une série de sermons (1498). Le nombre des imitations fut très-considérable. Les meilleures éditions allemandes sont celles de Strobel (Leipz., 1839) et de Zarncke (Leipz., 1854), avec des introductions historiques et critiques. Voyez aussi Gervinus, *Gesch. der deutschen Dichtung*, II, 347 ss.

BRECKLING (Frédéric) [1629-1711], originaire du Schleswig, suspendu de ses fonctions pastorales à cause de ses attaques contre l'immoralité du clergé luthérien et de ses tendances chiliastes, mena une vie errante et besogneuse. Il séjourna à Hambourg, à Amsterdam et à La Haye, entra en rapport avec d'autres sectaires et publia plus de soixante écrits dans lesquels il dénonce les vices de l'Eglise, dominée par une orthodoxie sèche et batailleuse (voy. Adelung, *Gesch. der menschl. Narrheit*, Leipz., 1787, IV, p. 16 ss.; Arnold, *Ketzerhistorie*, III).

BREF. Voyez *Bulle*.

BREITHAUPT (Joachim-Justus) [1658-1732] est l'un des représentants les plus éminents de l'école piétiste. Distingué par sa foi vivante, ses talents pédagogiques et son zèle pour la conversion des âmes, il fit à Francfort la connaissance de Spener et exerça avec un grand succès les fonctions pastorales à Erfurt. Nommé professeur à l'université nouvellement créée de Halle (1691), il représenta seul, pendant trois ans, l'enseignement théologique dont il embrassa avec une ardeur infatigable tous les domaines. Lorsque Paul Anton et Francke furent venus se joindre à lui, ces trois hommes donnèrent à l'école qu'ils dirigèrent une impulsion telle qu'elle devint promptement la pépinière d'où sortirent un grand nombre de jeunes pasteurs pieux et instruits. Fidèle à la méthode de Spener, Breithaupt ne s'appliqua pas seulement à communiquer la science, mais aussi à « réveiller la conscience » de ses auditeurs. En opposition avec l'orthodoxie régnante, il insista sur l'étude

à la fois scientifique et pratique de la Bible, mit la dogmatique et la morale en contact plus direct avec l'enseignement scripturaire, et dirigea avec un soin particulier la préparation homilétique et catéchétique des jeunes étudiants. Indépendamment des exercices habituels du séminaire, il présida trois fois par semaine des réunions destinées à leur fournir l'occasion de développer leur vie religieuse en s'ouvrant librement à leurs maîtres sur les tentations ou les doutes avec lesquels ils pouvaient avoir à lutter. A ces fonctions déjà si chargées de professeur, Breithaupt joignit encore, à partir de 1705, celles de surintendant général du duché de Magdebourg, auxquelles il finit par se vouer exclusivement, s'appliquant particulièrement à améliorer les écoles, à relever le niveau de l'instruction religieuse et à exercer, par une correspondance et par des visites fréquentes, une discipline salutaire sur le pastorat saxon. D'un caractère ferme à la fois et conciliant, humble, désintéressé, charitable, de mœurs simples et austères, l'ami et le disciple de Spener puisait dans la prière assidue et vivante la force qui le soutenait. En lui le piétisme a trouvé une de ses plus nobles incarnations. Breithaupt, indépendamment de nombreux recueils de sermons et d'écrits de circonstance, a laissé une dogmatique biblique sous le nom d'*Institutiones theologicæ*, Halle, 1694, 2 vol. ; la 3e édition (1732) a un 3e vol. consacré à la morale.

BREITINGER (Jean-Jacques) [1575-1645], pasteur et chef de l'Eglise de Zurich pendant la première moitié du dix-septième siècle, et l'un des plus beaux types de la Réforme en Suisse. Prédicateur simple et puissant, ami des pauvres et des opprimés, adversaire de l'orthodoxie morte et du séparatisme, animé d'une piété saine et vigoureuse, unissant dans une affection égale la patrie et l'Eglise, ce fidèle héritier de l'esprit de Zwingle et de Bullinger regardait comme son devoir de conseiller et de censurer l'autorité civile, la prémunissant contre le danger des alliances étrangères, stimulant son zèle en faveur des coréligionnaires persécutés pour leur foi, et donnant l'exemple de la plus généreuse hospitalité offerte aux nombreux réfugiés, victimes de la guerre de Trente-Ans. Breitinger représenta l'Eglise de Zurich au synode de Dordrecht, où, conformément à ses instructions et à ses propres sentiments, il prit fait et cause pour le dogme de la prédestination absolue contre les remonstrants. Ses écrits, en partie manuscrits, appartiennent au domaine de la théologie pratique. Les *Miscellaneæ Tigurinæ* (I, H. 5) contiennent des extraits d'une autobiographie (voy. C. Pestalozzi, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XIX, 262 ss.).

BRÊME (La Réformation de). Au temps de la Réforme, Brême, l'une des villes hanséatiques, formait avec le territoire de Verden le diocèse de l'évêque Christophe, frère du duc de Wolfenbuttel. C'était un caractère singulier, présentant un mélange d'ascétisme et de dépravation ; il trouvait autant de plaisir à réciter ses prières et à dire sa messe chaque jour, qu'à vivre dans la débauche ; entretenant des concubines en divers endroits de son diocèse et dissipant follement les biens de l'Eglise, il aspirait néanmoins à passer pour un saint homme. Il fut naturellement hostile à la Réforme, qu'il réussit à comprimer par la

violence à Verden, où il résidait ; mais à Brême, qui formait la majeure partie de son diocèse, il échoua complétement. Dans cette ville l'Evangile fut prêché de 1522 à 1524 par un homme qui couronna plus tard sa foi par le martyre, Henri Moller, ordinairement appelé Henri de Zutphen. Se rendant à Wittemberg, il fut retenu à son passage par les bourgeois de Brême. Il eut bientôt pour collaborateur Jacques Spreng, venu d'Anvers, et Jean Timann, venu d'Amsterdam. En 1525, toutes les églises étaient aux mains des prédicateurs luthériens; en 1527, on sécularisa les deux couvents de la ville; l'un devint une école, l'autre un hôpital. Les bourgeois revendiquèren même les biens-fonds du chapitre, dont celui-ci, disaient-ils, avait spolié la ville. Comme le sénat résistait à ces prétentions, on élut un conseil démocratique de cent quatre membres, qui, procédant révolutionnairement, bouleversa la cité en voulant tout changer radicalement et en un seul jour; ce conseil ne put être dissous que par la force armée. Les agitations et les troubles continuèrent jusqu'en 1532; mais la Réforme en sortit victorieuse. Pendant la guerre de Smalkalde, après la défaite des princes et la soumission ou la défection des villes, Brême continua seule la résistance et soutint un siége héroïque; elle fut délivrée par la victoire de Drakenborg (1547). Brême refusa aussi de se laisser imposer l'Intérim, se déclarant prête « à engager corps et biens » plutôt que de s'y soumettre. Mais l'Eglise de Brême fut fort troublée dans la seconde moitié du seizième siècle, lorsqu'on voulut y introduire le calvinisme. Le prédicateur du dôme, Albert Rizæus Hardenberg, attaqua ouvertement l'article X de la confession d'Augsbourg (*De la sainte Cène*); il eut contre lui son collègue Jean Timann, qui fut soutenu par tous les autres pasteurs; mais il avait pour lui le bourgmestre Daniel de Buren et un *avis* de Mélanchthon. Comme il refusa de prêter serment sur la confession d'Augsbourg, l'agitation alla en croissant. Timann étant mort en 1559, son successeur Tilemann Hesshusius, qui venait d'être expulsé de Heidelberg, continua la lutte avec plus d'animosité encore; il excommunia Hardenberg, qui fut destitué (1561), mais « *citra infamiam et condemnationem* ». Le successeur d'Hesshusius, Simon Musæus, ne fut pas moins passionné que lui. Il obtint un édit prononçant l'expulsion des adhérents d'Hardenberg; mais il y eut un revirement subit en faveur de Buren, qui fut réélu bourgmestre le 12 janvier 1562. Musæus fut chassé avec treize autres pasteurs et les sénateurs luthériens; on les remplaça par des réformés. A la suite de ce changement, Brême fut exclue de l'Union hanséatique; Hambourg et Lubeck cessèrent toutes relations avec la cité hérétique. En mars 1568 on fit enfin à Verden un traité en vertu duquel les luthériens purent rentrer dans la ville, mais en perdant leurs emplois. On leur restitua le dôme pour leur culte; toutes les autres églises demeurèrent aux réformés. — Voyez Ranke, *Deustche Geschichte im Zeitalter der Reformation.* CH. PFENDER.

BRENZ (Jean), le réformateur de la Souabe, naquit en 1499, dans la ville souabe de Weil. En 1509 déjà il se rendit à l'université de Heidelberg, où il rencontra une foule de jeunes gens pleins d'enthousiasme

pour la renaissance des lettres et la réformation de l'Eglise. En 1517 il devint magister, et après plusieurs vicissitudes il reçut la cure de Hall (1522). Les écrits de Luther et ses propres études l'avaient peu à peu amené à des convictions tout évangéliques. A Hall il ne tarda pas à prêcher la Réforme, et en 1523 déjà il ne célébra plus la messe. Bientôt les autres abus disparurent et en 1526 Brenz publia la première *Kirchenordnung* et peu après un catéchisme. Les troubles de la guerre des paysans arrêtèrent un instant ce beau développement : Brenz résista aux paysans révoltés avec une rare énergie. Dans l'intervalle avaient éclaté les funestes dissensions entre les réformateurs au sujet de la sainte Cène ; Brenz et ses collègues de Souabe se mirent dès l'abord du côté de Luther et rédigèrent même dans ce sens une déclaration connue sous le nom de *Syngramma suevicum* (1525). Cet écrit lui valut l'estime et l'amitié de Luther, dont il resta toujours le fidèle disciple. Son activité littéraire fut très-grande, ainsi que la part qu'il prit à la Réforme dans les pays environnants. En 1535 il fut appelé à Stuttgard pour y revoir la première *Agende* rédigée par Schnepf : depuis ce temps il eut une grande influence sur la marche des affaires religieuses en Allemagne : il assista à presque tous les colloques, mais la guerre de Smalkalde vint interrompre cette belle activité. La ville de Hall avait été prise par l'empereur. Brenz dut fuir avec sa famille. L'Intérim parut ; le courageux pasteur ne s'y soumit point. Le catholicisme fut rétabli à Hall et le seul refuge de Brenz fut dès lors le Wurtemberg. Le duc Ulrich jugea prudent d'envoyer Brenz à Bâle ; mais la mort de sa femme le fit revenir dans le Wurtemberg. Il eut à soutenir encore mainte lutte et mena une vie bien agitée, jusqu'à ce qu'enfin en 1553 il put occuper la place de prévôt de l'église collégiale de Stuttgard. Il devint l'ami et le conseiller du duc, et les affaires ecclésiastiques du Wurtemberg furent mises sous sa direction. En 1559 il publia une grande *Agende* avec la *Confession de foi* rédigée déjà antérieurement en 1551. Il se mêla encore à beaucoup de discussions théologiques et son activité fut prodigieuse : on sait qu'il s'occupa aussi des réformés de France et qu'il eut même une entrevue avec le cardinal de Guise (1562). Brenz atteignit l'âge de soixante-et-onze ans : il mourut en 1569. — Les écrits de ce réformateur sont bien nombreux et il n'en existe pas d'édition complète. En 1576 parut une édition, qui resta inachevée (Tubingue, 1576-90, 8 vol. in-f°). Il a publié de nombreux ouvrages exégétiques (entre autres *Argumenta et summæ in libros V. et N. T.*, un commentaire célèbre sur Esaïe, etc.), un grand *Catéchisme* (divisé en cinq parties : le Baptême, le Symbole, l'Oraison dominicale, les dix Commandements, la Cène), un nombre énorme de sermons, d'homélies, etc., sans compter ses brochures et pamphlets théologiques. — Voir sur sa vie : Hartmann et Jæger, *Johann Brenz*, 2. vol., 1840-42 ; une biographie moins longue et avec des extraits de Brenz, par le premier, Elberfeld, 1862. A. Courvoisier.

BRÉSIL (Statistique religieuse). Le recensement de 1872 attribue à l'empire du Brésil une population de 10,108,291 habitants. Dans ce chiffre ne sont pas compris les Indiens nomades dont on évalue le

nombre à 1,000,000 environ. Sous le rapport des confessions, le même recensement reconnaît 9,902,712 catholiques (dont 1,510,806 esclaves) et 27,766 non catholiques. Nous croyons les protestants passablement plus nombreux que le chiffre officiel ne le ferait croire. Car, d'une part, il s'en faut de 175,000 âmes que le total indiqué pour les différentes confessions égale la population totale; de l'autre, les Allemands et les Anglais en majorité protestants sont au nombre de plus de 60,000. Les Indiens sont encore païens, en majeure partie. Le catholicisme a longtemps régné en maître au Brésil. La situation ne s'est modifiée que dans les dernières années de la domination portugaise. La liberté des cultes est reconnue en principe depuis 1810. Depuis lors un mouvement, lent, il est vrai, mais à peu près constant, fait disparaître les uns après les autres les priviléges de l'Eglise catholique. Les chapitres des cathédrales furent supprimés en 1820. L'article 5 de la constitution de 1824, tout en reconnaissant à la religion catholique romaine le rang de religion de l'Etat, assure aux adhérents d'autres confessions le droit de célébrer leur culte « dans des bâtiments spécialement destinés à cet usage, à la condition qu'ils n'auront pas la forme extérieure de temples ». Nul ne peut être poursuivi pour ses actes religieux. Une loi de 1851 assure aux mariages protestants la reconnaissance légale. La juridiction des tribunaux ecclésiastiques a été insensiblement à peu près annulée. Mais les évêques ne manquent pas une occasion de protester contre cette diminution de leur influence. En mai 1873 un conflit violent a éclaté à l'occasion du bref du pape condamnant les francs-maçons. Les lois de l'Etat défendent la lecture en chaire et la mise en vigueur des décisions de la cour de Rome, tant qu'elles n'ont pas été admises par le gouvernement. Sans se soucier de cette défense, l'évêque d'Olinda et Pernambuco prit contre les francs-maçons de son diocèse les mesures les plus sévères. Le gouvernement s'opposa énergiquement aux entreprises de l'évêque. La lutte s'envenima au point que l'évêque fut condamné à quatre ans de prison et que le saint-siége, craignant les conséquences de cette querelle, fut obligé de désavouer son serviteur trop zélé. — L'Eglise catholique forme au Brésil un archevêché, Bahia ou San-Salvador (érigé en évêché le 28 février 1550, élevé en achevêché le 16 novembre 1676); 11 évêchés : Para ou Belem (4 mars 1719), Fortalesa (6 juin 1854), Cuyaba (1832, vicariat apostolique le 6 décembre 1745), Diamantina (6 juin 1854), Olinda et Pernambuco (16 novembre 1676), Goyaz (15 juillet 1826, prélature le 6 décembre 1745), San-Luis a Maranhao (30 août 1677), Marianha (6 décembre 1745), San-Paulo (6 décembre 1745), San-Pedro do Rio-Grande do Sul (7 mai 1848), Rio de Janeiro (16 novembre 1676); 12 vicariats généraux et 1,297 paroisses. Le clergé est en général très-peu instruit, et l'on ne dit pas de bien non plus de son état moral. Le peuple est plongé dans la superstition la plus grossière. Les prêtres font leurs études dans les 11 facultés de théologie suivantes : Bahia, Belem, San-Luis de Maranhao, Fortalesa, Olinda, San-Paulo, Porto-Alegre, Marianha, Diamantina, Goyaz et uyaba. Les couvents sont relativement peu nombreux. Le culte

C

catholique, seul subventionné par l'Etat, a reçu, dans l'année financière 1872-73, 1,292 contos et 623 milreis, soit environ 3,500,000 francs — Le protestantisme parut au Brésil dès 1555 avec Villegagnon; mais il n'y laissa aucune trace après l'échec de l'expédition. Les Hollandais, qui possédèrent la partie septentrionale du Brésil de 1624 à 1654, n'y implantèrent pas davantage le protestantisme. Aujourd'hui on compte un certain nombre de communautés allemandes et suisses desservies par des pasteurs envoyés d'Europe. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1877; F. Martin, *The Statesman's Year-Book*, 1877; N. de Lahure, *L'Empire du Brésil*, 1862; Wappæus, *Handbuch der Geographie und Statistik von Brasilien*, 1871. E. VAUCHER.

BRESSE (Eglises de la). « Les registres municipaux de la ville de Bourg, dit Edm. Chevrier, constatent que le mouvement de réforme religieuse qui agita l'Europe entière au seizième siècle avait fait aussi sentir son influence en Bresse... Les habitants de Bourg se préoccupaient tellement des doctrines nouvelles que le prieur des jacobins, prêchant un jour sous les halles, se permit de taxer de *huguenots*, voire même d'*anabaptistes* tous les habitants de la ville, ce qui excita une grande rumeur... L'officialité ecclésiastique, à la requête du duc de Savoie, qui possédait alors la Bresse, et du conseil municipal de Bourg, avait dressé une liste de trente-cinq bourgeois suspects d'hérésie. » L'inquisition régnait dans le pays depuis 1416, mais la terreur qu'elle inspirait n'empêcha pas les doctrines de Luther de se répandre. En 1552, un maître d'école du nom de Hugues Gravier, qui exerçait sa profession dans le canton de Neufchâtel et qui avait été capturé à la sortie du pont de Mâcon, comme il se rendait dans le Maine, son pays natal, fut condamné à être brûlé vif à Bourg, et son supplice fut suivi de plusieurs autres. Le duc de Savoie, Emmanuel-Philibert, célèbre par sa victoire de Saint-Quentin, ayant recouvré ses Etats en 1559 (il les avait perdus en 1535), fit cesser les poursuites. Il ordonna qu'aucun luthérien de ses domaines ne serait persécuté. Sa femme, Marguerite de Valois, inclinait fortement elle-même vers les idées nouvelles. Dans la petite principauté des Dombes, qui avait Trévoux pour capitale et avoisinait la Bresse, les luthériens ne jouirent pas de la même tolérance. Leur souverain, Louis de Bourbon, les persécuta beaucoup, et c'est à son instigation que le parlement des Dombes fit brûler à Trévoux sept mulets chargés de livres hérétiques, et défendit de vendre ou recéler des livres de cette sorte, sous peine de mort. En 1564, le même Louis de Bourbon dépossédа de leurs emplois tous ceux de ses officiers qui ne professaient pas la religion catholique et menaça de la confiscation de leurs biens tous les gentilshommes dombistes qui ne voudraient pas aller à la messe. Beaucoup d'entre eux n'en persévérèrent pas moins dans leurs sentiments. Lorsque les huguenots furent chassés de Mâcon en 1562, ils vinrent s'établir à Thoissey-en-Dombes, et Pontsenac, leur colonel, y fit prêcher *à la huguenauderie* par un ministre de Genève. Ce furent enfin des gentilshommes des Dombes commandés par Loëse et Tavernost qui s'emparèrent de Mâcon sur les catholiques en 1567. — Henri IV s'étant emparé de la Bresse (1598) sur le duc de Savoie (cette province depuis a toujours appar-

tenu à la France), une Eglise fut régulièrement établie à Pont-de-Veyle, puis à Bourg et Fossiat, à la Reyssouze, près Pont-de-Vaux, à Bagé-la-Ville, Chevreux, etc. Il y avait aussi des protestants à Saint-André-d'Huiriat, Mepillat, Crottet, Saint-Jean, Biziat, Laiz, etc. Les Eglises de la Bresse, rattachées au colloque de Lyon et à la province synodale de Bourgogne, furent persécutées de bonne heure après la promulgation de l'édit de Nantes. Les réformés de Bourg ne purent obtenir de faire reconstruire leur temple qui avait été incendié en 1609 par des gens malintentionnés. En 1657 le temple de Pont-de-Veyle fut donné aux catholiques. Les réformés de ce lieu se rendirent alors au prêche de Mâcon situé à trois ou quatre lieues de là, mais on le leur défendit bientôt, et ils durent aller à la Reyssouze, distant de six lieues de Pont-de-Veyle. Le temple de cette dernière localité subsista jusqu'en 1685. Il avait été bâti en 1606. La révocation de l'édit de Nantes occasionna l'émigration du tiers des réformés de la Bresse, lesquels s'établirent pour la plupart dans le Brandebourg. Ceux qui demeurèrent dans le pays disparurent peu à peu. Aujourd'hui on compte quelques protestants disséminés à Bourg, Trévoux, Nantua, etc., rattachés à l'église de Ferney et au consistoire de Lyon. — Edm. Chevrier, *Le Protest. dans le Mâconnais et la Bresse aux seizième et dix-septième siècles.* E. Arnaud.

BRETAGNE (Eglises de). Le premier luthérien breton dont le nom soit parvenu jusqu'à nos jours, est Nicolas Valeton, receveur de Nantes, qui fut poursuivi pour crime d'hérésie. On avait trouvé chez lui des livres de la nouvelle religion, et il n'en fallut pas davantage pour qu'on le condamnât au feu (1535.) En 1555 le conseiller au parlement Charles Ferré, sieur de La Garraye, et son frère Jean, sieur de Canquoy, furent également poursuivis, mais ils purent l'un et l'autre échapper au jugement par la fuite. A cette époque les luthériens tenaient de nombreuses assemblées secrètes dans divers quartiers de la province, notamment à Rennes et à Nantes. La venue de François de Châtillon, sieur d'Andelot, frère de l'amiral Coligny, qui s'était converti aux idées évangéliques pendant sa captivité à Milan, donna un nouvel essor à l'œuvre de la Réformation. Accompagné de deux ministres, Jean-Gaspard Cormel dit Fleury et Pierre Loiseleur, seigneur de Villiers, il fit prêcher à portes ouvertes à Nantes, à Blain, dans le château d'Isabeau de Navarre, douairière de Rohan, à La Bretesche, à La Roche-Bernard, au Croisic. Après son départ pour Paris, les catholiques tentèrent d'assassiner Loiseleur, qui dut s'enfermer au château de Careil chez le sieur de Boulac, son protecteur. Ses partisans étant allés l'y entendre, le clergé du Croisic en conçut une grande irritation et fit venir l'évêque, qui, loin de les calmer, excita au contraire une sédition où faillirent périr tous les réformés. La cour blâma ces violences et l'évêque désappointé se démit de ses fonctions. A cette époque, et vraisemblablement par les soins de Loiseleur, furent fondées les Eglises de Piriac et de Guérande. Celles de Rennes et de Vitré paraissent plus anciennes. L'année suivante (1559), trois pasteurs nouveaux vinrent s'établir en Bretagne : Dufossé (Pierre Legendre), Jean Bonneau et Mathurin Lhoumeau du Coudray (dit Duvivier et Dugravier). Ils furent rejoints

peu après par Le Baleur, dit Dubois, et Jean Louveau, sieur de la Porte. Ces pasteurs et d'autres encore consolidèrent l'œuvre, mais non sans souffrir, eux et leurs sectateurs, notamment à Rennes et à Nantes, où le clergé excita diverses séditions contre eux. Ils purent néanmoins tenir, le 10 septembre 1561, leur premier synode provincial à Châteaubriant, où se rencontrèrent six pasteurs et trois anciens, représentant autant d'Eglises. Les protestants de Bretagne ne souffrirent qu'indirectement des guerres de religion, la province ayant eu le privilége de demeurer en dehors de la marche des armées pendant cette époque troublée. Il n'en fut pas de même sous la Ligue. La Bretagne devint le théâtre de luttes sanglantes. Beaucoup de réformés se virent obligés de fuir, et ceux qui restèrent dans le pays eurent à subir toutes sortes de mauvais traitements, surtout à Nantes. Plusieurs Eglises furent privées de pasteurs et saccagées. L'édit de Nantes leur permit de se réorganiser. On en comptait une quinzaine environ et elles formèrent une province synodale, sans colloque. Déjà avant la révocation, le Conseil d'Etat condamna plusieurs d'entre elles à disparaître. Le pasteur le plus distingué des Eglises bretonnes au dix-septième siècle fut le savant Matthieu de Larroque, ministre à Vitré de 1643 à 1670. Les ports nombreux de la Bretagne et la proximité de l'Angleterre favorisèrent la fuite d'un grand nombre de protestants après la révocation de l'édit de Nantes, et la plupart des Eglises disparurent. Les réformés qui ne s'expatrièrent point endurèrent diverses violences, surtout à Nantes, mais ils n'eurent pas à souffrir des dragonnades. La présence à Nantes de nombreux négociants protestants étrangers obligeait l'autorité à garder des ménagements dans l'intérêt du commerce français. Les protestants du pays en bénéficièrent par contre-coup. Ainsi dès 1739 un cimetière leur fut concédé. Il faut dire que les réformés bretons s'interdirent les assemblées du Désert. L'autorité fut satisfaite, mais le protestantisme y perdit considérablement, car le culte public est une des sauvegardes de la foi. On signale, il est vrai, un prédicant dans le diocèse de Dol en 1746, mais il se bornait à « dogmatiser » et à distribuer « des livres contraires à la religion catholique », dit une pièce du temps. En 1770 un registre fut ouvert à Nantes pour servir à l'inscription des baptêmes des enfants des étrangers professant la religion chrétienne réformée. Il est signé par les aumôniers des régiments suisses en garnison à Nantes. Six ans après, un pasteur français, nommé Jacques Barre, put s'établir et remplir ses fonctions dans la ville sans opposition. La loi de germinal an X institua un seul consistoire pour toute la Bretagne, encore comprenait-il les protestants de la Vendée. Aujourd'hui ce département a son consistoire à Puzangues, et la Bretagne en possède deux à Nantes et Brest. — Philippe Lenoir, sieur de Crevain, *Hist. ecclés. de Bretagne*; Vaurigaud, *Essai sur l'Hist. des Eglises réf. de Bretagne*, 3 vol.

E. Arnaud.

BRETONS (Le christianisme chez les). Voyez *Culdéens*.

BRETSCHNEIDER (Charles-Gottlieb) [1776-1848], surintendant général à Gotha depuis 1816, dirigea, pendant plus de trente ans, l'Eglise de ce duché dans le sens d'un rationalisme modéré. Esprit clair, ferme,

sobre, ennemi de tous les extrêmes, il se montra surtout hostile aux essais de reconstruction spéculative du christianisme qu'il voyait s'accomplir sous ses yeux. Doué d'une pénétration particulière pour voir leur faiblesse, il accusait ceux qui prétendaient réconcilier la foi du passé avec la pensée moderne, de vouloir jeter de la poudre aux yeux et d'être des charlatans (*Ueb. die Grundansichten der theol. Systeme in den Lehrb. v. Schleiermacher, Marheineke u. Hase*, Leipz., 1828). Grâce au sens historique que Bretschneider possédait à un haut degré, il avait un instinct profond de la différence des formes dogmatiques que les diverses époques ont produites. Aussi dans ses ouvrages, écrits avec une application et un soin des plus consciencieux, a-t-il réuni tous les matériaux nécessaires à l'intelligence des dogmes chrétiens, sans essayer lui-même de les réunir en un système (*Handb. der Dogmat. der ev. luther. Kirche*, Leipz., 1814-18, 2 vol., et surtout *System. Entwicklung aller in der Dogmat. vorkommenden Begriffe*, etc., Leipz., 1805; 3e édit., 1841). Bretschneider s'est aussi occupé de travaux exégétiques : il a publié un dictionnaire et un essai sur la dogmatique et la morale des livres apocryphes de l'Ancien Testament (1805), un dictionnaire très-estimé du Nouveau Testament (*Lexicon manuale græcolatinum in libros N. T.*, Lips., 1824), un traité sur l'évangile et les épîtres de saint Jean (*Probabilia de evangelii et epistolarum Joh. Apost. indole et origine*, Lips., 1820), dans lequel il élève, l'un des premiers, des doutes sérieux sur l'authenticité du quatrième évangile. Il a également publié une édition des œuvres de Mélanchthon (*Ph. Mel. Opp. quæ supersunt omnia*, vol. I-XV, Hal., 1834-48), ainsi que de quelques œuvres inédites de Calvin et de Th. de Bèze (Lips., 1835), plusieurs recueils de sermons et de nombreux articles dans la *Gazette ecclésiastique* de Darmstadt dont il a été l'un des fondateurs. Son autobiographie, publiée après sa mort (*Aus meinem Leben*, Gotha, 1851), est un document d'un haut intérêt pour la connaissance des luttes auxquelles Bretschneider s'est trouvé mêlé.

BRÉVIAIRE (*Breviarium*), livre d'Eglise renfermant les offices que doivent lire ou plutôt réciter les prêtres, les religieux et les moines des différents ordres. On n'est pas d'accord sur l'origine du nom *Breviarium;* selon les uns, il n'a été donné que pour indiquer en général l'*abrégé* des prières, des lectures et des hymnes de l'Eglise; selon les autres, il aurait une étymologie historique et déterminée remontant à l'époque de Grégoire VII. Ce pape, nous disent-ils, « accablé lui et sa cour d'une immense quantité d'affaires, jugea à propos d'abréger pour l'usage de sa maison le très-long office qui, jusqu'à ce jour, avait été chanté ou récité ; et naturellement cet abrégé, cette abréviation prit le nom de *breviarium curiæ romanæ* » (Guillois, *Explic. du Catéch.*, t. IV, p. 32; J.-B.-E. Pascal, *Origines et raison de la Liturg. cath.*, art. *Brév.*, *Supplém. au Dict. de Moréri*). A mesure que l'Eglise entra dans la déviation des principes évangéliques qui avaient fait la gloire de ses premiers jours, la démarcation entre clercs et laïques devint toujours plus accentuée, et, ce qui fut considéré comme formant le corps du *clergé*, fut astreint à des observances plus ou moins strictes

ou rigoureuses qui furent développées par l'établissement des institutions monastiques. Chaque clerc, chaque moine fut obligé à une lecture, et bientôt à une récitation de portions considérables de l'Ecriture sainte et des Pères. Cet ensemble de leçons (*lectiones*) constitua un office très-long dont la lecture, même rapide, prenait beaucoup de temps. C'est ce qu'on appelait le *cours* des offices (*cursus*) ; les Grecs le désignent encore ainsi. Chez eux, la récitation qu'on en doit faire exige quatre heures chaque jour. L'abréviation de Grégoire VII fut donc reçue favorablement, et adoptée par la plupart des clercs, quoiqu'elle n'eût été primitivement destinée qu'à la cour romaine. Toutefois, le Bréviaire romain d'aujourd'hui n'est pas l'ancien Bréviaire de Rome, mais un recueil d'offices mis en usage par des cordeliers, dans la maison du pape. Ce recueil fut adopté par Sixte IV, et corrigé successivement par Pie V, Clément VIII et Urbain V. — Le Bréviaire, renfermant les offices de toute l'année, se divise en quatre parties, une pour chaque saison : *pars Hiemalis*, *pars Verna*, *pars Æstiva*, *pars Autumnalis*. Il est entièrement en latin, sa traduction en langue vulgaire est interdite. Nicolas Le Tourneux en publia une traduction qui fut condamnée le 10 avril 1688 par l'archevêque de Harlay; la sentence de son officialité « condamne l'impression et la traduction en langue française du Bréviaire romain, comme étant une nouveauté faite contre les conciles, les délibérations des assemblées du clergé ou les ordonnances du diocèse de Paris, les édits et les ordonnances du roi, contre l'esprit et l'usage de l'Eglise » (Colonia, *Biblioth. jans.*, t. I). L'office de chaque jour compose ce que l'on appelle les *Heures canoniales*, qui sont au nombre de sept; les voici dans leur ordre : *Matines* (office de la nuit; de là le nom de *Vigiliæ* qui lui a été quelquefois donné, comme aussi *officium nocturnum;* les *Laudes* sont une partie de cet office), *Prime*, *Tierce*, *Sexte*, *None*, *Vêpres* et *Complies*. On les divise en *Heures majeures* et en *Heures mineures;* les majeures sont la première, la sixième et la septième (Matines, Vêpres et Complies) ; les mineures : la deuxième, la troisième, la quatrième et la sixième (Prime, Tierce, Sexte et None). Chacune de ces *Heure* a son office spécial composé de prières, de versets, de psaumes d'antiennes, d'hymnes, de portions de l'Ecriture sainte, de fragments d'homélies des Pères ou de vies de saints. Tout cela doit être lu dans un certain ordre prescrit par les *Rubriques*, ce qui constitue un travail aussi difficile que fastidieux. La récitation de ces offices est d'une difficulté presque invincible pour celui qui n'a pas été initié à ce que l'on pourrait appeler le mécanisme liturgique du Bréviaire. L'office de Matines, à lui seul, contient dix-huit psaumes auxquels on doit ajouter des antiennes, des versets, des répons et des prières en grand nombre. Les auteurs les plus autorisés en science liturgique nous disent gravement que les sept Heures canoniales ont été établies dans l'Eglise pour suivre l'exemple du saint roi David : « Sept fois le jour je te loue à cause des ordonnances de ta justice » (Ps. CXIX, 164). — Objet de critiques sévères, parfois mordantes, dans le sein même du catholicisme, le Bréviaire romain contient, cela est incontestable, de fades légendes

qu'il présente comme de l'histoire pure, et des enseignements de la plus grossière superstition. C'est au discrédit dont il était plus ou moins frappé par cette critique, particulièrement en France, que l'on doit sans doute en grande partie la révolution liturgique qui s'opéra dans ce pays au dix-huitième siècle. Nous voulons parler du Bréviaire que fit paraître en 1736 M. de Vintimille, alors archevêque de Paris. Dans cet ouvrage, publié sous le titre de *Breviarium Parisiense*, la partie historique avait été l'objet d'un remaniement complet où l'on sentait l'influence de l'érudition et du goût de cette époque littéraire. Les passages de la Bible remplacèrent, dans ce travail entièrement nouveau, les sentences plus ou moins apocryphes du Bréviaire romain. La distribution des psaumes et des leçons bibliques fut disposée avec plus de clarté et de simplicité, et on peut dire que les auteurs de cette œuvre liturgique firent de leur mieux dans la position qu'ils conservaient, au sein du catholicisme. La partie poétique du Bréviaire parisien fut tout spécialement soignée. Les hymnes de Santeuil et de Coffin qui y furent insérées, sont pleines de sentiment, de fraîcheur, d'onction, et sont écrites dans un style vraiment rhythmique de la plus belle latinité. Quoi de plus gracieux, en effet, que ces versets des hymnes de Complies :

Grates, peracto jam die,
Deus, tibi persolvimus;
Pronoque, dum nox incipit,
Prosternimus vultu preces.

In noctis umbrâ desides
Dum somnus artus occupat,
Ad te, Deus, fidelibus
Mens excubat suspiriis.

Desiderate gentibus,
Verbum Patris, mundi salus,
Audi preces gementium,
Tandemque lapsos excita.

Adsis, Redemptor; et tuæ
Plebis relaxans crimina,
Adæ scelus quas clauserat,
Reclude cœlestes domos.

On avait de plus introduit, dans chaque office quotidien, un extrait des canons ou décrets des conciles, ce qui, pour la connaissance de l'histoire ecclésiastique, fut considéré comme une heureuse innovation par ceux devant qui ces canons faisaient autorité. L'œuvre liturgique de l'archevêque Vintimille fut accusée de jansénisme dès sa première apparition; elle résista pourtant aux attaques dont elle était l'objet, et devint même bientôt le prototype de la plupart des Bréviaires nouveaux qui parurent plus tard dans les divers diocèses de France. Malgré sa supériorité, le Bréviaire parisien devait être immolé aux exigences de l'unité liturgique. L'opposition qu'il avait soulevée à son début se réveilla au temps de la Restauration ; c'est alors que commença une lutte ardente où s'engagèrent ultramontains et gallicans, et dans laquelle ces derniers devaient avoir le dessous. Les Bréviaires diocésains étaient pour la curie romaine un fait gênant pour sa domination ; il constatait, en faveur des évêques, un droit de décision en matière de liturgie ; il y avait là une grosse question de droit canonique qui devait être décidée au profit de Rome et de ses prétentions à tout régenter. Pour ce faire, elle lança dans l'arène la bouillante individualité de Dom Guéranger, dont la plume amère, la phrase acerbe et l'argumentation audacieuse firent merveille. Chaque évêque de France fit sa cour à la papauté en abrogeant le Bréviaire français

pour adopter le romain. Le diocèse de Paris vient d'être soumis à son tour au rite romain qui y règne aujourd'hui sans partage.

A. MAULVAULT.

BRIAL (Dom Michel-Jean-Joseph), bénédictin de Saint-Maur, né à Perpignan en 1743, mort à Paris en 1828. Il travailla d'abord à l'*Histoire littéraire* de la France. Les XIIe et XIIIe tomes lui sont dus ainsi qu'à D. Clément, son collaborateur ; les six suivants sont de Brial seul et complètent la série des monuments du règne de Philippe-Auguste et de celui de Louis VIII jusqu'en 1226. D. Brial n'a pas achevé le XIXe. Il a été continué par MM. Daunou et Naudet, qui ont donné le XXe en 1840. C'est le premier tome de la série consacrée à Louis IX et à ses successeurs, de 1226 à 1328. Le XXIe volume, publié en 1855 par MM. Guigniaut et de Wailly, est le second de cette série. On sait que l'Institut poursuit l'exécution de ce long travail auquel s'est spécialement consacré M. Hauréau. Le tome XXIVe a paru en 1862. M. Camille Rivain a donné en 1875 une table générale des quinze premiers volumes. Il collabora également au *Recueil des Historiens de France* que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres continua après une assez longue interruption. MM. Pastoret, Brial, Ginguené et Daunou donnèrent en 1814 le XIIIe volume. Dom Brial publia les cinq suivants du XIVe au XVIIIe. Il laissa en mourant les matériaux du XIXe qui a été publié en 1835 par MM. Daunou et Naudet. Il a aussi composé un grand nombre de mémoires sur divers points d'histoire.

BRICE (Saint), de Tours, arraché à la vie mondaine et converti par saint Martin, lui succéda en 396 sur le siége épiscopal de Tours, dans des temps orageux et troublés. Lui-même pendant son épiscopat se vit à plusieurs reprises exposé aux attaques de nombreux adversaires. Un certain Lazare, qui devint plus tard évêque d'Aix-la-Chapelle, l'accusa d'inconduite et d'erreurs manichéennes, mais se vit condamné comme calomniateur au concile de Turin en 404. Brice se signala par son zèle pour la propagation de la foi et construisit de nombreuses églises dans son diocèse. En 429 le peuple, soulevé par des ennemis du prélat, qui l'accusaient de mauvaises mœurs, sans se laisser toucher par tous les miracles qu'il accomplit pour se justifier, le chassa de son diocèse et lui donna pendant son séjour à Rome deux successeurs : Justinien, mort à Verceil vers 430, et Armentius, dont on célébrait les funérailles en 436 au moment où Brice, revenu de l'exil, rentrait dans sa cathédrale. Il mourut en paix en 447. Saint Ouen rapporte que ses restes furent déposés dans une châsse forgée par saint Eloi. En 913 l'évêque de Tours les déposa solennellement dans la basilique de Saint-Martin. La légende associe à son ministère les sept dormants du temps de Dioclétien ; mais elle n'est qu'une pâle copie de celle des sept dormants d'Ephèse (Greg. Tur., *De Glor. Mart.*, I, 95 ; Piper, *Zeug. d. W.*, I). Le 13 novembre 1002, jour de la Saint-Brice, est une date célèbre dans l'histoire d'Angleterre : en ce jour Ethelred fit massacrer tous les Danois établis dans ses Etats. — Voir : *Gallia chr.*, XIV, 10 et 11 ; *Greg. Tur. Opera*, éd. Ruinart, Lutetiæ, 1699, passim.

BRIÇONNET (Guillaume), dont le père, devenu veuf, entra dans les

ordres, obtint l'évêché de Saint-Malo et fut élevé au cardinalat par Alexandre VI, naquit à Paris en 1470. Il porta d'abord le nom de comte de Montbrun et fit ses études au collége de Navarre, où il eut pour régent Louis Pinelle. Jacques Le Fèvre d'Etaples, ami de son père, fut aussi l'un de ses maîtres. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il devint en 1504 évêque de Lodève. Charles VIII ne l'en fit pas moins *président lay* de la chambre des comptes; mais il se démit de cette charge, qui ne lui permettait pas de résider habituellement dans son diocèse. Il dut cependant en sortir plusieurs fois pour remplir des missions importantes. Louis XII, accusé, dans des libelles que l'empereur Maximilien faisait répandre en Allemagne et en Italie, de vouloir chasser Jules II de son trône, transporter le saint-siége à Rome et y faire asseoir le cardinal d'Amboise, envoya en 1507 Briçonnet à Rome repousser ces imputations. Il le fit en présence du sacré-collége dans un discours latin qui fut imprimé en cette langue, et plusieurs fois en français sous ce titre: *La harangue de Monseigneur de Lodève proposée devant notre saint-père le pape.* En cette même année 1507, le père de Briçonnet renonça en sa faveur à la riche abbaye de Saint-Germain-des-Prés, qu'il tenait de la libéralité du roi. Trente religieux de Chazal-Benoît et de Saint-Sulpice y furent appelés par le nouvel abbé concordataire pour l'aider à en opérer la réforme. Il y accueillit aussi, comme dans un asile, divers hommes savants et pieux, disposés à mettre leur science au service de la religion, Jacques Le Fèvre, entre autres, qui y acheva en 1509 son *Commentaire sur les Psaumes*, et François Vatable, dont la dédicace à Briçonnet, en août 1518, de sa traduction de la *Physique* d'Aristote, est datée de cette abbaye. — Nommé évêque de Meaux, Briçonnet venait à peine d'y faire, le 19 mars 1516, son entrée publique, quand François Ier lui confia une mission auprès de Léon X. Il ne revint en France qu'au bout de deux ans et se consacra tout entier, à son retour, au réveil de la piété dans son diocèse. Son premier soin fut de prescrire, le 13 octobre 1518, dans un synode, la résidence aux curés; mais ils n'en tinrent aucun compte, ainsi que cela résulte de son mandement du 27 octobre 1520, où il se plaint de ce qu'à peine la dixième partie de ceux qui recueillent les dîmes prennent garde en personne à leurs troupeaux. Aussi, les déclarant traîtres et fuyards, annonce-t il qu'il pourvoira autrement aux besoins des pauvres ouailles rachetées par le sang de Jésus-Christ. Il avait imaginé de diviser son diocèse en trente-deux sections, à chacune desquelles il résolut d'attacher un prédicateur. Jacques Le Fèvre, qui était venu demeurer à Meaux et qui, dans la préface de son *Commentaire sur les quatre Evangiles*, publié depuis peu, prie Dieu d'envoyer des ouvriers nouveaux en vue d'une moisson nouvelle, lui ayant recommandé pour cette fonction ses plus chers élèves, Guillaume Farel, Gérard Roussel et Michel d'Arande, il leur fit appel; mais il en fallait bien d'autres encore pour pourvoir à des postes si nombreux, et Briçonnet ne tarda pas à reconnaître que, mal renseigné sur plusieurs de ceux qui s'étaient offerts à lui, il avait introduit des loups dans sa bergerie. De là son mandement du 12 avril 1523, par lequel il révoquait tous les prédicateurs qu'il

avait nommés ; et la raison qu'il en donnait, c'est que quelques-uns d'entre eux, « quoique déguisés du masque de piété, au lieu de s'acquitter de leur devoir, s'amusaient à ivrogner et paillarder, ce que je ne puis raconter que la larme à l'œil, » ajoutait-il. Peu de jours après, le 1er mai 1523, il choisit Le Fèvre, qu'il avait placé, le 11 août 1521, à la tête de la léproserie de Meaux, pour son vicaire général ou spirituel. Le Fèvre avait dit, dans la préface citée plus haut, et qui était un véritable manifeste, que « les chrétiens ce sont ceux-là seulement qui aiment Jésus-Christ et sa parole ». Se l'associer comme vicaire général, c'était adopter son programme. Les mauvais ouvriers furent renvoyés ; mais les disciples de Le Fèvre furent maintenus dans leur emploi, et c'est d'eux que Florimond de Rémond a dit : « Des mains de ces gens a été pétri le levain de l'hérésie en la France ; car ceux-ci se répandirent en diverses contrées par la trop grande facilité de l'évêque ». Guillaume Farel est cependant le seul des prédicateurs mis alors à l'œuvre par Briçonnet, qui ait pris part ouvertement au mouvement de la réformation ; tous les autres refusèrent de s'y associer, désirant, comme leur évêque, ne pas accepter la responsabilité de ce qui se faisait ailleurs d'après des principes différents des leurs. Briçonnet ne s'est donc pas mis, ainsi qu'on l'a prétendu, en contradiction avec lui-même, en défendant sous peine d'excommunication, par un décret synodal du 15 octobre 1523, quatre mois après s'être adjoint Le Fèvre comme vicaire général, « d'acheter, emprunter, lire, avoir et porter sur soi les livres de Martin Luther, et ceux que l'on dit être de sa façon sous noms empruntés, comme aussi de les approuver, défendre ou divulguer, soit ès assemblées publiques, soit ès colloques particuliers et familiers devis, avec très-exprès commandement de jeter, biffer ou brûler, incontinent après la publication de ce décret, ceux qu'ils auraient peut-être jusques ici gardés dans leurs maisons ou mis en dépôt quelque autre part. » Son décret synodal du 13 décembre de la même année, défendant aux curés, sous peine d'anathème, de laisser prêcher dans leurs chaires les luthériens et tous autres faisant profession de leur doctrine, n'aurait le caractère d'un abandon de son entreprise que si Briçonnet avait jamais voulu propager cette doctrine ; mais il n'en est rien, et il suffit pour s'en assurer de prendre connaissance des lettres adressées par lui à Marguerite d'Angoulême, sœur de François Ier, alors mariée au duc d'Alençon, qui l'avait prié de la diriger dans la voie de la piété. La première est du 19 juin 1521, et appartient ainsi à l'époque où l'évêque de Meaux invita les disciples de Le Fèvre à venir le seconder. Ce sont des espèces de dissertations mystiques, dont quelques-unes n'ont pas moins de cent pages, souvent inintelligibles, bien que le roi, sa sœur et sa mère les goûtassent fort, et dans lesquelles Bèze n'aurait certainement pas reconnu « la doctrine de vérité » que Briçonnet s'efforçait, selon lui, « d'avancer en son diocèse » (*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées*, t. I, p. 5). On ne peut guère douter que ce ne soit à deux de ces lettres, dont Marguerite laissait, parait-il, prendre des copies, que Capiton fait allusion dans la dédicace à cette princesse de son commentaire latin sur le prophète Osée, lorsqu'il lui dit qu'il a lu

deux lettres à elle adressées, où, « à l'imitation de Nicolas de Cusa, on philosophait sur l'essence et la puissance de Dieu. » Il se réjouit de ce qu'elle en a retiré du bien, « si toutefois, lui dit-il, cette méthode peut porter d'heureux fruits, » et il la félicite de ne pas s'être contentée de cette philosophie de haute volée, mais d'être arrivée à la pleine possession de la foi en Jésus-Christ, telle qu'il l'entendait lui-même (*Correspondance des Réformateurs*, publiée par Hermenjard, n° 227). Mais si Marguerite n'a fait que traverser la phase antérieure, Briçonnet semble s'y être arrêté. Ses lettres sont remplies d'un mysticisme allégorique qui revêt les formes les plus bizarres et qui peut nous aider à comprendre certains actes qu'on lui a reprochés. En effet, l'un des premiers principes de l'école mystique, ainsi que Merle d'Aubigné en a fait la remarque en parlant de lui, a toujours été de s'accommoder à l'Eglise où l'on se trouve, quelle qu'elle puisse être » (*Histoire de la Réformation*, t. III, p. 635). M. Schmidt a dit, avec non moins de raison, des théologiens de cette école, que, « tout en se prononçant contre les abus de Rome, ils ont cru de tout temps qu'ils étaient les fils dévoués de l'Eglise; aussi, toutes les fois que celle-ci les avertissait qu'ils tombaient dans l'hérésie en donnant un autre sens à ses dogmes et à ses usages, reculaient-ils avec effroi et se hâtaient-ils de protester de leur fidélité à l'orthodoxie catholique » (*Gérard Roussel*, p. 13). Il en a été ainsi de maître Eckart et de ses disciples au moyen âge, et de l'évêque de Meaux au seizième siècle. Celui-ci ne désirait nullement que François Ier, à l'exemple de Henri VIII et des princes allemands favorables à Luther, prit parti pour la réformation de l'Eglise. Redoutant les imprudences de Marguerite, il l'engageait à modérer son zèle, de peur de nuire à la cause qu'elle désirait servir, en voulant trop agir sur son frère. « Il vous plaira couvrir le feu pour quelque temps, lui écrivit-il en octobre 1522, après en avoir conféré avec Le Fèvre; ne conseillons pour plusieurs raisons que passiez outre, si vous ne voulez du tout (entièrement) éteindre le tison et le surplus qui désire se brûler et autres enflammer » (Hermenjard, n° 54). — La suite a fait voir combien ces craintes étaient fondées. Tout ce que Briçonnet demandait au roi, c'était de faire un bon usage du droit de nommer aux évêchés et aux abbayes qui lui était attribué par le concordat conclu en 1516 avec Léon X, et c'est dans ce but qu'il écrivait à Marguerite : « Pouvez-vous ignorer que la plupart de ceux qui doivent être préconisateurs de vérité ne savent l'annoncer? Il fait mauvais guet qui est borgne, aveugle et endormi. Je vous supplie procurer pour l'avenir l'honneur de Dieu en l'élection et choix de ses ministres » (Hermenjard, n° 87). Mais les bons évêques rencontraient de puissants adversaires, ardents à contrarier leurs efforts. Briçonnet se vit accusé « de planter l'hérésie à Meaux », où, bien que ce ne fût pas son dessein, le luthéranisme faisait des progrès. Il se sépara alors de Farel et de ceux qui, ainsi que lui, pouvaient le compromettre par un langage trop hardi, « leur tenant la main à l'issue comme il avait fait à l'entrée, » dit Florimond de Rémond. Il ne retint auprès de lui que des hommes tels que Le Fèvre et Roussel, résolus à ne pas sortir de l'Eglise catholique,

mais à travailler dans son sein à sa régénération, et il remplaça les partants par des prédicateurs qu'il croyait aussi pieux et plus modérés qu'eux. De ce nombre furent Pierre Caroli, chanoine de l'église de Sens, et Martial Mazurier, principal du collége de Saint-Michel, à Paris. Ces nouveaux venus excitèrent bientôt les mêmes inquiétudes que leurs devanciers; plusieurs d'entre eux furent poursuivis, et Martial, enfermé à la Conciergerie, n'obtint la liberté qu'après s'être dédit publiquement. Ennemi des luttes ouvertes, Briçonnet pensait qu'il ne faut entreprendre que ce qu'on est sûr de mener à bonne fin, et que la prudence consiste à caler les voiles à propos. Il conseillait à ses amis de ne pas demeurer dans les diocèses où ils seraient mal vus des évêques, de peur de s'attirer l'excommunication, « qui est foudre effarouchant le populaire, » disait-il (Hermenjard, n° 93). L'archevêque de Bourges ayant interdit la chaire à Michel d'Arande, il refusa d'intervenir en sa faveur, craignant qu'il n'en arrivât pis. « S'il ne prêche là, écrivit-il à Marguerite, il ne sera pas ailleurs infructueux, et sera toujours sa monnaie bien reçue » (Hermenjard, n° 94). Gérard Roussel était un collaborateur selon son cœur, parce que, sans faire aucune concession aux adversaires, il évitait de leur fournir des prétextes de l'accuser. Dans le temps même où l'on sévissait contre quelques-uns de ses compagnons d'œuvre, Briçonnet le chargea de faire chaque matin, dans la cathédrale de Meaux, une instruction au peuple sur les épîtres de saint Paul; ailleurs, c'était Nicolas Mangin, Jean Gadon, Nicolas de Neufchâteau, Jean Mesnil, auxquels Le Fèvre, dans une lettre à Farel, rend un excellent témoignage, qui devaient les expliquer (Hermenjard, n° 103). Déjà alors la Sorbonne désirait atteindre Briçonnet lui-même, malgré l'appui que Marguerite ne cessait de lui prêter. Sa position devenant de plus en plus difficile, Le Fèvre et Roussel se retirèrent à Strasbourg sous des noms supposés, et quand ils rentrèrent en France, ils ne retournèrent pas à Meaux. Les cordeliers de cette ville, auxquels l'évêque avait fait défendre par les juges civils de prêcher dans son diocèse sans sa permission, crurent le moment venu de tirer vengeance de lui en incriminant sa doctrine. Il eut beau publier un mandement contre les auteurs de certains actes injurieux au culte catholique, et excommunier publiquement, pour cause d'hérésie, un de ses diocésains qui se tenait caché, ainsi que ceux qui lui donneraient asile, les cordeliers soutinrent qu'il était responsable de ces scandales, puisqu'ils étaient le fruit de la lecture du Nouveau Testament, traduit en français par Le Fèvre, qu'il avait autorisée. Ils obtinrent du parlement l'arrestation de diverses personnes coupables de luthéranisme, et Briçonnet fut invité à venir à Paris conférer avec deux conseillers sur ce qui se passait dans son diocèse. Il demanda en vain de ne pas être interrogé par des commissaires, mais en pleine cour, et même toutes les chambres assemblées. Le parlement, peut-être dans l'intention d'étouffer l'affaire, maintint la décision qu'il avait prise. On ignore ce qui se passa dans l'interrogatoire, qui eut lieu le 20 octobre 1525. En décembre, il fut cité de nouveau devant les mêmes conseillers, qui le questionnèrent surtout sur l'autorisation qu'il avait donnée de lire

la version française du Nouveau Testament de Le Fèvre, imprimée plusieurs fois en France de 1523 à 1525, et qui ne l'a plus été qu'à l'étranger à partir de 1526. — Des jugements sévères ont été portés sur la conduite de Briçonnet depuis cette époque par ceux de ses contemporains qui ne croyaient pas devoir user des mêmes ménagements que lui. Pierre Toussain, dans une lettre à Œcolampade du 26 juillet 1526, lui reproche de ne pas annoncer fidèlement la parole de Dieu, « cherchant plus à plaire aux hommes qu'à Dieu » (Hermenjard, n° 181). Antoine Froment, dans une ancienne chronique protestante, suivie par Bèze, prétend que, « craignant perdre son évêché et sa vie, il changea sa robe et devint persécuteur de ceux qu'il avait auparavant enseignés » (*ib.*, t. I, p. 158, note 4). Mais en a-t-il vraiment été ainsi? C'est le chancelier du Prat qui conseilla à Louise de Savoie de faire poursuivre les hérétiques, afin d'étouffer les nouvelles opinions religieuses qui pouvaient troubler le royaume pendant la captivité de son fils. Jean Briçonnet, l'un des frères de l'évêque de Meaux, introduisit le sujet au sein du parlement dans la séance du 20 mars 1525. Il n'y rencontra aucune opposition. Le premier président Jean de Selve fit remarquer alors que la constatation de l'hérésie appartenant à l'Eglise et l'exécution de la sentence ecclésiastique au pouvoir séculier, il fallait régler avant tout la question des attributions pour écarter toute possibilité de conflit. Là-dessus l'évêque de Paris, qui s'en était entendu à l'avance avec l'archevêque de Sens et l'évêque de Meaux, proposa de s'en remettre au parlement du soin de donner des juges aux hérétiques, s'engageant, au nom de ces deux collègues et au sien, à *bailler vicariat* à ceux qui seraient nommés par la cour, en sorte que ces juges, munis à la fois du mandat épiscopal et des pouvoirs du parlement, pussent faire et parfaire cette sorte de procès par un seul jugement. Une résolution conforme fut prise séance tenante, et Clément VII en ayant été informé fit savoir qu'il était satisfait des dispositions adoptées. Les deux premières victimes du tribunal institué contre l'hérésie furent un ecclésiastique nommé Jacques Pavanes et un pauvre homme qu'on appelait l'hermite de Livry, brûlés vifs à Paris vers la fin de l'année. Ils appartenaient l'un et l'autre au diocèse de Meaux; mais il n'en résulte pas que Briçonnet les ait livrés au bras séculier; car en baillant vicariat, suivant la décision du parlement, il avait renoncé à exercer aucune action personnelle dans les affaires de cette sorte. Il suffit d'ailleurs de regarder aux dates pour reconnaître qu'il ne pouvait prendre alors l'attitude d'un persécuteur, puisqu'il était formellement accusé à cette époque par les cordeliers de favoriser les hérétiques et d'avoir leurs croyances. Il est très-possible que Briçonnet ait essayé, ainsi que Bèze le rapporte, d'obtenir une rétractation de Denis de Rieux, lequel fut brûlé vif à Meaux le 3 juillet 1528, pour avoir dit que la messe est un vrai renoncement de la mort et passion de Jésus-Christ (*Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 7). C'était son devoir d'évêque, et s'il l'avait obtenue, il aurait arraché Denis à ses juges. En 1529, quand Philippe Papillon, chanoine de Meaux, fut inculpé à son tour, le parlement ordonna qu'il serait mené à Paris, et que Briçonnet baillerait vicariat

pour cette affaire. Plus tard, la cour l'invita à donner un vicariat général à un conseiller « nommé par elle pour faire le procès à toutes personnes, de quelque qualité qu'elles fussent, soupçonnées d'hérésie dans son diocèse » (Guy Bretonneau, p. 188). Il n'avait, après cela, aucun caractère pour y intervenir. Le biographe de Briçonnet assure qu'il mérita d'être appelé « le grand guerroyeur et ennemi mortel de la faction luthérienne : *factionis lutheranæ debellator acerrimus;* » mais il ne justifie ce titre qu'en disant « qu'il fit tout ce qu'on eût pu se promettre de la vigilance d'un bon pasteur, tant par visites et prédications que par censures et anathèmes, » pour s'opposer à la doctrine luthérienne (*ibid.*, p. 164). De là à être persécuteur, il y a loin assurément. — Les luthériens de Meaux, comme on les appelait, obtinrent un peu de relâche en 1532. François Ier, ayant resserré alors son alliance avec Henri VIII, cessa de se montrer hostile pendant quelque temps aux projets de réforme. Il voulait seulement, pour éviter toute apparence de schisme, qu'il fût bien entendu que le pape serait toujours reconnu pour chef de l'Eglise universelle. Ce changement, qui favorisa sans doute l'accroissement de « la petite troupe de Meaux, composée la plupart de gens de métier, cardeurs de laines et drapiers drapants » (Bèze), procura un peu de repos à Briçonnet pendant les deux dernières années de sa vie. Il mourut le 25 janvier 1534, dans son château d'Aimans, près Montereau-sur-Yonne. On a de lui une traduction des *Contemplationes Idiotæ*, de Raymond Jordan. La Bibliothèque nationale possède (*Supplément français*, n° 337) une copie contemporaine de sa correspondance avec Marguerite d'Angoulême, dont M. Génin, dans ses deux recueils des lettres de cette princesse, et M. Hermenjard ont publié des extraits. Guy Bretonneau a donné son portrait sur le frontispice de l'*Histoire généalogique de la maison des Briçonnet*, où l'on trouve un grand nombre de pièces relatives à son épiscopat, recueillies par Jean Lermite, son secrétaire. Toussaints Du Plessis a inséré dans son *Histoire de l'Eglise de Meaux*, d'après les registres du parlement, les décisions qui le concernent. H. LUTTEROTH.

BRIDAINE (le Père) naquit dans un village qui faisait partie du diocèse d'Uzès, à Chusclan, le 21 mars 1701. Il mourut le 22 septembre 1767, à Roquemaure. Son père était médecin. Il fit ses études à Avignon, au collége des jésuites d'abord, puis au séminaire de la congrégation des Missions royales de Saint-Charles de la Croix. De là le titre de missionnaire royal qui accompagne son nom. De très-bonne heure il se fit remarquer par une grande facilité d'élocution et un penchant à donner à sa pensée une forme oratoire. Il s'acquit bientôt une réputation de piété à cause de la ferveur de son zèle, de son infatigable activité missionnaire, comme aussi une réputation d'orateur par ses succès dans la chaire. Il ne fit pas moins de deux cent cinquante-six missions dans le cours de sa vie, de sorte que l'un de ses biographes a pu dire « qu'il n'y a pas en France, en quelque sorte, quelques provinces du Nord exceptées, une ville, un bourg, un village, où il n'ait porté le soin de son apostolat. » Le trait dominant du P. Bridaine fut une passion vive pour le salut des âmes et la conversion des pé-

cheurs. Ce fut là son unique souci. Comme prédicateur, il ne rechercha pas la gloire. Ses discours sont exempts de ces artifices du style, de ces ornements voulus qui trahissent le désir de plaire. A cet égard on peut les proposer pour modèles à tous ceux qui remplissent le ministère évangélique. Chacun de ses sermons, qui n'ont été publiés qu'en 1823 sur les manuscrits originaux, en cinq volumes in-12, auxquels on en ajouta deux autres quatre ans après, est un véritable assaut pour la prise des âmes. Par moments on y trouve une éloquence emportée, toute d'interrogations pressantes et d'exclamations émues. Il y a là comme un bruit de combat ; on entend les objections et les résistances de l'auditeur, et aussitôt après les répliques brusques par lesquelles l'orateur lui coupe la parole. Ce sont comme des épées qui s'entre-croisent avec des éclairs, et comme deux lutteurs qui essayent leur force. Aussi le P. Bridaine obtenait-il de nombreuses conversions. Ses sermons sont vraiment remarquables par la chaleur qui les pénètre d'un bout à l'autre, la solidité de l'argumentation, la clarté et l'élégance d'un style qui coule de source, par l'imprévu et la hardiesse des interrogations, l'originalité des développements et enfin par une éloquence nerveuse qui saisit et trouble. Il faut aussi y signaler des défauts : des négligences et des longueurs inséparables de cette facilité dont nous avons parlé, des trivialités qui apparaissent tout à coup à côté des plus beaux mouvements et qui descendent quelquefois jusqu'au grotesque ; enfin des tableaux d'un réalisme outré dans lesquels l'orateur se plaît à décrire les menaces et les châtiments les plus terribles de l'Evangile. Il avouait lui-même à ses auditeurs que son dessein « était de les effrayer », et après l'avoir lu on ne peut douter qu'il n'y ait réussi le plus souvent. Ses sujets de prédilection étaient les suivants, qui ont servi de titres à ses meilleurs sermons : *le Délai de la conversion*, *la Mort des pécheurs*, *le Jugement*, *l'Enfer*, *l'Eternité*, *le Petit nombre des élus*, *le Péché mortel*, *la Pénitence*. Il ne sortait guère de cet ordre d'idées. Il voulait que le pécheur se convertît sans délai, et pour l'amener là, il engageait avec lui une lutte à outrance, le menaçant du jugement de Dieu. On ne peut lire ses discours sans éprouver un trouble salutaire. On y est en présence d'un homme qui veut vous sauver et non vous amuser ; qui demande votre âme et non vos éloges, et qui, pour la ravir, ne craint pas de frapper de grands coups. Ce sont des sermons d'*appel*. Je ne vois que le prédicateur anglais Spurgeon qui puisse donner quelque idée du genre du P. Bridaine. On regrette qu'il n'ait pas essayé d'attirer les pécheurs par la description de l'amour de Dieu et des consolations de l'Evangile. C'est là évidemment une grave lacune, mais son tempérament oratoire le portait vers les sévérités de la religion. Il ne négligeait aucun moyen extérieur pour agir sur l'esprit de son auditoire. Ainsi il prêchait habituellement à l'entrée de la nuit. Madame Necker raconte qu'étant un jour à la tête d'une procession, il prononça une exhortation saisissante sur la brièveté de la vie, et finit par dire à la multitude : « Je vais vous ramener chacun chez vous, » et il les conduisit dans le cimetière. La première fois qu'il prêcha à Aigues-Mortes, les fidèles, se défiant du talent d'un jeune pré-

dicateur à ses débuts, n'allèrent point l'entendre. Il se rendit sur la place publique, couvert de son surplis et agitant une sonnette. La foule surprise de cette singularité, et voulant voir à quoi aboutirait cette scène, se rendit au temple, où le jeune prédicateur improvisa un véhément discours sur la mort. Quiconque a lu ses sermons ne s'étonne point de ce que l'on rapporte sur l'impression extraordinaire qu'ils produisaient : on entendait des soupirs s'élever du milieu de l'auditoire, et on voyait couler bien des larmes. Quand cette éloquence sombre descendait sur ces têtes, elle devait les courber et les écraser! Marmontel en avait gardé un souvenir ineffaçable. Massillon la mettait au-dessus de la sienne. Il a manqué à Bridaine, pour être un orateur de premier ordre, une culture et une sûreté de goût que les soins de son ministère ne lui permirent pas de rechercher, et cette connaissance du cœur humain, ce talent d'analyse morale où excellait Bourdaloue. Il aurait peut-être acquis ces dons s'il n'avait été emporté ailleurs par la ferveur de son zèle. Sa conférence sur l'*Aumône*, qui est son meilleur discours, prouve ce qu'il aurait pu avec du travail. L'exorde bien connu qu'il prononça dans l'église de Saint-Sulpice, devant un auditoire qui semblait devoir l'intimider, est d'une beauté sans taches : notre langue française n'a pas beaucoup de plus beaux morceaux. Pour ce qui est de sa doctrine, on y trouve les erreurs de la doctrine catholique sur l'incertitude touchant notre salut, et sur le caractère méritoire de l'aumône. — Voir : *Le Modèle des Prêtres*, par l'abbé Carron, 1805 ; l'*Essai* du cardinal Maury; *Biographie universelle* de Michaud.

J. Bastide.

BRIDEL (Louis) est né à Vevey (Vaud) en 1813. Après avoir achevé ses études pour le ministère, dans l'académie de Lausanne, au milieu de luttes intérieures douloureuses, suivies d'un don joyeux de son cœur à Dieu, il exerça momentanément des fonctions de suffragant dans l'Eglise de son pays, puis partit pour Paris en 1840. D'abord placé au faubourg du Temple en qualité d'évangéliste, puis associé à la direction de l'école normale d'instituteurs fondée par la Société évangélique, il fut enfin choisi pour être l'un des prédicateurs de la chapelle Taitbout. L'auditoire distingué qui s'y réunissait appréciait hautement son enseignement et l'entourait d'une approbation vive et sympathique. Bridel rendit aussi de grands servives comme membre des comités de quelques sociétés religieuses importantes, et plus tard comme membre de la direction de l'*Union des Eglises évangéliques*. Rentré dans sa patrie, après une absence de quinze années (1855), il consacra toutes les forces de sa belle intelligence à l'Eglise libre, dont son père, le vénéré pasteur Philippe Bridel, auteur de *Méditations sur les sept paroles de la croix*, avait été l'un des fondateurs. Comme pasteur adjoint dans l'Eglise de Lausanne, comme président de la commission des études de l'Eglise libre vaudoise et comme prédicateur itinérant, Bridel acquit une autorité et une influence dont il se servit pour le bien des communautés indépendantes auxquelles le rattachaient ses convictions les plus chères. Grâce à son activité, la faculté libre de théologie prit un développement inattendu. Elle doit à ses efforts le

modeste édifice qui l'abrite aujourd'hui. Bridel fonda aussi le *Chrétien évangélique* (1858), revue très-appréciée qu'il dirigea jusqu'à sa mort. L'œuvre de l'évangélisation de l'Espagne faisait l'objet de ses préoccupations les plus vives, lorsqu'une maladie imprévue contractée à Nîmes, où il représentait son Eglise auprès du synode des Eglises libres de France, le ravit en peu de jours à sa famille et à ses amis (1er novembre 1866). « Comme homme et comme chrétien, Bridel possédait à un haut degré l'élévation, la fermeté, la droiture, la franchise, la largeur d'esprit et de cœur et la libéralité. Mais ce qui forme peut-être le caractère le plus prononcé de sa personnalité, c'est l'activité. » Bridel n'a pas laissé d'écrits importants; il faut signaler cependant ses *Trois séances sur Paul Rabaut et les prot. franç. au dix-huitième siècle*, 1859 (voir *Chrétien évangélique*, 1866, p. 585-604).

LOUIS RUFFET.

BRIE (Eglises de la). La Brie était une petite province, qui faisait anciennement partie des gouvernements de Champagne et de l'Ile-de-France et avait pour capitale Meaux. Dès 1521 l'évêque de cette ville, Guillaume Briçonnet, prêchait ouvertement les doctrines luthériennes et appelait pour le seconder Le Fèvre (Fabri) d'Etaples, docteur en Sorbonne, Farel, régent au collége du Cardinal-Lemoine, et les docteurs Martial et Gérard Roussel (Ruffi). Les cordeliers de Meaux n'ayant pas tardé à persécuter les nouveaux apôtres, Martial, qui craignait plus les hommes que Dieu, dissuada Briçonnet de donner suite à ses projets de réforme et même se rétracta publiquement. Il mourut chanoine et pénitencier de Paris. Le Fèvre se retira à Blois, puis s'établit à Nérac, grâce à la faveur de la sœur de François Ier, la célèbre Marguerite de Navarre, qui sauva également Roussel d'une mort certaine. Quant à Farel, après avoir séjourné quelque temps à Paris, il retourna dans le Dauphiné, son pays natal. Les ouailles de l'évêque de Meaux, quoique sans instruction (ils étaient pour la plupart cardeurs de laine et drapiers), supportèrent courageusement la persécution et offrirent à Dieu comme les prémices des martyrs, selon la touchante parole de Bèze. L'un d'eux, Jean Leclerc, fut arrêté et flétri par la main du bourreau. Un an après il mourait martyr à Metz (1524). Le jeune Jacques Pavannes, qui avait été attiré à Meaux par l'évêque, fut brûlé vif à Paris (1525). Un ermite, qui habitait Livry, subit le même sort. La semence évangélique n'en fructifia pas moins dans la capitale de la Brie. En 1546 les luthériens de Meaux (comme on les appelait proverbialement) dressèrent une Eglise à l'instar de celle de Strasbourg, que plusieurs d'entre eux allèrent visiter, et élurent pour pasteur Pierre Leclerc, cardeur de laine remarquablement versé dans les Ecritures. Une cruelle persécution suivit de près. Quatorze luthériens furent condamnés au feu par le parlement de Paris (4 octobre 1546), et exécutés à Meaux, notamment le pasteur Leclerc. L'Eglise, ébranlée par ces supplices, se reconstitua en 1555 sous le ministère de La Chasse et prit de l'extension. En 1559 ce dernier fut remplacé par le breton Du Fossé, qui ne tarda pas à être pris et condamné à mort. Au dernier moment ses amis parvinrent à le faire évader. Meon, qui vint

après lui, exerça d'abord ses fonctions en cachette, puis en public, à partir de l'édit de janvier 1562. — La Réforme s'était introduite dans plusieurs autres lieux de la Brie. Leclerc, en quittant Meaux, en 1524, la prêcha à Rozay. Loisy vit son Eglise se constituer en 1561. Jérémie Vallée, son pasteur, fut remplacé à cette époque par Jean Fournier, docteur de Sorbonne converti, dont les longues souffrances sont racontées par Bèze. Les églises de la Brie souffrirent beaucoup des guerres de religion, notamment celle de Meaux (1562), mais elles se réorganisèrent après l'édit de Nantes et furent rattachées au colloque de Paris et à la province synodale de l'Ile-de-France, Brie, Picardie, Champagne et pays chartrain. C'est à Lissy-en-Brie que se tint en 1682 (ou 1683) le dernier synode de la province. Il offrit ceci de particulier qu'au commissaire catholique, chargé par le roi d'assister aux séances, fut adjoint un prêtre catholique, chanoine de l'église cathédrale d'Arras. Décimés par la révocation de l'édit de Nantes, les protestants de la Brie eurent des assemblées du désert en 1766. Inquiétés à ce sujet, ils s'adressèrent à Paul Rabaut, l'oracle du protestantisme à cette époque, qui leur donna, suivant son habitude, des directions pleines de prudence et de fermeté. En 1770, nouvelle et plus sérieuse persécution. Le pasteur Charmusy est arrêté en chaire à Nanteuil-les-Meaux et conduit en prison, où il meurt au bout de neuf jours. Son successeur Broca fut emprisonné de même à Lagny en juin 1774 ; mais on le relâcha en septembre. Les églises de la Brie avaient encore pour pasteurs à cette époque Briatte, Bellanger, Hervieux et Maurel. Après la loi de germinal an X, qui reconstitua les cultes, elles furent réunies aux églises du département de l'Aisne et formèrent le consistoire de Monneaux, bientôt partagé en deux : le consistoire de Meaux et celui de Saint-Quentin. — Bèze, *Hist. ecclés.;* Crespin, *Hist. des martyrs;* Rabaut le jeune, *Annuaire ou répert. ecclés.; Bulletin de la Soc. de l'hist. du prot. franç.*, 1853, p. 458. E. ARNAUD.

BRIET (Philippe), de la Société de Jésus (1601-1668). Géographe et historien, le P. Briet entreprit une compilation exacte et méthodique avec des cartes remarquables, sous ce titre : *Parallela geographiæ veteris et novæ* (Paris, 1648 et 49, 3 vol. in-4°). Ces trois volumes ne renferment que l'Europe. Le manuscrit de l'Asie et de l'Afrique n'a pas été publié ; longtemps égaré après la suppression des jésuites, il a été acquis en 1811 par la Bibliothèque nationale. Briet donna encore le *Theatrum geographicum Europæ veteris* (1653, in-fol.). En histoire, il publia une *Chronique universelle* où il suit le système chronologique de son confrère et contemporain le P. Péteau, et une continuation de l'*Abrégé de l'histoire universelle du P. Turselin*, qu'il mena de 1598 à 1661, ouvrage aussi élégant pour la latinité qu'inexact dans les faits. Briet s'y montre plus ultramontain que français. Il compléta aussi la *Concordia chronologica* du P. Labbe. Tous ces travaux historiques, ainsi que divers essais littéraires, font regretter qu'il ne se soit pas exclusivement consacré à la géographie.

BRIEUC (Saint) ou Brioc, né en Cornouailles, dans les premières années du sixième siècle, appartenait à une famille puissante de

païens que des signes et des visions décidèrent à embrasser la foi chrétienne et à consacrer leur enfant au Seigneur. Ils reçurent tous le baptême des mains de l'illustre Germain d'Auxerre, venu en mission dans la Bretagne pour combattre l'hérésie pélagienne. Après avoir terminé ses études à Paris et reçu en 549 la prêtrise, Brieuc retourna dans son pays natal et se consacra avec succès à l'œuvre de l'évangélisation parmi ses compatriotes. Cédant plus tard à une vocation irrésistible, il débarqua dans notre Bretagne avec quatre-vingts religieux, et bâtit un monastère au lieu dit « la Vallée Double », que lui avait cédé Rignal, après avoir défriché le sol couvert d'arbres séculaires et transformé ces lieux solitaires en des campagnes couvertes de moissons. Il mourut en 614 et fut enseveli dans son monastère, autour duquel se groupèrent quelques habitations, point de départ de la ville de Saint-Brieuc, dont l'évêché fut créé en 844. En 860 le corps du saint fut transporté à Angers, lors des invasions normandes. L'inscription retrouvée sur sa châsse en 1222 le qualifie d'évêque, mais il est probable qu'il en avait simplement le titre sans résidence fixe. — Voir : Chanoine La Devisou, *Vie de S. B.*, 1627 ; Legrand, *Vies des Saints de Bretagne* (très-crédule), in-fol., Nantes, 1637 ; Dom Taillandier, *Hist. de Bretagne*, Paris, 1756, II, LXVIII ; *Gallia Christ.*, XIV, 1085.

BRIGITTE, la sainte Marie d'Irlande, née en 467, fille d'un barde de la province de Lemster, baptisée à l'âge de quatorze ans par l'un des disciples de saint Patrick, refusa de rentrer dans sa famille et se retira dans une épaisse forêt de chênes, sanctuaire vénéré des druides. Elle s'y construisit une cellule et groupa autour d'elle de nombreuses novices attirées par sa piété et par ses miracles. Son monastère Kildare, ou la Cellule du Chêne, a donné peu à peu naissance à la ville de ce nom. De nombreux couvents adoptèrent la règle qu'elle avait rédigée. Elle mourut en 525 et fut bientôt canonisée. Son nom fut donné à des milliers d'églises du continent par les missionnaires de sa patrie. Invoquée à l'égal de la Vierge, les nonnes de Kildare entretinrent, en mémoire d'elle, un feu perpétuel que le clergé fit éteindre en 1222 pour couper court à des superstitions grossières. Ses miracles sont aussi fabuleux que ses visions sont étranges, toutes pénétrées qu'elles sont des souvenirs du druidisme. Patronne de l'Irlande, elle a été jusqu'à nos jours l'objet d'un culte national (Todd, *Book of hymns of the anc. ch. of Ir.*, 1855). Todd a traduit plusieurs des hymnes composées en son honneur. — Voir : *AA. SS.*, *feb.*, I, 99-183 ; Montalembert, *Les Moines d'Occident*, II, 418.

BRIGITTE, née vers 1302, appartenait par sa famille à la race royale de Suède. Elle manifesta de bonne heure sa passion pour la vie monastique, qu'elle continua en partie après son mariage avec Wulpho de Néricie, et entra avec lui dans le tiers-ordre de Saint-François. De leurs huit enfants, l'aînée, Catherine, eut, elle aussi, l'honneur de la canonisation. Adonnés à une piété vivante et pratique, les deux époux se consacrèrent au service des pauvres, pour lesquels ils firent construire un hôpital dans leur patrie ; puis ils résolurent d'entreprendre un

pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Wulpho, tombé malade au début du voyage, retourna en Suède et entra, avec le consentement de sa femme, dans un couvent de l'ordre de Cîteaux, où il mourut en 1344, avant d'avoir prononcé ses vœux. Sa veuve s'abandonna dès lors aux pratiques de l'ascétisme le plus rigoureux et fonda à Wadstena, dans le diocèse de Sinkœping, un couvent pour soixante religieuses, qui fut le point de départ de l'ordre de Sainte-Brigitte ou de Saint-Sauveur. Cet ordre, confirmé par Urbain VI en 1370, comprend des moines et des religieuses sous la direction de l'abbesse, qui représente la Sainte Vierge, dont il a pour mission spéciale de propager le culte. Cet ordre, très-répandu dans le Nord de l'Europe, a jeté quelques rameaux dans le Sud et a donné Œcolampade à la Réforme. En 1346, Brigitte se rendit à Rome, où elle fonda une maison de refuge pour les étudiants et les pèlerins de son pays, et y mourut en 1373, après avoir accompli un pèlerinage à Jérusalem. Elle fut canonisée par Boniface IX, dès le 7 octobre 1393, malgré la vive opposition de Gerson. Ses visions, qu'elle dicta à ses deux confesseurs, inspirées par l'attachement le plus rigide à la hiérarchie catholique, proclament la Conception Immaculée de la Vierge et mettent dans la bouche de Jésus-Christ les menaces les plus sévères contre les ennemis du célibat des prêtres et de la hiérarchie romaine. Les catholiques eux-mêmes y reconnaissent l'influence de ses directeurs spirituels. — Voir : *AA. SS.*, *oct.*, IV, 378 ss.; Binet, *Vie adm. de S. B.*, Lille, 1624, 8° ; Chaldénius, *Disp. de rev. S. B.*, Witt., 1715, 4°. A. Paumier.

BRILL (Jacques) [1639-1700], mystique hollandais, auteur d'une quarantaine de traités populaires, recueillis et publiés en 1705 à Amsterdam, et traduits en allemand en 1706 à Leipzig. Destitué de sa cure en Zélande à cause de ses tendances panthéistes, Brill vécut en donnant des leçons et en répandant sa doctrine par ses écrits. Il place les révélations de la lumière intérieure au-dessus de celles de la Bible, et demande que le sacrifice du Christ se renouvelle dans chaque chrétien, afin de le rendre participant de la nature divine. Poiret fait de Brill un grand éloge dans sa *Bibliotheca mysticorum selecta*, 1708.

BRIQUEMAULT (François de Beauvais, seigneur de), un des chefs militaires les plus distingués du parti protestant durant les premières guerres de religion. Né en 1502, il s'était de bonne heure signalé dans la guerre d'Italie comme un des meilleurs capitaines et avait mérité d'être fait mestre de camp, gentilhomme ordinaire de la chambre et chevalier de l'ordre du roi. Lié d'étroite amitié avec Coligny, attaché à la cause du prince de Condé, il se dévoua au triomphe des doctrines évangéliques, sans qu'on pût l'accuser d'arrière-pensée et d'ambition : il allait leur sacrifier sa vie. Il n'hésita pas à se prononcer pour la première prise d'armes, et après avoir cédé à Rouen le commandement à Montgommery, pour éviter un fâcheux conflit, il se rendit avec Ferrières, vidame de Chartres, auprès de la reine Elisabeth d'Angleterre, pour négocier l'important traité de Hamptoncourt, puis il vint rejoindre Coligny en Normandie, et peu de jours plus tard il reprenait Dieppe sur les catholiques. Dans la troisième guerre civile, il rend

encore les plus importants services, prêtant son appui à la reine Jeanne d'Albret pour gagner La Rochelle, mettant en déroute l'avant-garde de l'ennemi avant la bataille de Jarnac et reprenant ensuite sur le duc d'Anjou la place de ce nom. Il prit une notable part à l'affaire de La Roche-Abeille, au siége du château de Lusignan, bientôt après à la bataille de Moncontour, et il déploya dans la retraite une rare énergie. Après avoir échoué dans une tentative pour surprendre Bourges, il réussit à dégager le commandant de La Chapelle Augeron. En 1570, il répond à un appel de l'amiral et fait sa jonction avec lui à Saint-Etienne, puis, le 21 juin, enfonçant à Arnay-le-Duc le corps catholique qui ui était opposé, il contribue fortement au gain de cette bataille qui amène le traité de paix. Aussi loyal que brave, Briquemault croyait en a parole du roi, et il partagea, s'il n'augmenta même la fatale confiance de Coligny. Quand éclata la Saint-Barthélemy, il parvint à gagner, sous un déguisement, l'hôtel de l'ambassadeur d'Angleterre. Charles IX, sans respect pour l'inviolabilité de cet asile, l'en fit arracher et le livra au parlement avec son ami Cavagnes. S'il faut en croire de Thou, qui, âgé de dix-neuf ans, assista au prononcé de l'arrêt dans la chapelle du Palais, Briquemault, septuagénaire, eut alors un instant de faiblesse; mais les exhortations de Cavagnes, qui était, au contraire, plein de constance, lui eurent bientôt rendu sa fermeté première. Leur fin à tous deux fut héroïque autant qu'horrible. Traînés sur la claie par les rues et accablés d'ignobles traitements par une populace forcenée, ils furent pendus et étranglés. Leurs cadavres mêmes ne furent pas soustraits aux outrages. Pour comble d'ignominie, Charles IX, nous dit Brantôme, avait voulu repaître ses yeux de cet affreux spectacle qui eut lieu aux flambeaux, comme une curée, et il y fit assister le roi de Navarre, qu'il obligea à prendre place ensuite à la collation qu'on avait préparée à l'Hôtel-de-Ville, comme pour une fête. L'arrêt, qui est du 27 octobre 1572, confisquait en outre tous leurs biens et déclarait leur postérité infâme et déchue de tous droits. Mais l'épée des protestants déchira, en 1576, cette odieuse sentence et força Henri III à réhabiliter la mémoire des victimes de 1572. Briquemault avait épousé, en 1534, Rénée de Jaucourt, dont il eut trois fils et une fille. L'aîné, Jean, fournit une carrière militaire digne de son nom et périt en 1590.

CH. READ.

BRITANNIQUES (Iles). Le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande avait, au recensement de 1871, une population de 31,845,379 habitants. La statistique religieuse ne peut considérer ce pays comme une unité. Ses différentes parties ont pour cela une organisation religieuse trop différente. Il faut donc passer successivement en revue les trois royaumes que comprennent les Iles Britanniques. — A. *Angleterre et Galles*. Population totale : 22,712,266 âmes. Un grand nombre de dénominations religieuses se partagent l'Angleterre. Mais on ne saurait donner le chiffre exact des adhérents de chacune. Les recensements officiels ne contiennent pas de renseignements à ce sujet et se contentent de relever le nombre de places contenues dans les édifices religieux de chaque culte. Nous allons passer en revue les principaux

groupes ecclésiastiques de la contrée. — 1. *Eglise anglicane*. Nous n'avons à nous en préoccuper ici qu'au point de vue tout extérieur de la statistique. Les évaluations autorisées donnent à l'Eglise anglicane 17,781,000 membres en Angleterre et dans le pays de Galles. D'autres réduisent ce nombre à celui, plus probable, de 12,700,000. Cette Eglise est, au sens le plus strict du mot, une Eglise d'Etat. Le souverain en est le chef suprême, et les autorités ecclésiastiques tiennent de lui leur pouvoir. Il nomme directement les évêques d'un certain nombre de siéges ; pour les autres, une lettre royale remet au doyen et au chapitre le soin de l'élection, mais désigne en même temps la personne qui doit être élue. La couronne a également le patronage d'un très-grand nombre de doyennés et de cures. La hiérarchie se compose de 2 archevêques et de 27 évêques. Voici la liste des diocèses : 1. Archevêché de Cantorbéry : évêchés suffragants : 1° Londres, 2° Winchester, 3° Llandaff, 4° Norwich, 5° Bangor, 6° Worcester, 7° Gloucester et Bristol, 8° Lichfield, 9° Hereford, 10° Peterborough, 11° Lincoln, 12° Salisbury, 13° Bath et Wells, 14° Exeter, 15° Oxford, 16° Chichester, 17° Saint-Asaph, 18° Ely, 19° Saint-David, 20° Rochester, 21° Truro (ce dernier diocèse, créé en 1876 par démembrement du diocèse d'Exeter, n'est pas encore organisé). 2. Archevêché d'York : évêchés suffragants : 1° Durham, 2° Ripon, 3° Chester, 4° Carlisle, 5° Manchester, 6° Sodor et Man. Les titulaires de presque tous ces siéges sont de droit membres de la Chambre des lords. Ces diocèses sont très-inégaux en étendue et en population. Tandis que l'évêque de Londres a sous sa juridiction près de 3,000,000 d'âmes, celui de Sodor et Man en a à peine 50,000. Chaque prélat a pour l'assister dans le gouvernement de son diocèse un chapitre composé d'un doyen, de quatre à six chanoines titulaires, et d'un nombre variable d'ecclésiastiques, chanoines honoraires, chapelains, etc. Les diocèses se divisent en archidiaconés, ceux-ci en doyennés, formés eux-mêmes de plusieurs paroisses, dont les pasteurs ont les titres de recteurs, de vicaires, de curés perpétuels ou de curés. Le clergé compte 71 archidiacres, 715 doyens et environ 15,000 pasteurs en fonctions dans 16,000 lieux de culte renfermant 6,000,000 de siéges. Le droit de nomination appartient à des patrons qui désignent la personne à qui doit être donné le bénéfice. La couronne, le prince de Galles, le lord chancelier, le chancelier du duché de Lancastre, les archevêques et évêques, les doyens et les chapitres, les archidiacres, les universités sont patrons d'un très-grand nombre de cures; dans d'autres le même droit appartient à des particuliers; on évalue le nombre de ceux qui jouissent de ce droit dans une ou plusieurs paroisses à 3,850. L'Eglise peut être réunie en concile ou convocation dans chacune des deux provinces ecclésiastiques ; mais les décisions de ces convocations ne sont valables qu'après avoir reçu l'approbation du souverain. L'Eglise anglicane, ayant pris la succession de l'Eglise catholique en Angleterre, en a retenu des biens considérables. Aussi le haut clergé a-t-il des traitements très-considérables. L'archevêque de Cantorbéry touche 15,000 livres (375,000 fr.), celui d'York 10,000 (250,000 fr.); les évêques ont en moyenne environ 5,000 livres (125,000 f.)

chacun. Dans le clergé inférieur, il y a encore beaucoup de beaux traitements; mais beaucoup aussi sont déplorablement minimes, et c'est le plus souvent dans les paroisses où la charge est la plus lourde que le traitement est le moindre. Le traitement moyen peut être évalué à 200 livres (5,000 fr.). — 2. Les *Presbytériens* de diverses dénominations, en grande majorité en Ecosse, sont relativement peu nombreux en Angleterre où ils ont environ 200 lieux de culte avec 80,000 siéges. — 3. Les *Indépendants* ou *Congrégationalistes* forment un des groupes ecclésiastiques les plus considérables de l'Angleterre. Ils ont environ 3,500 temples avec 1,200,000 siéges. — 4. Les *Baptistes*, tant généraux que particuliers, tant baptistes du septième jour que baptistes écossais et baptistes de la nouvelle association, ont plus de 2,500 lieux de culte pouvant contenir 700,000 personnes. — 5. La *Société des quakers ou amis* se réunit dans 380 locaux ayant ensemble 90,000 siéges. — 6. Les *Unitaires* ont 230 lieux de réunion avec 65,000 places. — 7. Les *Frères moraves*, 32 temples avec environ 9,000 siéges. — 8. Les *Méthodistes wesleyens* sont, après l'Eglise établie, la dénomination la plus nombreuse de la contrée. Ils ont environ 9,000 lieux de culte pouvant renfermer plus de 2,000,000 de personnes. Mais ils ne sont pas unis entre eux et se subdivisent en plusieurs groupes, dont les principaux sont l'association originelle, la nouvelle association, les méthodistes primitifs, les chrétiens bibliques, l'association méthodiste wesleyenne, les méthodistes indépendants, les wesleyens réformés, etc. — 9. Les *Méthodistes calvinistes*, dont les diverses fractions possèdent 1,000 temples avec 250,000 places. Il y a encore beaucoup d'autres petites congrégations ayant environ 700 lieux de culte renfermant 140,000 siéges. Ce sont quelques Églises étrangères, luthériens, réformés français, allemands et hollandais, puis une multitude de petites sectes dont plusieurs ont choisi des noms bizarres, tels que calvinistes supralapsaires, millénaires, prédestinériens, prédestinériens trinitaires, association chrétienne, chrétiens orthodoxes, nouveaux chrétiens, disciples du Christ, chrétiens primitifs, chrétiens du Nouveau Testament, chrétiens originaux, chrétiens unis, pèlerins de l'Evangile, chrétiens du libre Evangile, chrétiens de l'amour, réfugiés de l'Evangile, chrétiens libre-penseurs, chrétiens du doute, méthodistes bienveillants, chrétiens israélites, stephenites, inghamites, wesleyens de la tempérance, chrétiens de la tempérance, libre-penseurs, progressistes rationalistes, etc., etc. — 10. Les *Catholiques* anglais sont au nombre de 2,000,000 environ. On s'est beaucoup inquiété depuis quelques années des progrès que fait en Angleterre l'Eglise romaine. A en croire certains écrits, la Grande-Bretagne serait sur le point de retomber sous la domination du pape. Si les progrès sont certains, du moins les exagère-t-on beaucoup. On dit notamment que l'aristocratie rentre en masse dans le sein de l'Eglise catholique. Certainement, il y a eu quelques conversions de grands seigneurs; mais elles sont peu nombreuses. Sur 501 pairs du Royaume-Uni, il y a 26 catholiques; sur 652 membres de la Chambre des communes, 50 sont catholiques, représentant tous des districts irlandais; pas un catholique n'a été élu, ni en Angleterre, ni en Ecosse, ni dans le pays

de Galles. Enfin, sur environ 800 baronnets, on compte 17 catholiques, on le voit, l'heure d'être inquiet parait encore éloignée. Ce qui a pu donner lieu à la méprise, c'est la rapide extension qu'a prise depuis quelque temps le développement de la hiérarchie. Lors de la Réformation, ceux des évêques anglais qui refusèrent de s'y associer furent expulsés ou emprisonnés. Le dernier d'entre eux, Thomas Goldwell, évêque de Saint-Asaph, mourut en 1585. Jusqu'à la fin du seizième siècle, les catholiques anglais furent privés de chef spirituel. En 1598, le pape nomma un archiprêtre d'Angleterre qui fut pendant vingt-cinq ans le chef de ses coréligionnaires. Le 23 mars 1623, Grégoire XV créa un vicariat apostolique d'Angleterre, qui subsista jusqu'en 1655. Supprimé pendant les troubles politiques, il fut rétabli sous le règne de Jacques II, en 1685, divisé en deux en 1687, et enfin, profitant des bonnes dispositions du monarque, le pape Innocent XI forma de l'Angleterre, le 30 janvier 1688, quatre vicariats apostoliques, administrés par des évêques *in partibus;* c'étaient les vicariats de Londres, du Centre, du Nord et de l'Ouest. Cette organisation se maintint pendant un siècle et demi, sans recevoir de nouveaux développements. Ce ne fut que le 30 juillet 1840 que le pape Grégoire XVI remania cette division et établit 8 districts, ceux de Londres, de l'Ouest, de l'Est, du Centre, du pays de Galles, du Lancashire, de l'Yorkshire et du Nord. Enfin dix ans plus tard, le 29 septembre 1850, le pape Pie IX rétablit complétement la hiérarchie en Angleterre. Depuis ce moment, le pays forme la province ecclésiastique de Westmister. L'archevêque a sous lui 12 évêques suffragants, ceux de Beverley, de Birmingham, de Clifton, de Hexham et Newcastle, de Liverpool, de Newport et Meneria, de Northampton, de Nottingham, de Plymouth, de Salford, de Shrewsbury et de Southwark. Chaque évêque est assisté d'un vicaire général et d'un chapitre de 8 à 10 chanoines. Le clergé comprend 1,828 prêtres, qui desservent 1,076 chapelles (décembre 1876). — **11.** On évalue à 45,000 le nombre des *Juifs*.

B. *Ecosse*. Population totale : 3,360,018. — 1. *L'Eglise nationale d'Ecosse* diffère beaucoup de celle d'Angleterre; tandis que celle-ci est épiscopale, celle-là est presbytérienne, et les tentatives faites autrefois pour la rendre épiscopale ont toujours rencontré une invincible résistance. Cette Eglise comprenait autrefois la presque totalité des habitants du pays. Mais la séparation de 1843 lui a enlevé près de la moitié de ses membres. Elle ne compte plus aujourd'hui que 1,473,000 membres environ (1871). Chaque paroisse élit un conseil d'Eglise ou *Kirk Session*, composé du ou des pasteurs et d'un certain nombre de laïques; ce conseil maintient la discipline et intervient, quoique avec bien des restrictions, dans le choix des pasteurs. Plusieurs paroisses réunies forment un presbytère, au nombre de 84 dans le royaume. La réunion de plusieurs presbytères forme un synode. L'Ecosse forme 16 synodes : 1° Lothian et Tweeddale, 2° Merse et Teviotdale, 3° Dumfries, 4° Galloway, 5° Glasgow et Ayr, 6° Argyll, 7° Perth et Stirling, 8° Fife, 9° Angus et Mearne, 10° Aberdeen, 11° Moray, 12° Ross, 13° Sutherland et Caithness, 14° Glenelg, 15° Orcades, 16° Shetland. Enfin au-dessus des synodes se trouve

l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse qui se réunit à Edimbourg pendant dix jours tous les ans. Elle se compose de 386 membres délégués des Eglises ayant à leur tête un modérateur élu par l'assemblée et un lord haut commissaire désigné par le souverain. Cette constitution est, on le voit, essentiellement démocratique et le principe de l'élection s'y retrouve à tous les degrés. Cependant, par une étrange inconséquence, le droit de patronage y a longtemps fleuri sans restriction et avec tous ses abus. Il est aujourd'hui ramené dans des limites acceptables; néanmoins il présente encore bien des inconvénients. On ne trouve pas dans l'Eglise établie d'Ecosse les gros traitements que l'on rencontre en Angleterre. Les pasteurs reçoivent en moyenne 150 livres (3,750 fr.). —2. L'*Eglise libre d'Ecosse* s'est séparée de l'Eglise nationale, en 1843, à propos des querelles que suscitait la question du patronage. Elle compte environ 740,000 membres et a adopté toute la constitution de l'Eglise nationale, à l'exception du patronage. Elle comprend aujourd'hui 932 paroisses groupées en 71 presbytères et 16 synodes. Son budget, fourni tout entier par des cotisations volontaires, s'est élevé en 1868 à 395,554 livres (10,000,000 de francs). Le traitement des pasteurs est à peu près le même que dans l'Eglise nationale. Ils font leurs études dans les trois facultés de théologie d'Edimbourg, de Glasgow et d'Aberdeen. — 3. L'*Eglise presbytérienne unie* s'est séparée de l'Eglise nationale vers le milieu du siècle dernier. Elle compte 31 presbytères avec 594 paroisses, 623 ministres, 4,466 anciens, 172,930 communiants. Son revenu annuel, fourni par les souscriptions de ses membres, s'élève à 275,107 livres (près de 7,000,000 de francs). — 4. Petites Eglises diverses : *Eglise presbytérienne réformée :* 6 presbytères, 44 paroisses; *Eglise réformée presbytérienne d'Ecosse :* 2 presbytères, 10 paroisses; *Synode des séparatistes unis :* 4 presbytères, 27 paroisses; *Union des Eglises congrégationalistes d'Ecosse :* 95 paroisses; *Union évangélique et Eglises affiliées :* 77 congrégations; *Eglises baptistes d'Ecosse :* 92 pasteurs; *Eglise méthodiste wesleyienne :* 35 pasteurs; *Eglises unitaires d'Ecosse :* 5 paroisses. — 5. *Eglise épiscopale d'Ecosse*, 7 évêchés : 1° Moray, Ross et Caithness; 2° Edimbourg; 3° Argyll et les îles; 4° Brechin; 5° Saint-André Dunkeld et Dunblane; 6° Aberdeen et Orcades; 7° Glasgow et Galloway. Cette Eglise, peu nombreuse (73,200 âmes), est importante, par le fait que presque toute la noblesse et les classes supérieures s'y rattachent. Le clergé est proportionnellement très-nombreux et dessert 173 paroisses. — 6. *Eglise catholique.* Le dernier prélat de l'ancienne hiérarchie, James Betoun, archevêque de Glasgow, était mort en 1603, lorsque le pape Urbain VIII créa en 1629 une préfecture apostolique en Ecosse. En 1694, cette préfecture fut transformée en vicariat apostolique. Divisée en deux districts, Lowland et Highland, au mois de février 1731, elle forma enfin le 13 février 1827 les trois vicariats apostoliques de l'Est, de l'Ouest et du Nord. La population catholique est évaluée à 320,000 personnes, réparties dans 239 paroisses, desservies par 260 prêtres. — 7. On évalue à 6,400 le nombre des *juifs* établis en Ecosse.

C. *Irlande*. Recensement de 1871 : Population totale, 5,412,377 : catholiques romains, 4,150,867 ; anglicans, 667,979 ; presbytériens, 497,648 ; méthodistes, 43,441 ; membres d'autres sectes, 52,442. — 1. L'*Eglise catholique*, qui renferme, comme on le voit, l'immense majorité du peuple irlandais, a subi, depuis le seizième siècle, de nombreuses et étranges persécutions, et, depuis peu d'années seulement, elle jouit d'une liberté à peu près complète. La hiérarchie n'a cependant jamais été interrompue. Elle se compose de 4 archevêques et de 24 évêques. 1° Archevêché d'Armagh (455). Suffragants : évêchés d'Ardagh (1152), Clogher (vers 506), Derry (1158), Down et Connor (499), Dromore (vers 510), Kilmore (1136), Meath (vers 520), Raphoe (885). 2° Archevêché de Dublin (neuvième siècle). Suffragants : évêchés de Ferns (632), Kildare et Leighlin (sixième siècle), Ossory (sixième siècle). 3° Archevêché de Cashel et Emly (1152). Evêchés suffragants : Cloyne (septième siècle), Cork (septième siècle), Kerry et Aghadoe (onzième siècle), Killaloe (septième siècle), Limerick (1106), Ross (1849), Waterford et Lismore (1096). 4° Archevêché de Tuam (1150, évêché dès le sixième siècle). Suffragants : Achonry (1152), Clonfert (558), Elphin (cinquième siècle), Galway (26 avril 1831), Killola (sixième siècle), Kilmacduagh et Kilfenora (septième siècle). — L'*Eglise anglicane* a été, pendant des siècles, l'Eglise établie. Ses prélats et ses pasteurs touchaient des prébendes souvent énormes et n'avaient presque pas de paroissiens. Dans beaucoup de localités, pour deux ou trois familles anglicanes, on trouvait un pasteur rétribué sur le pied de 15 à 20,000 francs par an. Et ce qui rendait l'abus plus sensible, c'est que ces traitements étaient, pour la plus grande partie, fournis par des redevances que payait la population catholique. Aussi cet état de choses était-il l'un des griefs les plus marqués de l'Irlande contre l'Angleterre, et les esprits libéraux étaient-ils depuis longtemps d'accord avec les catholiques pour remédier à cette situation. Ce n'est cependant qu'en 1871 que la réforme put être effectuée et que l'Eglise épiscopale perdit ses priviléges en Irlande. Il ne semble pas qu'elle en ait souffert au point de vue spirituel. La vie religieuse et l'esprit de sacrifice paraissent, au contraire, y avoir gagné. La hiérarchie se compose de 2 archevêchés : 1° Armagh et Clogher ; 2° Dublin et Kildare, et de 10 évêchés : 1° Meath ; 2° Ossory, Ferns et Leighlin ; 3° Cashel, Emly, Waterford et Lismore ; 4° Down, Connor et Dromore ; 5° Killalol, Kilfenora, Clonfert et Kilmacduagh ; 6° Cork, Cloyne et Ross ; 7° Limerick, Ardfort et Aghadt ; 8° Tuam, Killala et Achonry ; 9° Derry et Raphœ ; 10° Kilmore, Elphin et Ardagh. — Quant aux autres dénominations de chrétiens irlandais, nous manquons de renseignements suffisants pour en parler ici. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1877 ; Martin, *The Statesman's Yearbock*, 1877 ; *British Imperial Calender*, 1876 ; *British Almanac and Companion*, 1877 ; *Census of England and Wales fort the year* 1871 ; *New-Edinburg Almanach*, 1875 ; *The Clergy List for* 1873 ; *The Catholic Directory, ecclesiastical Register and Almanach*, 1877, etc., etc.

E. VAUCHER.

BRITTO (Jean de) [1647-1693], page de l'infant D. Pierre de Portugal, entra dans la compagnie de Jésus en 1674, et se distingua comme missionnaire dans l'Inde où il mourut martyr de son zèle, après avoir opéré de nombreuses conversions. Il fut béatifié le 21 août 1853.

BROCARD, dominicain allemand. On ne connaît ni son prénom, ni le lieu de sa naissance, ni les dates exactes de sa vie. Il visita la Palestine vers 1280, ainsi que l'a démontré M. Victor Le Clerc, et non pas vers 1230, comme l'avancent ses divers biographes. La relation qu'il laissa de ce voyage, qui dura plus de dix ans, est extrêmement curieuse par le mélange de naïveté et de circonspection qui caractérise l'auteur. Philippe le Bon, duc de Bourgogne, l'avait fait traduire du latin en français en 1457. Elle fut imprimée pour la première fois en 1475, dans le *Rudimentum noviciorum*, espèce d'encyclopédie historique publiée à Lubeck en 2 volumes in-folio. Le texte de Brocard, constamment mutilé dans ses reproductions successives, n'a pas moins de quatre rédactions différentes. Il était déjà altéré dans l'édition de Venise (1519, in-8°) qui se donne faussement pour la première impression de l'ouvrage. Celle d'Anvers (1536, in-8°) en retrancha presque tout ce qui n'est pas géographique, c'est-à-dire la partie la plus intéressante. Enfin celle de Cologne (1624, in-8°) fut donnée sous le nom du cordelier normand Bonaventure Brochard, qui visita la Terre-Sainte en 1533 et dont la relation manuscrite est à la Bibliothèque nationale. On avait déjà confondu Brocard avec un Burchard de Strasbourg qui fit le même voyage vers 1175 (voir la belle étude de M. V. Le Clerc sur Brocard dans le t. XXI de l'*Histoire littéraire de la France*, p. 180-215).

BROGLIE (Maurice-Jean-Madeleine de). Fils du maréchal de Broglie et grand-oncle du duc Albert de Broglie, sénateur actuel, il naquit en 1766 au château de ce nom. Il était au séminaire de Saint-Sulpice au commencement de la Révolution, et il conseillait à son père, alors émigré, de revenir en France pour prêter son aide à ce qu'il appelait *la régénération nationale*, mais il ne tarda pas à aller le rejoindre à Berlin. Le roi de Prusse le nomma prévôt du chapitre de Posen. Rentré en France en 1803, il devint peu après aumônier de l'empereur, puis évêque d'Acqui en Piémont, d'où il fut transféré sur sa demande, en 1807, à l'évêché de Gand. Les éloges dont il comblait alors Napoléon, et qui allaient jusqu'à célébrer son *amour pour la paix*, ne furent égalés que par la haine qu'il lui montra dans la suite. Forcé par les événements de se déclarer gallican ou ultramontain, M. de Broglie se mit à la tête de ce dernier parti. Il refusa, en 1810, la décoration de la Légion d'honneur pour ne pas prêter le serment de l'ordre. En 1811, il fut, avec les évêques de Troyes et de Tournay, le principal auteur du refus que le concile de Notre-Dame opposa au gouvernement, désireux d'établir l'institution des évêques par l'Eglise de France, en dehors de l'intervention du pape. Enfermé aussitôt avec ses deux collègues au donjon de Vincennes, il donna comme eux sa démission pour en sortir et fut interné à Beaune, puis dans l'île Sainte-Marguerite. En 1813, l'empereur ayant nommé M. d'Osmond évêque de Gand, on

obtint de M. de Broglie un nouvel engagement, plus explicite que le premier, de ne plus se mêler de l'administration de son ancien diocèse : déclaration qu'il signa le 8 juillet à Dijon, mais qui ne l'empêcha pas de reprendre possession de son siége après la chute de l'empire. De nouvelles tribulations l'attendaient. Le congrès de Vienne ayant réuni la Belgique à la Hollande, M. de Broglie donna le signal de la résistance des catholiques à un ordre de choses qui les soumettait à un souverain protestant. Il fallut l'intervention du pape pour qu'il se résolût à ordonner les prières publiques pour le roi. Il refusa le serment de fidélité au roi et à la constitution qui reconnaissait également tous les cultes, déclarant que « jurer de maintenir la liberté des opinions religieuses et la protection égale accordée à tous les cultes n'est autre chose que jurer de maintenir, de propager l'erreur contre la vérité. » Il résuma ses vues sur ce point dans une foule d'écrits signés de ses collègues et approuvés par le pape. Son opposition aux lois sur l'enseignement ne fut pas moins intransigeante. Mais déjà le *Jugement doctrinal des évêques sur le serment prescrit* avait décidé le gouvernement à prendre des mesures de rigueur, et le 8 novembre 1817, la cour d'appel, jugeant par contumace, condamna M. de Broglie à la déportation. Il s'était déjà réfugié en France. Cette seconde vacance du siége de Gand, du vivant de son titulaire, amena, comme la première, dans ce diocèse une série de difficultés légales qui touchaient de près à la persécution et qui ne se dénouèrent que par la mort de l'évêque, arrivée à Paris le 20 juillet 1821. P. Rouffet.

BROGLIE (Albertine de Staël, duchesse de), naquit le 8 juin 1797. Son enfance et sa première jeunesse se passèrent à Paris, à Coppet et dans l'exil. Ses nobles facultés, son âme sérieuse et tendre se développèrent sous des influences diverses. L'esprit de son illustre mère avait éveillé chez elle dès l'enfance le goût le plus vif pour les plaisirs de l'intelligence. Accoutumée aux entretiens des hommes éminents de tous les pays, bien jeune encore elle sut tout comprendre, tout apprécier. On était frappé, en la voyant, de l'expression vraiment idéale de sa physionomie. Elle était plus que belle ; elle rayonnait de pureté, de grâce. On devinait en elle une créature d'élite, bénie de Dieu, destinée à répandre le bonheur et à faire aimer tout ce qui est beau et divin. Mariée le 20 février 1816 au duc Victor de Broglie, elle connut le bien inappréciable d'une intime union avec un noble cœur et un grand esprit. Tout son être sembla s'élever encore au milieu des joies et des douleurs de la vie. La mort de sa mère, en 1817, fut pour elle un coup que les années purent à peine amortir. Protestante de naissance, de plus en plus chrétienne de conviction, sa pensée et les besoins de son âme avaient accueilli l'Evangile comme le salut des simples et des petits. Son frère, le baron Auguste de Staël, arrivé lui-même à la foi chrétienne avec toute la sincérité d'une nature forte et généreuse, exerça sur madame de Broglie une de ces influences qui sont une aide puissante pour traverser les doutes et les anxiétés, dont la route, pour arriver à la foi, se trouve souvent hérissée. On voit dans la touchante notice qu'elle écrivit après la mort de son frère, quels liens étroits de foi et

d'espérance les unissaient. Madame de Broglie s'occupait avec zèle et intérêt des œuvres chrétiennes ; elle recherchait la société, l'entretien des personnes pieuses, même les plus humbles. Un mot sorti de leur cœur et allant trouver le sien, répandait sur son visage une expression de bonheur. Ceux qui ont eu le privilége de la voir dans quelque simple réunion de prière et d'édification, ne l'oublieront pas. Madame la duchesse de Broglie succomba le 22 septembre 1838 à une fièvre cérébrale. Le deuil fut profond, non-seulement dans sa famille et dans le monde où elle avait occupé une place brillante, mais encore parmi ses frères en la foi de tout rang et de toute culture, qu'elle avait aimés et édifiés par sa piété. Tous se sentirent frappés et comme découronnés. Fort liée avec l'éminent Erskine, dont la foi et le savoir ont laissé tant de traces en Ecosse et sur le continent, madame de Broglie avait traduit trois de ses ouvrages, et ouvert ainsi à bien des âmes une source pure d'édification. Après sa mort, un volume a été publié, sous le titre de *Fragments*, où se trouvent réunis des écrits divers qui tous témoignent du sérieux, de l'élévation de son âme et de la portée d'un esprit qui ne se plaisait à prendre son essor que dans les hautes sphères religieuses. En voici les titres : *Préface à l'Histoire des Quakers de Clarkson; Préfaces aux trois ouvrages d'Erskine; Notice sur le baron de Staël; Notice sur un ouvrage de M. E. Diodati : Essai sur le christianisme; le Caractère du Christ; Paraphrase de la parabole de l'Enfant prodigue; Sur les associations bibliques de femmes*, 1824.

BROMLEY (Thomas) naquit à Worcester en 1629 et mourut en 1691. Elevé par des parents pieux dans la crainte de Dieu, il alla à Oxford étudier la théologie, et il conserva même un *fellowship* du *All Soul's College*, aussi longtemps que dura le protectorat de Cromwell, qui assurait la prédominance des Indépendants. Il devint de bonne heure disciple du théosophe Jacob Bœhme, dont il exagéra même la tendance, en refusant de s'unir à une Eglise et en déclarant le mariage une condition inférieure dont les *parfaits* devaient s'abstenir. Il forma toutefois, avec une vingtaine de personnes engagées comme lui dans les voies du haut mysticisme, une association mystique connue sous le nom de *Société de Philadelphie*. La Restauration l'ayant privé de son *fellowship*, il alla de lieu en lieu prêcher le prochain avénement du Christ, « le commencement de l'Evangile éternel, » et la réapparition des dons miraculeux de l'âge apostolique. Dans un ouvrage qu'il publia sous ce titre : *Révélations qui sont communément appelées extraordinaires*, il essaye de prouver que l'Eglise n'a été privée en aucun temps de révélations extraordinaires et que tous les chrétiens peuvent en être favorisés. Joignant la pratique à la théorie, il eut des visions et publia des prophéties, sous la forme de *Dix traités mystiques*. Ses principaux ouvrages sont *Le Chemin vers le Sabbat du Repos* (*The Way to the Sabbath of Rest*), et ses *Quatre-vingt-quatorze Epîtres à ses bons amis* (*XCIV Evangelical Epistles to his good friends*). Dans son *Traité concernant le voyage des enfants d'Israël*, il se livre à une allégorisation à outrance, qui faisait partie d'ailleurs des procédés exégétiques de son temps. Malgré de nombreuses infirmités, il continua à prêcher jusqu'à

trois semaines avant sa mort. Ses œuvres ont paru à Francfort et Leipsick, 1719-1732, en 2 volumes in-8°. MATTH. LELIÈVRE.

BROSSE (Salomon de), célèbre architecte parisien. Une erreur séculaire l'a affublé du faux prénom de *Jacques* que lui ont donné jusqu'ici toutes les biographies, tous les actes historiques. D'autre part, ces mêmes biographies lui consacraient à peine quelques lignes, témoignant qu'on ne savait rien des particularités de sa vie, pas même le lieu ni la date de sa naissance et de sa mort, et qu'il fallait se borner à signaler quatre ou cinq des édifices principaux que lui devait la ville de Paris. En 1855, nous publiâmes la découverte que nous venions de faire, dans les registres de l'ancien cimetière protestant de la rue des Saints-Pères, de l'acte d'inhumation, à la date du 9 décembre 1626, d'un « *Salomon de Brosse*, architecte de la reine-mère et du roi » (*Bull. de la Soc. d'Hist. du Protest. franç.*, IV, 631), et nous démontrâmes que c'était bien le même personnage que celui que toujours on avait jusqu'ici faussement dénommé *Jacques*. Ce même acte nous apprit qu'il était natif de Verneuil, et nous acquîmes la preuve qu'il s'agissait de Verneuil-sur-Oise. Poursuivant nos recherches, dans ces mêmes registres et ailleurs, nous parvînmes à constater que Salomon de Brosse, déjà marié en 1588 à Fleurance Mestivier, sœur d'un architecte du roi, avait eu : 1° un fils, Paul, également devenu architecte du roi et ainsi qualifié en 1620 ; 2° cinq filles, dont une, Madeleine, épousa Pierre Le Blanc de Beaulieu, avocat au parlement et frère du ministre de Senlis ; une autre, Catherine, épousa Gédéon de Petau ; une autre, Judith, épousa Jean de Sorbière. Deux filles de Paul de Brosse, Anne et Florence, épousèrent en 1644, à Verneuil, deux frères : César et Antoine de Montdésir, seigneurs de Lucy-le-Bocage, au diocèse de Soissons. Enfin Madeleine de Brosse épousa en 1634 François Hotman, sieur de la Tour, fils d'Hotman-Villiers et petit-fils de l'illustre François Hotman. On voit que Salomon de Brosse avait été en situation de procurer à ses enfants les plus honorables alliances. Il est lui-même qualifié dans les actes « noble homme Salomon de Brosse, sieur du Plessis, etc. » Nous avons trouvé à Verneuil un petit manoir, dit de St Quentin, évidemment bâti par lui, et dont il devait aussi porter le titre. Sa famille ne resta pas protestante, car les actes qui concernent ses descendants sont dans les registres de la paroisse catholique de Verneuil. L'œuvre architecturale de Salomon de Brosse est considérable et montre en lui un digne successeur des grands architectes de la Renaissance. Il fit plus qu'aucun autre artiste pour le Paris monumental des règnes de Henri IV et de Louis XIII. Outre de grands travaux au château de Monceaux, on lui doit le palais du Luxembourg, la grande salle des Pas Perdus du Palais de Justice, l'aqueduc d'Arcueil, le portail de Saint-Gervais, la porte principale de l'hôtel de Soissons, les châteaux de Coulommiers et de Blérancourt, le palais du parlement de Bretagne à Rennes, etc. C'est lui qui avait élevé pour ses coréligionnaires le second et fameux temple de Charenton, démoli à la révocation de l'édit de Nantes. CH. READ.

BROUSSAIS. Voyez *Sensualisme*.

BROUSSON (Claude), docteur en droit, avocat, pasteur du Désert et martyr, né à Nîmes en 1647, mort à Montpellier en 1698. Brousson étudia à Nîmes. Docteur en droit, il exerça la profession d'avocat d'abord à Castres et à Castelnaudary, chambre mi-partie, puis à Toulouse. La défense des Eglises protestantes fut toujours son souci. Dans deux circonstances mémorables, en défendant les ministres de Montauban, prisonniers à Toulouse, et plus tard quatorze églises qu'on voulait détruire, il montra son courage et son attachement à la cause persécutée. Cette période est peut-être la plus triste pour le protestantisme français. Il y avait dans les rangs des réformés des hésitations, des faiblesses, une mollesse telle qu'on semblait prêt à tout supporter et que le terme « patience de huguenot » passa en proverbe. Devant les projets audacieux et avoués de la cour, la destruction complète des Eglises et la révocation de l'édit de Nantes, c'en était fait du protestantisme, si des hommes de foi et d'énergie n'avaient pas réveillé le zèle de leurs frères. Dans la maison de Claude Brousson, les députés laïques envoyés par le Languedoc, les Cévennes, le Vivarais et le Dauphiné, les « seize directeurs » résolurent de rouvrir les temples et de célébrer le culte là où il avait été arbitrairement interdit. Ce ne fut pas sans avoir adressé à Louis XIV les plus humbles remontrances que les directeurs se décidèrent à la résistance et à l'action. Leurs respectueuses supplications furent écartées avec dédain. C'est alors que la conscience huguenote se réveilla puissante et que les réformés affirmèrent leur résolution d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. La cour envoya les troupes contre les protestants. La lutte eut lieu d'abord dans le Dauphiné, puis dans le Vivarais, et enfin dans les Cévennes. On ne relit pas de pareilles atrocités sans que l'indignation et la honte vous prennent à l'âme. Brousson avait pu se réfugier à Lausanne, où il exerçait la profession d'avocat. Il fut chargé, à cette époque, d'une mission à Berlin, auprès de l'électeur de Brandebourg, et il adressa aux princes protestants un projet d'union pour le salut de l'Eglise réformée. Mais les souffrances de ses frères émurent son cœur : il ne put résister à l'appel de sa conscience, et, par un dévouement sublime, il renonça à toutes les douceurs de la vie pour aller évangéliser les persécutés. Périlleux apostolat, où, à chaque instant, il fallait être prêt au sacrifice de son existence. Brousson fut consacré dans les Cévennes; aussitôt il commença dans le Languedoc son œuvre de missionnaire. Basville mit sa tête à prix par deux fois : le 26 novembre 1691, au prix de deux mille livres, et le 26 juin 1693, au prix de cinq cents louis d'or. Ainsi traqué et dans l'impossibilité d'exercer avec quelque fruit son ministère, il passa en Suisse, puis en Hollande, où sa consécration fut régularisée. Mais son âme était tout entière à ses frères, dont il entendait au loin les sanglots. Il rentra en France, évangélisa le Nord, les Ardennes, la Normandie, les Eglises au nord de la Loire, la Bourgogne. Découvert et poursuivi, il put échapper par la Suisse et gagner la Hollande. Il revint bientôt, rentra par le Jura, visita le Dauphiné, où éclataient « les merveilles de Dieu par les petits prophètes », puis le Vivarais et les Cévennes. De nouveau (1698)

Basville mit sa tête à prix pour six cents louis d'or. La manière dont à chaque instant il échappe à la mort tient du prodige. Il traverse les Cévennes, se rend dans le Castrais, avec le désir dès longtemps caressé de se diriger vers les Eglises du Poitou ; mais, par une imprudence, à Pau, il se laisse découvrir, il est livré par un traître et est arrêté à Oléron. Basville réclame sa victime à l'intendant Pinon. Brousson est en effet transféré de Pau à Montpellier. Le pasteur du Désert subit le martyre à Montpellier le 4 novembre 1698. En 1701, à Utrecht, on a imprimé, sous le titre de : *Lettres et Opuscules*, les principales pièces de Brousson adressées aux Eglises et aux puissances, notamment la *Lettre apologétique à Basville* et les *Lettres aux fidèles persécutés*. Le livre important de Brousson est : « *La Manne mystique du Désert*, ou sermons prononcés en France dans les déserts et les cavernes durant les ténèbres de la nuit et de l'affliction, pendant les années 1689-1693, » Amsterdam, in-8°. Tous les livres de Brousson sont fort rares ; mais on en a une idée suffisante par les extraits et réimpressions qui se trouvent dans le *Bulletin du Protestantisme français*. Voici dans cet excellent recueil ce qui concerne Brousson : deux sonnets sur sa mort, t. II, p. 356 ; son dossier, II, 286 ; son portrait, son signalement, sa tête mise à prix, VII, 3 ; sa lettre à Basville, VII, 5 ; détails biographiques, VIII, 527 ss. ; lettre au roi sur les persécutions, VIII, 586 ; ses sermons, fragments de la *Manne mystique du Désert*, VIII, 594 ss., 606 ss. ; lettres conservées, Genève, XI, 86 ; détails sur son martyre, XXI, 148 ss. et 197.—Voyez Borrel, *Biographie de Claude Brousson*, Nîmes, 1852 ; Baynes, *The Evangelist of the Desert*, Londres, 1853 ; de Polenz, article de l'*Encyclopédie* de Herzog ; Haag, *France protestante*. A. Viguié.

BROWNE (Robert), théologien puritain anglais, fondateur de la secte des *Brownistes*, appartenait à une bonne famille du Rutlandshire et était parent du lord trésorier Burghley. Né vers 1550, il fit ses études à Cambridge où il se fit remarquer par son caractère peu endurant et par son opposition à la hiérarchie et à la liturgie anglicanes. Après avoir été chapelain du duc de Norfolk, puis *lecturer* à Islington, près Londres, il prit, à Norwich, la direction d'une Eglise indépendante formée surtout d'anabaptistes hollandais. Ses convictions séparatistes étaient de plus en plus accentuées, et il les propageait avec une grande ardeur. Associé à un maître d'école nommé Harrison, il parcourait la contrée formant partout où il le pouvait des communautés constituées selon le type qu'il croyait conforme à l'Ecriture. Ses discours avaient un grand succès, et ses vues, qui répondaient aux secrets instincts d'opposition des masses, étaient accueillies avec empressement. L'évêque de Norwich, le docteur Freke, grand ennemi des puritains, le fit emprisonner : ce n'était pas la première fois que Browne allait en prison, et ce ne fut pas la dernière. Il se vantait, s'il faut en croire Fuller, « d'avoir séjourné dans trente-deux prisons, dans plusieurs desquelles il n'eût pas pu voir sa main en plein midi. » Sous le règne d'Elisabeth, il suffisait d'être non-conformiste pour être exposé à être incarcéré sous le moindre prétexte. Relâché grâce à l'intervention de lord Burghley, Browne se remit à prêcher. Menacé de nouveau,

il passa en Hollande avec Harrison et une cinquantaine de ses partisans, et s'établit à Middlebourg, où il fonda une Eglise d'après les principes qu'il exposa dans un livre publié alors sous ce titre : *The Life and Manners of all true Christians; and how unlike they are to Turks and Papists, and Heathen Folk.* Browne y oppose la vraie Eglise, royaume de Christ, à la fausse, royaume de l'Antechrist, celle-ci jouissant de l'appui du magistrat civil. La séparation est un devoir sacré pour les chrétiens. L'Eglise, reconstituée sur ses vraies bases, a des pasteurs, des instructeurs (*teachers*), des anciens, des diacres, des veuves ou diaconesses; elle a de plus son presbytère (*eldership*), où se traitent les affaires de l'Eglise. C'est, à peu de chose près, le système congrégationaliste, non sans quelque mélange de presbytérianisme. Revenu en Angleterre à la suite de pénibles contestations avec ses partisans, Browne tenta, en 1584, de porter ses idées en Ecosse, où il entra en lutte à la fois avec les presbytériens et avec les épiscopaux. Après avoir fait connaissance avec les prisons écossaises, il revint en Angleterre, où il fut bientôt cité à comparaître devant l'archevêque de Canterbury, à cause de certaine publication malsonnante. Il essaya alors de se faire oublier et passa quelques années dans la retraite chez son père. Mais le démon de la controverse ne tarda pas à le reprendre, et il recommença à attaquer avec violence l'Eglise établie et à faire des prosélytes. Ayant refusé de se rendre à la citation de l'évêque de Peterborough (1590), il fut excommunié, et certains auteurs affirment que cette censure publique l'impressionna si vivement qu'il renonça à ses principes de séparatisme et fit sa soumission. Quels qu'aient été les motifs de ce changement, il n'est que trop certain qu'il eut lieu, et que cet ardent adversaire de l'Eglise établie finit par devenir l'un de ses ministres. Il est probable que ce qui l'effraya plus que l'excommunication lancée contre lui, ce fut l'exécution de deux de ses partisans. Robert Browne n'avait évidemment aucun goût pour le martyre, mais par contre il avait un goût très-prononcé pour l'agitation, et sa rentrée dans le giron de l'établissement officiel ne marqua pas la fin de ses tourments. Vers la fin de sa vie, il eut encore à lutter avec les autorités; emprisonné à Northampton, il mourut en prison en 1630, âgé de quatre-vingts ans. Ses partisans ne le suivirent pas dans sa soumission. Réorganisés par F. Robinson, ils conquirent, sous le nom d'*Indépendants*, la liberté religieuse, et le jeu des révolutions plaça même le pouvoir dans leurs mains. Leur grand principe demeura l'indépendance absolue de l'Eglise locale, au sein de laquelle fonctionnait le pur régime démocratique. — Sources : Neal, *History of the Puritans;* Fuller, *Church History;* Fletcher, *History of Independency.*

MATTH. LELIÈVRE.

BRUCH (Jean-Frédéric) [1792-1874], originaire de Pirmasens (Bavière rhénane), descendait d'une ancienne famille de huguenots français du nom de Bruyère. Il fit ses études à Strasbourg, passa six années à Paris en qualité de précepteur, fut nommé en 1821 professeur au séminaire protestant et à la faculté de théologie de Strasbourg, fonctions qu'il exerça avec une grande conscience jusque peu de temps avant

sa mort. Il y joignait celles de prédicateur et, depuis 1848, d'inspecteur ecclésiastique et de membre du directoire de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg en France. Grâce à la double autorité de sa haute position et de son caractère noble et bienveillant, il présida pendant plus d'un demi-siècle aux destinées de l'Eglise d'Alsace. Sa tendance était celle du rationalisme austère de Kant, tempéré par un certain idéalisme esthétique plutôt que mystique. Outre plusieurs recueils de sermons et de conférences apologétiques sur le christianisme, qui se distinguent par la pureté classique de la forme, Bruch a publié, en langue allemande, plusieurs ouvrages de philosophie religieuse, parmi lesquels nous relèverons la *Doctrine des attributs de Dieu* (1842), le *Traité de la Sagesse chez les Hébreux* (1851), la *Doctrine de la préexistence de l'âme* (1859) et la *Théorie de la conscience* (1864). Son gendre, M. Gerold, a publié une notice biographique de *J.-F. Bruch*, Strasb., 1874.

BRUEYS (David-Augustin de), écrivain polémique et auteur dramatique, né à Aix, en 1640, de famille protestante. Reçu avocat, il renonça au barreau pour les études théologiques et les belles-lettres. Après avoir épousé la sœur du célèbre Barbeyrac, il se fixa à Montpellier. Il avait quarante ans lorsque parut l'*Exposition de la doctrine catholique*, de Bossuet. Il se mit à l'œuvre pour la réfuter, et le fit avec talent dans sa *Réponse à Monsieur de Condom* (1681). Désarmer un tel adversaire, et le gagner à la cause qu'il venait de combattre avec éclat, en faire un apostat et un auxiliaire contre l'hérésie, Bossuet le tenta aussitôt et il y réussit sans grande peine. Brueys ne sut pas résister à l'ascendant ou aux flatteries de l'évêque de Condom, aux faveurs du roi et aux pensions du clergé. Il consentit à abjurer, en 1682; il fit plus : étant devenu veuf peu de temps après, il se mit en état de recevoir la tonsure des mains de son convertisseur, en 1683. Son zèle de néophyte se déploya bientôt avec excès dans des ouvrages pleins d'acrimonie, dirigés contre ses ex-coréligionnaires. Il put bien les outrager, les représenter comme des ingrats qui méconnaissaient le gouvernement paternel de Louis XIV, qui se révoltaient contre leurs bienfaiteurs; mais, chose remarquable, il ne put parvenir à se combattre lui-même, à mettre à néant la réfutation qu'il avait d'abord publiée du livre de Bossuet, et où il avait démontré que cet évêque rendait lui-même un témoignage irréfragable en faveur de la religion réformée. Ses principaux écrits furent : *Défense du culte extérieur de l'Eglise catholique, où l'on montre aussi les défauts qui se trouvent dans le service public de la R. P. R.*, etc. (1685); *Réponse aux plaintes des Protestants contre les moyens que l'on emploie en France pour les réunir à l'Eglise, où l'on réfute les calomnies qui sont contenues dans le livre intitulé : La Politique du clergé de France* (1686); *Histoire du fanatisme de notre temps, et le dessein que l'on avait en France de soulever les mécontents des Calvinistes* (1692); *Suite de l'Histoire du fanatisme de notre temps, où l'on voit les derniers troubles des Cévennes* (1709-1713). L'exagération et la mauvaise foi qui entachent cet ouvrage ont mis le comble au mauvais renom que s'était fait l'auteur. Tout en prenant la soutane et en

faisant de la controverse comme un père de sa nouvelle Eglise, Brueys avait senti naître en lui une autre vocation, celle du théâtre, et il s'était mis, comme un autre Racine, à composer des tragédies : *Gabinie* (1699), *Asba*, *Lysimachus ;* puis des comédies : *l'Opiniâtre*, *le Grondeur*, *le Muet*, *l'Important*, *les Empiriques*, etc. Son arrangement de l'*Avocat Pathelin* est resté longtemps au répertoire. On sait qu'il eut pour collaborateur Palaprat. Il mourut à Montpellier le 27 novembre 1723, laissant une mémoire fort décriée, et à juste titre. CH. READ.

BRUMOY (Pierre) [1688-1742]. Selon l'habitude de ses confrères, ou plutôt selon la méthode de son ordre, ce jésuite cultiva tout à la fois la théologie, l'histoire et les lettres. Il professa même les mathématiques pendant six ans. Divers ouvrages estimables témoignent du succès avec lequel il s'adonna à ces études. Il n'est pas jusqu'à des poëmes latins, des tragédies et des comédies, qu'il n'ait composés avec l'élégance un peu fade de son école. Il continua après les PP. de Longueval et Fontenay l'*Histoire de l'Eglise gallicane* dont il fit les onzième et douzième volumes, tâche dans laquelle il eut le P. Berthier pour successeur. Brumoy est surtout connu par son *Théâtre des Grecs*, travail dont les remarques valent mieux que la traduction (Paris, 1730, 3 vol. in-4° ; Amsterdam, 1732, et Paris, 1749, 6 vol. in-12). Le P. Fleuriau y ajouta de savantes notes (Paris, 1763, id.). L'ouvrage entier, revu par Ch. Brotier, qui traduisit Aristophane, aide de La Porte-Dutheil pour Eschyle, de Rochefort pour Sophocle et de Prévost pour Euripide (Paris, 1785-89, 13 vol. in-8°, fig.), fut aussi parfait que le comportait le système alors adopté de traduire avec plus d'élégance que de fidélité. Raoul Rochette réédita la magnifique édition de Brotier en y ajoutant des observations, des extraits du cours de littérature de La Harpe et la traduction, d'ailleurs peu réussie, de fragments du théâtre grec (Paris, 1820-25, 16 vol. in-8°).

BRUNELLESCO (Filippo di ser) [1377-1446], architecte florentin célèbre, est le père de l'architecture moderne, car le premier il abandonna le style gothique pour retourner aux formes de l'antiquité (voyez *Architecture religieuse*). En appliquant les détails et les ordres romains aux besoins de son époque, il forma à l'inverse des autres styles, pour ainsi dire de toutes pièces, celui de la Renaissance ; il est le seul architecte dont on pourrait dire qu'il créa un style. Après avoir étudié l'orfévrerie, la mécanique, s'être instruit dans les Ecritures saintes, il sculpta un grand crucifix en bois, pour montrer à son ami le célèbre Donatello comment celui-ci aurait dû traiter ce sujet. Il concourut aussi avec Ghiberti pour les portes du Baptistère de Florence. Mais ce qui le préoccupa surtout, ce fut l'étude des monuments de Rome et l'achèvement de la coupole de Sainte-Marie-des-Fleurs à Florence, la plus grande et la plus élevée qui avait jamais été conçue, et que depuis la mort d'Arnolfo del Cambio, plus de cent ans auparavant, personne n'avait osé entreprendre. Brunellesco y songeait sans cesse. Consulté à ce sujet, il conseilla pour l'année suivante 1420 un concours des architectes les plus renommés de tous les pays. Ceux-ci présentèrent des projets bizarres ou impossibles,

tandis que le modèle et le procédé proposés par Filippo, si hardis et si nouveaux, le firent traiter de fou. Avec une clarté et un génie admirables, il triompha des obstacles incessants suscités, sa vie durant, par ses concitoyens ou ses rivaux. A sa mort, il ne restait plus qu'à terminer la lanterne. Cette coupole majestueuse est d'un aspect plus satisfaisant à l'extérieur qu'à l'intérieur ; sans elle Saint-Pierre de Rome n'existerait pas, et comme construction elle a servi de modèle à toutes les grandes coupoles élevées depuis. Brunellesco ne put achever ses deux autres églises de San-Lorenzo et de Santo-Spirito à Florence ; il y adoptait la forme de la basilique latine, peu imitée dans la suite. La sobriété du style et de la décoration donnent à ces églises une apparence presque protestante. L'extérieur de ces édifices ainsi que plusieurs autres restèrent inachevés, surtout la chapelle « des Anges » qui exerça une grande influence, de même que celle des Pazzi. Pour un citoyen florentin, Luca Pitti, Brunellesco construisit un palais, plus simple, mais plus grandiose, plus « terrible » que toutes les résidences royales du monde. Il fut appelé comme architecte, comme ingénieur civil et militaire dans beaucoup de villes d'Italie, et décora Florence d'édifices et de portiques. Sauf dans le palais Quaratesi, son ornementation, ses profils manquent de sentiment; ses préoccupations étaient évidemment ailleurs. Deux ans avant sa mort, naissait celui qui devait porter à sa perfection le style de Brunellesco et l'appliquer au premier monument de la chrétienté, Saint-Pierre de Rome (voyez *Bramante*).

H. DE GEYMULLER.

BRUNO, archevêque de Cologne, le plus jeune fils de Henri l'Oiseleur, né en 925, fut consacré par ses parents dès ses plus tendres années à la vie ecclésiastique et passa son enfance studieuse à Liége sous la direction de l'évêque Baldéric, l'un des hommes les plus instruits de son temps. Telle était l'étendue de ses connaissances que dès 939 il fut capable de remplir avec distinction les fonctions de chancelier de l'empire que lui confia son frère Otton Ier le Grand. Elevé quelques années plus tard à la dignité de chapelain en chef de la maison royale, il déploya une telle activité que tous les actes et chartes de 939 à 952 sont revêtus de sa signature et ont été rédigés par lui. Simple dans ses goûts, consacrant à l'étude les heures arrachées à ses hautes fonctions, il transportait avec lui sa bibliothèque dans tous ses voyages et cultivait le grec et le latin avec autant de succès que les sciences et la théologie. Grâce à ses soins, l'école du palais vit fleurir les études négligées depuis Charlemagne. L'évêque irlandais Israël, Rathérius de Vérone, des Grecs de Constantinople étaient ses principaux collaborateurs. Il s'assura aussi le concours de moines irlandais chassés de leur pays par les invasions danoises, plaça à la tête des grandes abbayes des hommes instruits et éclairés, pénétrés de l'esprit de la règle de Saint-Benoit. Il a été considéré comme le restaurateur des lettres en Allemagne. Son frère, reconnaissant ses services, l'éleva à la dignité d'archevêque de Cologne et d'archiduc de la Lorraine, alors en proie à des divisions intestines. Il exerça son influence au profit des intérêts de l'Eglise et de l'œuvre missionnaire. « En toi, lui écrivait Otton,

brille la puissance de la religion et de la royauté. » Esprit conciliant et modéré, il intervint dans les discussions de la famille royale, réconcilia en 954 Otton avec son frère Henri le Querelleur et s'interposa à plusieurs reprises pour mettre fin à la guerre civile, engagée par Luddolf contre son père. Pendant qu'Otton repoussait sur les bords du Lech l'invasion hongroise, Bruno défit en 954 Conrad de Lorraine, révolté, et fit prisonnier en 955 Rigmar, frère de Giselbert, qu'il envoya terminer en Bohême sa carrière agitée. Pendant neuf ans, lors des luttes de Louis d'Outremer avec Hugues le Grand, tous les deux ses beaux-frères, il exerça une influence décisive sur les affaires de la France. Il fut en 947 l'âme du concile d'Ingelheim qui confirma les droits de Louis d'Outremer et de sa créature Artaud, archevêque de Reims, contre Hugues de Vermandois, partisan d'Hugues de France. En 954, sur les instances de sa sœur Gerberge, veuve de Louis d'Outremer, il assista à Reims au sacre de son neveu Lothaire. Il mourut à Reims le 11 octobre 965, dans l'un de ses nombreux voyages diplomatiques, et fut inhumé en grande pompe à Cologne, dans l'église de Saint-Pantaléon, qu'il avait lui-même fondée. — Voyez : Frodoard, *Vita S. B.*, dans *Opp. Script. fr.*, IX ; Ruotger, *Vita S. B.* dans Pertz, *Mon. Germ.*, IV, 252 ; Bollandistes, *mens oct.*, V., Brux., 1786 ; Pieler, *Bruno*, I, Arnsb., 1851. A. PAUMIER.

BRUNO, l'apôtre de la Prusse, martyr, a été longtemps confondu avec d'autres personnages obscurs du même nom, et le surnom de Boniface, qu'il prit à Rome, a donné naissance à l'histoire d'un second missionnaire qui n'a jamais existé. Aucune légende n'a raconté ses miracles, aucun monument n'a transmis à la postérité la mémoire de son martyre. D'après la *Chronique de Magdebourg* et la *Vie de saint Romuald* par Damien, il naquit à Querfurt en 970. Sa famille, qui appartenait à la vieille noblesse saxonne, était alliée à la famille régnante et a donné à l'Allemagne un empereur, Lothaire. Elève de la fameuse école de Magdebourg, fondée par Otton le Grand, il se voua, selon le désir de ses parents, à la vie religieuse et fut admis, en qualité d'aumônier, dans l'intimité de son jeune parent, Otton III, qu'il suivit en 996 dans sa première expédition romaine. Grâce à ses talents et à ses relations de famille, il aurait atteint de bonne heure les plus hautes dignités ecclésiastiques, mais l'amour de la vie ascétique et contemplative l'emporta sur la voix de l'ambition et il entra comme novice dans le couvent des Saints-Alexis-et-Boniface, sur l'Aventin, dont les moines, grecs austères et lettrés, suivaient la règle de Saint-Basile. Quelques années plus tard, cédant à l'ascendant du vieil ermite Romuald, il le suivit dans sa solitude de Ravenne. La nouvelle du martyre d'Adalbert en Prusse et l'appel pressant adressé par Otton III et Gerbert en faveur de la mission, décidèrent Bruno à mettre la main à l'œuvre. Empêché de se rendre en Pologne par la guerre survenue entre Boleslas et Otton, il passa en Hongrie, après avoir reçu la consécration épiscopale ; mais accueilli avec froideur par Etienne, qui voyait en lui un agent politique, il se rendit à Kiew auprès de Vladimir et travailla à l'évangélisation des Petchenègues, peu-

plade idolâtre et cruelle, campée à l'embouchure du Don. Encouragé par des succès rapides et laissant à l'un de ses compagnons le soin de continuer son œuvre, Bruno revint en Pologne et se vit reçu avec bienveillance par Boleslas, qu'il ne réussit pas toutefois à réconcilier avec Otton. Il était résolu à reprendre l'œuvre d'Adalbert et à étendre son action sur les Wendes ; mais après avoir parcouru en tous sens ces contrées sauvages sans réussir à fonder une œuvre durable, il fut assailli par les idolâtres, fait prisonnier et décapité, avec dix-huit de ses compagnons, le 14 février 1009. Boleslas racheta en 1010 les restes des martyrs et leur assura une sépulture honorable. — Voyez : Pertz, *Mon. Germ.*, V, 1, 577 ; Voigt, *Gesch. Pr.*, I, 280; Giesebrecht, *Neue Preuss. Bl.*, III, 1, 1859.

BRUNO (Saint), fondateur de l'ordre des Chartreux, est né à Cologne, d'une famille noble, vers 1040. Il fit ses études en France et devint successivement chanoine à Cologne et à Reims, puis chancelier et recteur des études. Il professa avec un certain éclat, ayant la réputation d'être un des docteurs les plus savants de son temps. Défenseur convaincu des principes de Grégoire VII, il désespéra néanmoins de remédier à la corruption de l'Eglise, et ayant reconnu la vanité de la science et de ses propres efforts pour parvenir à la sainteté il se retira dans la vie solitaire, d'abord aux environs de Langres, puis avec six de ses compagnons dans un désert des Alpes du Dauphiné que lui indiqua l'évêque Hugues de Grenoble, et qui devint la *Grande-Chartreuse* (1086). Bruno établit une règle des plus sévères (voy. l'article *Chartreux*); mais il ne demeura lui-même dans cette solitude que pendant six ans. Appelé à Rome par le pape Urbain II, qui avait été son élève à Reims, il se retira peu après dans une gorge sauvage de la Calabre, nommée *la Torre*, où il mourut en 1101. Le pape Léon X l'a canonisé en 1514. Bruno a laissé, outre des lettres, un *Commentaire sur les Psaumes* et un autre sur *les Epîtres de saint Paul*, ainsi qu'une *Profession de foi*, insérée par Mabillon dans ses *Analecta*, IV, p. 400 ss. — Voyez : Mabillon, *Annales*, V, p. 202 ss. ; id., *AA. SS. Ord. Bened.*, *sæc.* VI; *AA.*, *SS.* III, 496, 6 oct. ; D. Ceillier, *Histoire des aut. eccl.*, XXI, p. 216 ss. ; Dorlant, *Chron. des Chartreux ;* le P. de Tracy, *Vie de saint Bruno ; Hist litt. de la France*, IX, p. 233 ss. La fable qui raconte la conversoin miraculeuse de Bruno date de la fin du treizième siècle ; elle a été retranchée du *Bréviaire romain* sous Urbain VIII (voy. J. Launois, *De vera causa secessus S. Brunonis in eremum*, P., 1646).

BRUNO D'ASTI (Saint), né à Soléria dans le diocèse d'Asti, mort en 1125. Il alla à Rome en 1079, et défendit contre Bérenger le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans la Cène. Grégoire VII le nomma évêque de Segni ; mais il se démit de ses fonctions pour se retirer au Mont-Cassin. Il a laissé : 1° des *Commentaires sur le Pentateuque, sur Job, sur les Psaumes, sur le Cantique des cantiques et sur l'Apocalypse ;* 2° *Cent quarante-cinq Sermons ;* 3° un *Traité sur les sacrements de l'Eglise, les Mystères et les Rites ecclésiastiques*, et plusieurs autres écrits. La première édition de ses œuvres a été publiée par Dom Marchesi à Venise (1651, 2 vol. in-fol.). Une édition plus complète est

due au P. Bruni (Rome, 1789-91, 2 vol. in-fol.). Celle de M. Migne (Paris, 2 vol. in-8°) la reproduit.

BRUNO (Giordano), né à Nola en Campanie vers 1548, dominicain, s'inspira de la philosophie néoplatonicienne et surtout des écrits de Nicolas de Cusa, dont il développa les principes dans ce qu'ils avaient d'hostile à la théologie régnante. Il s'échappa de son couvent en 1580, fut professeur à Genève, puis se rendit à Lyon, à Toulouse, à Londres, à Oxford, à Wittemberg, à Helmstædt, à Francfort-sur-le-Mein; revenu à Venise en 1572, il fut jeté en prison et en 1598 livré au saint-office de Rome, qui le condamna, pour crime d'athéisme, à être brûlé vif (1600). Sa doctrine, exposée avec enthousiasme et qui provoquait partout d'énergiques protestations, était une philosophie de la nature. Bruno célèbre la grandeur infinie, l'inépuisable fécondité de la nature; l'univers n'a de limites ni dans le temps, ni dans l'espace, parce qu'il est la manifestation d'une puissance absolue de prendre successivement toutes les formes, d'une *natura naturans*, que ne peuvent percevoir nos sens attachés à ce qui est individuel, mais à la connaissance de laquelle nous nous élevons par la contemplation. Cette nature intime ou âme du monde est la *coincidentia oppositorum*, conciliant en son sein tous les contraires. Etre universel, *Mens*, Dieu est la cause immanente de tous les phénomènes, la substance indivisible et présente dans tous les êtres, dans le brin d'herbe aussi bien que dans l'hostie consacrée. De cette monade première, *entium unitas*, se dégagent les monades qui, d'abord toutes identiques, se développent en vertu de leur virtualité, s'emparent des éléments plus faibles, s'épanouissent dans un maximum d'opposition réciproque, puis rentrent dans le sein de la nature universelle pour servir de pâture à d'autres monades grandissantes et plus tard revenir encore à une vie propre sous des apparences nouvelles dans un incessant devenir. Le système de Bruno était tombé dans l'oubli; Jacobi, dans ses attaques contre le spinozisme, appela de nouveau l'attention sur lui; Schelling déclara qu'il avait trouvé dans ses écrits le principe de l'identité absolue. Les œuvres italiennes de Bruno ont été publiées par Wagner (2 vol., 1830); les latines par Gfrœrer (2 vol., 1834, incomplet). — Voyez : Ch. Bartholmess, *J. Bruno*, 1846; F.-J. Clemens, *J. Bruno u. N. von Cusa*, 1847; D. Berti, *Vita di G. B.*, 1860. A. MATTER.

BRUNSWICK (La Réformation du duché de). Le duché de Brunswick relevait des évêchés de Hildesheim et de Halberstadt; il était riche en couvents et en fondations ecclésiastiques. Cependant la ville de Brunswick réussit à conquérir son autonomie vis-à-vis des ducs et des évêques; elle se rendit presque entièrement indépendante des uns et des autres et ne leur laissa qu'une autorité purement nominale; cette indépendance fut favorable à la Réforme. Les bourgeois de la ville lisaient les écrits de Luther et sa traduction des livres saints; mais ce furent surtout les cantiques allemands qui impressionnèrent le peuple; ils jouèrent un rôle important dans le mouvement religieux qui arracha cette ville à la domination de Rome. Les prêtres de Brunswick jouissaient de leurs revenus, sans s'occuper beaucoup de leur ministère; ils chargeaient de

leurs prédications de jeunes suppléants, fort mal payés ; ces vicaires s'attachèrent à la bourgeoisie dont ils surent gagner les sympathies, et se montrèrent généralement favorables aux nouvelles doctrines. Souvent, au lieu de l'hymne à la Vierge, ils entonnaient un cantique luthérien, que chantait alors toute l'assemblée ; ils abandonnèrent de plus en plus la vieille prédication scolastique pour expliquer l'Evangile. Aussi le peuple ne voulut-il plus souffrir d'autre prédication ; il interrompait par ses chants les plus savants discours et rectifiait les citations bibliques inexactes. Le clergé appela alors, pour rétablir son autorité, un des prédicateurs les plus considérés, le docteur Sprengel, habile controversiste ; mais sur la fin de son sermon un bourgeois s'écria : « Prêtre (*Pfaffe*), tu mens ! » et se mit à chanter avec toute l'assemblée le cantique de Luther : *Ach Gott vom Himmel sieh darein*. Les prêtres prièrent alors le sénat de les débarrasser de leurs suppléants ; le peuple, de son côté, demanda qu'on le débarrassât des prêtres. Le sénat, hésitant d'abord, fut entraîné par le mouvement populaire. Après la diète de Spire (1526), qui accordait aux luthériens une certaine liberté religieuse, on réformait partout en Allemagne ; on profita de l'absence du duc Henri, qui s'y fût certainement opposé, pour réformer aussi à Brunswick. Le 13 mars 1528, le sénat décida qu'à l'avenir on ne prêcherait plus que la Parole de Dieu ; que la cène serait célébrée sous les deux espèces, et le baptême administré en langue allemande. On appela de Wittemberg Bugenhagen (Pomeranus), le seul des théologiens saxons qui sût le bas-allemand, pour organiser l'Eglise dans le sens luthérien ; sur l'ordre du sénat, il fit une agende (*Kirchenordnung*), qui régla le culte et la discipline. Le surintendant fut chargé de remplir les fonctions épiscopales ; il devait prêcher, faire des conférences latines « pour les savants », surveiller la doctrine, la discipline, la question des biens de l'Eglise, présider au choix des pasteurs, etc. Les moines mendiants quittèrent aussitôt la ville où leurs ressources vinrent à manquer. Après quelques agitations causées par les zwingliens et les anabaptistes l'agende fut définitivement établie, imprimant à l'Eglise un caractère luthérien qu'elle a longtemps gardé dans toute sa pureté. Dans le reste du duché, la Réforme s'établit beaucoup plus tard, car là régnait de 1514 à 1568 l'adversaire le plus acharné de Luther, le duc Henri, qui lutta contre lui jusqu'à sa mort. Luther cependant parait avoir eu d'abord quelque espoir de le gagner ; en 1524, il écrivait à Spalatin : « Le duc Henri de Brunswick commence à embrasser l'Evangile » (de Wette, *Luther's Briefe*, *II*, p. 511). Mais il fut détrompé, et il appelait plus tard le duc de Brunswick *sceleratus Nero* (*ibid.*, V, p. 314). Lorsque l'électeur Jean-Frédéric de Saxe et le landgrave Philippe de Hesse s'emparèrent (1545) de Henri et de ses Etats, on réforma l'Eglise ; mais on commit des excès regrettables ; on pilla et détruisit des couvents. Aussi, quand en 1547 Henri fut réintégré dans ses possessions, il put restaurer et maintenir le culte catholique. Ce n'est que sous son successeur, le duc Jules, que la Réforme triompha définitivement. Martin Chemnitz, Jacques Andreæ, auteur de la Formule de Concorde, et Pierre Ulner organisèrent l'Eglise ; ils lui donnèrent une agende (1er janvier 1569), qui fixa l'état ecclé-

siastique du pays. Le pouvoir suprême fut attribué au duc, qui l'exerçait : 1° par un consistoire supérieur ; 2° par cinq surintendants généraux soumis au consistoire, auquel ils se joignaient deux fois par an, pour constituer le synode. Il y avait ensuite des surintendants spéciaux, chargés de visiter deux fois par an toutes les paroisses. Les couvents, auxquels on laissa leurs revenus, furent convertis en séminaires où étaient formés les pasteurs. On fonda à Gandersheim un *pædagogium* qui fut plus tard transféré à Helmstædt et converti en université. Dans cette organisation on ne reconnut aucun droit aux paroisses ; aussi le développement et la vie de l'Eglise subirent-ils toujours l'influence des opinions personnelles des ducs, ou de leurs conseillers du consistoire et de l'université. En 1709, le duc Antoine Ulric, alors âgé de soixante-dix-sept ans, passa au catholicisme ; mais il n'opprima point l'Eglise luthérienne au profit de Rome ; non-seulement il lui assura toutes les garanties d'indépendance et de liberté, mais, par un *règlement*, il accorda même à ses pasteurs une certaine surveillance sur les divers groupes catholiques disséminés dans le duché. En 1737 fut fondée l'université de Gœttingue, qui fit tomber plus tard celle d'Helmstædt. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, le rationalisme régna dans toutes les Eglises du duché de Brunswick, comme du reste dans toute l'Allemagne. CH. PFENDER.

BRUXELLES (Statistique ecclésiastique). La ville de Bruxelles est une des capitales de l'Europe dont la population s'est accrue le plus rapidement depuis le commencement du siècle. Fondée au sixième siècle autour du cloître de Saint-Géry, elle fut pendant le moyen âge capitale des ducs de Brabant, puis des Pays-Bas autrichiens ; mais elle restait très-inférieure en importance aux grandes cités flamandes du pays, Gand, Liége, etc. Elle ne comptait en 1800 que 66,297 habitants, et, en y comprenant les huit communes suburbaines, 76,426 ; en 1875, elle en avait 182,735, et, avec la banlieue, 376,965. Presque tous sont catholiques ; on compte environ 6,000 protestants et 1,500 israélites dans la ville proprement dite. Les catholiques sont rattachés à l'archidiocèse de Malines. Les églises principales sont celles de Sainte-Gudule (treizième et quatorzième siècles), Saint-Jacques-sur-Caudenberg (1776-1785), Notre-Dame-des-Victoires (quatorzième et quinzième siècles), Notre-Dame-de-la-Chapelle (treizième siècle), Sainte-Catherine, Sainte-Marie, Saint-Joseph, du Béguinage, Saint-Boniface, Saints-Jean-et-Etienne, Saint-Nicolas, des Jésuites, Notre-Dame-du-Bon-Secours, etc. Les églises protestantes sont très-nombreuses proportionnellement à la population. On ne compte pas moins de trois chapelles anglicanes, trois temples de langue française et deux de langue flamande. Les israélites ont deux synagogues. — Bibliographie : H. Tarlier, *Nouveau Dictionnaire des communes de Belgique*, Bruxelles, 1877 ; K. Bædeker, *Belgique et Hollande*, 1875 ; Du Pays, *Itinéraire de la Belgique*, etc.

E. VAUCHER.

BRUYS (Pierre de), célèbre hérétique du douzième siècle. Originaire de la Provence, disciple d'Abélard, d'un tempérament ardent et révolutionnaire, il prit prétexte de la corruption de l'Eglise et du clergé

pour s'élever contre l'autorité de la tradition. Il n'admettait que celle des évangiles qu'il interprétait d'une manière toute littérale. La réforme du culte était aussi nécessaire, à ses yeux, que celle des mœurs. Dieu n'a pas besoin de temples pour être adoré; il ne demande pas de cérémonies, mais des dispositions pieuses; l'Eglise ne réside que dans la communion des saints; le baptême ne doit être administré qu'aux adultes capables de confesser leurs péchés; Jésus-Christ, en célébrant la cène avec ses disciples, n'en entendait nullement faire un sacrement. Bruys rejette de même le jeûne, les aumônes méritoires, les prières d'intercession pour les morts, le célibat des prêtres. Il recruta de nombreux adhérents, connus sous le nom de *Petrobussiens*, dans les diocèses d'Arles, d'Embrun, de Die, de Gap, de Narbonne. Le mouvement se propagea même jusqu'en Gascogne en se mêlant avec d'autres hérésies. Les petrobussiens rebaptisaient les populations, détruisaient ou profanaient les églises, renversaient les autels, brûlaient les croix, maltraitaient les prêtres et les moines. Les évêques durent avoir recours à la force armée pour combattre ces fanatiques. Pierre de Bruys lui-même fut brûlé en 1126, et beaucoup de ses adhérents partagèrent son sort. Sa doctrine fut solennellement condamnée au deuxième concile de Latran (1139). Nous ne la connaissons que par une épitre que Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, a adressée aux évêques du Midi de la France, *adversus Petrobusianos hæreticos*, rédigée du vivant de Bruys et accompagnée d'une préface écrite après sa mort (1126 ou 1127). Elle a été éditée par A.-J. Hofmeister, Ingolst., 1546, et se trouve aussi dans M. Marrier et A. Duchêne (*Quercetanus*), *Bibl. Cluniac.*, p. 1117 ss., ainsi que dans la *Bibl. Patr. maxima*, Lyon, XXII, p. 1033 ss.

BRUYS (François), polygraphe, né à Serrières en Mâconnais, le 7 février 1708, de parents devenus nouveaux-catholiques. Ayant un oncle curé à Chavigny, il fit ses humanités à l'abbaye de Cluny et étudia la philosophie chez les Pères de l'Oratoire. Un caractère inquiet et le sentiment exagéré de sa valeur lui firent bientôt chercher aventure : d'abord à Genève, où il arriva en 1727 et se fit bien venir de divers savants; puis en Hollande, où il alla dès 1728 et retrouva un oncle et une tante, réfugiés de la révocation de l'édit de Nantes. C'est sans doute sous leur influence et par leur exemple qu'il reprit la première religion de son père. Il brûlait ainsi ses vaisseaux, et devait se considérer dès lors comme un proscrit qui ne pourrait plus compter que sur lui-même. Il entreprit la publication d'une *Critique désintéressée des Journaux*. La querelle entre Saurin et La Chapelle sur le mensonge officieux, et dans laquelle il prit parti pour le premier, s'étant envenimée au point de nécessiter l'intervention d'un synode, en 1730, sa polémique donna lieu à des plaintes assez vives pour qu'il crût prudent de passer en Angleterre et d'y séjourner quelque temps. Saurin ayant eu le dessous, le troisième volume de la *Critique* de Bruys fut supprimé. Revenu à La Haye, mais dégoûté par les ennuis et les frais que cette affaire lui avait occasionnés, il passa en Allemagne, et, s'étant fixé à Emmerich, il y épousa Anne d'Estil, de Montauban. Deux ans

plus tard, il retourna en Hollande, et bientôt après il accepta l'offre que lui fit le comte de Neuwied d'habiter son château et d'en être le bibliothécaire. En 1736, il revint enfin à Paris où il se convertit au catholicisme. Ayant été appelé en Bourgogne par des intérêts de famille, il se vit, contre son gré, obligé d'étudier la jurisprudence, et il mourut le jour même où il prenait ses licences à Dijon, (21 mai 1738). On a de lui : *L'art de connaître les femmes*, avec une dissertation *sur l'adultère* (1730) ; *Tacite*, avec des notes historiques et politiques (1730-31) ; *Histoire des Papes* depuis saint Pierre jusqu'à Benoît XIII inclusivement (1732-1734) ; *Le Postillon*, ouvrage historique, critique, politique, moral, philosophique, littéraire et galant (1733-1736) ; *Réponse aux Lettres sur les Hollandais* (1735) ; *Amusements du cœur et de l'esprit* (1736) ; *Mémoires historiques, critiques et littéraires* (1751, ouvrage posthume, publié par l'abbé Joly). Tout ce bagage littéraire est de troisième ordre. La muse de Bruys fut peu désintéressée : c'était trop souvent la *Res angusta domi* ! CH. READ.

BUCER (Martin), ou plutôt Butzer (en latin *Aretius Felinus* ou *Emunctor*), est né en 1491, dans la petite ville alsacienne de Schlettstadt, le siége de la célèbre école d'humanistes. A l'âge de quinze ans déjà il entra dans l'ordre des dominicains et fut envoyé à Heidelberg, où il se livra à de fortes études classiques et théologiques. Luther, qui était venu en 1518 à Heidelberg pour y soutenir une discussion, enthousiasma tellement le jeune Bucer, que depuis ce jour il devint un des fervents adhérents du moine saxon. Sa position au couvent étant devenue par là intolérable, il chercha à quitter l'ordre et put obtenir du pape d'être mis au rang des prêtres séculiers. Il passa tour à tour de la cour du comte palatin Frédéric, dont il avait été le chapelain, à la cure de Landstuhl, que lui procura son ami Sickingen, et enfin à Wissembourg. Chassé de cette dernière ville par la guerre, il dut se réfugier sous l'aile protectrice de l'Eglise de Strasbourg. Sa position y devint de plus en plus assurée : il tint d'abord dans sa maison des réunions bibliques, qui attirèrent une foule d'auditeurs. Bientôt il fut reconnu citoyen de la ville et put prêcher dans la cathédrale. En 1524 il devint le premier pasteur de la paroisse des jardiniers dite de Saint-Aurélie, et bientôt il fut l'âme de l'Eglise évangélique de Strasbourg. On sait qu'en 1524, à la suite de l'agitation provoquée par Carlstadt, éclata la funeste dissension entre Luther et les théologiens de la tendance zwinglienne, au nombre desquels se trouvait Bucer. Il avait exposé en toute franchise ses vues larges et libérales au colloque de Berne en 1528 et au colloque de Marbourg en 1529, et ne cachait pas ses sympathies pour les réformateurs suisses. Mais sa nature pacifique et son désir de conciliation le portaient à travailler en vue d'une union entre l'Allemagne et la Suisse. Comme on avait écarté les Strasbourgeois de la coopération à la confession d'Augsbourg, Bucer rédigea avec ses collègues la *Tetrapolitana*, qui s'exprimait dans l'article de la sainte cène d'une manière moins radicale. Dès lors Bucer s'engagea dans la voie de la médiation : il fit des efforts incroyables, tâchait de calmer et Luther et les prédicateurs suisses, que Luther traitait souvent d'une manière peu chrétienne, et parvint enfin à ame-

ner un colloque à Cassel en 1535, et enfin en 1536 la concorde connue sous le nom de *Wittemberger Concordie*. Au moyen d'une distinction subtile entre indignes et impies, Bucer sut contenter Luther, qui tenait à une présence réelle du Christ dans le sacrement, même pour les impies. On a souvent calomnié Bucer à cause de ces concessions, qui pourtant lui étaient dictées par le seul intérêt de la paix de l'Eglise. Une fois engagé dans la voie de la médiation, Bucer voulut la suivre partout. Mais il ne réussit pas toujours : les catholiques opposèrent une résistance opiniâtre. Lorsqu'on voulut imposer à Strasbourg le fameux Intérim, Bucer à son tour résista. Dans la situation critique où était le magistrat vis-à-vis de l'empereur, il dut commander le silence aux récriminations des pasteurs. Bucer fut forcé de quitter la ville et se retira en Angleterre où l'avait appelé l'archevêque Cranmer. Il fut nommé par Edouard VI professeur de théologie à Cambridge et écrivit encore un grand ouvrage : *De Regno Christi*, publié après sa mort. Mais le pauvre exilé ne sut trouver le repos que lorsque, le 28 février 1551, Dieu mit fin à cette vie de travail et de dévoûment. Les écrits de Bucer sont nombreux : le pasteur Conrad Hubert voulut en publier une édition en dix volumes, mais il mourut, et un volume contenant des écrits latins de Bucer, et connu sous le nom de *Tomus anglicanus*, fut le seul qui parût. — La vie de Bucer a été traitée avec le plus d'érudition et d'exactitude par M. Baum, dans son beau livre : *Capito und Butzer*, Elberfeld, 1860. A. COURVOISIER.

BUCHANAN (Claudius) [1766-1815], missionnaire célèbre, né de parents pieux mais pauvres, étudia à Glasgow et, après avoir mené pendant trois ans une vie d'aventures et de désordres à Londres, se convertit, suivit les cours de théologie à l'université de Cambridge et partit en 1796, en qualité de chapelain de la Compagnie des Indes, pour Calcutta. Il eut à lutter contre des difficultés de tout genre, parmi lesquelles l'indifférence religieuse des directeurs et des agents de la Compagnie était la plus grave. Pourtant, grâce à la protection du gouverneur, lord Mornington (plus tard Wellington), il put fonder un collége des langues orientales que devaient fréquenter tous les Anglais qui aspiraient à remplir des fonctions publiques en Inde. Il y ajouta un établissement destiné à doter ce pays d'une bonne traduction de la Bible en persan et en hindoustani, œuvre à laquelle Buchanan lui-même collabora activement. Par les mémoires qu'il ne cessait d'envoyer dans la mère-patrie et les concours qu'il fonda sur les meilleurs moyens d'ouvrir à la religion et à la civilisation chrétiennes la vaste péninsule, il contribua plus qu'aucun autre à réveiller le zèle pour la mission parmi les Hindous. Au retour d'un voyage entrepris sur la côte de Malabar, pendant lequel il avait pu juger par ses propres yeux des horreurs dont le brahmanisme se rendait coupable sous l'égide du pavillon britannique, se heurtant contre les nouveaux obstacles que lui créa lord Minto, le successeur de Wellington, Buchanan se décida à revenir en Angleterre (1808), où, par l'action qu'il exerça sur l'opinion publique et sur le parlement, par ses démarches personnelles, ses sermons et les articles insérés dans la revue, *l'Etoile de l'Orient*, il servit

plus puissamment la cause de la mission dans l'Inde qu'il n'eût pu le faire à Calcutta, aux prises avec le mauvais vouloir de la Compagnie. Epuisé par tant d'efforts, le noble missionnaire mourut à l'âge de quarante-huit ans. — Voyez sa biographie dans le *Basler Magasin*, 1829.

BUCHEZ (Philippe-Joseph-Benjamin) [1796-1866] eut un double rôle pendant la période d'environ trente années qui sépare la Restauration de la République de 1848 ; il fut en même temps publiciste et homme politique. Signalé vers 1820 comme un des fondateurs de la charbonnerie française, arrêté comme conspirateur, il n'échappe à la condamnation à mort dont il est menacé, qu'à la minorité de faveur ; puis, ayant donné quelques années exclusivement à l'étude, il coopère à la rédaction du *Producteur* avec Enfantin en 1826, fonde à son tour une revue comme chef d'école, fait partie de l'Assemblée constituante et rentre enfin dans la vie privée après avoir occupé le fauteuil, une dernière fois, comme président, lors de l'attentat du 15 mai. Auguste Comte, en 1827, avait quitté le *Producteur* au moment où la doctrine de Saint-Simon, tendant au mysticisme, tentait de devenir une religion. Buchez s'éloigna deux ans après, parce qu'il ne trouvait pas ses collaborateurs assez chrétiens, au sens catholique, et il fonda ce qu'on a appelé le *néo-catholicisme*. C'est un essai de conciliation entre ce qui semble s'exclure, le catholicisme et la démocratie, l'idée du progrès et la révélation. La morale, disait-il, doit servir de critère à tous les jugements, en histoire et en philosophie. Or, cette morale, proposée à l'homme en vue du but social qui nous est assigné par le créateur, doit nécessairement descendre d'un enseignement divin primitif, d'une *révélation*. L'instruction donnée au premier homme a dû comprendre tout ce qui était nécessaire pour déposer en lui le germe de son développement futur, sous le triple rapport moral, intellectuel et physique. Le premier langage a donc été la parole morale, enseignement de Dieu lui-même. Mais que devient le progrès dans ce système? Le progrès consiste précisément à déterminer le nombre et la suite des révélations. L'inventeur du néo-catholicisme en compte quatre, c'est-à-dire quatre âges de l'humanité : les révélations adamique, noachique ou antédiluvienne, brahmanique ou égyptienne, et enfin chrétienne. Des disciples de Buchez, Corbon, Frédéric Morin, Jules Bastide, ont développé ce point de vue dans leurs livres. Buchez lui-même exposa la doctrine en détail dans deux ouvrages, l'*Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'humanité* (Paris, 1833 et 1842, 2 vol. in-8°), et l'*Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (1840, 3 vol. in-8°). L'*Histoire parlementaire de la Révolution française* (1833-1838) fut écrite sous une semblable inspiration, en collaboration avec Roux, écrivain de la même école. Enfin le néo-catholicisme eut pour organe l'*Européen*, revue philosophique, fondée en 1831, qui continua de paraître, malgré quelques interruptions, jusqu'en 1848. J. Arboux.

BUDDÉE ou *Buddæus* (Jean-François) [1667-1729], théologien luthérien distingué, professa la philosophie à Halle et la théologie à Iéna. Erudit, pieux, universellement estimé, il avait le talent de grouper

avec ordre et d'exposer clairement les nombreux matériaux de toutes les branches de la théologie qu'il avait amassés. Grâce à son esprit conciliant, il occupa une position intermédiaire au milieu des partis de son temps, et ne sut entièrement satisfaire ni les orthodoxes, ni les piétistes, ni les wolffiens. En préconisant la tractation biblique et historique du dogme, il a rendu un grand service à son siècle et préparé la révolution que devait voir s'accomplir le siècle suivant. Buddée a laissé plus de cent écrits, parmi lesquels nous nous bornerons à nommer, outre les articles fournis aux *Acta eruditorum* et au grand *Dictionnaire historique*, imprimé à Leipzig, 1709 ss., les *Institutiones theol. moralis*, Leipz., 1711 (trad. en allem., 1719) ; une *Historia eccles. V. T.*, Halle, 1715, 4 vol.; les *Institutiones theol. dogmaticæ*, Leipz., 1723; des *Theses de Atheismo et superstitione*, 1716, dirigées entre autres contre Spinoza ; une encyclopédie théologique, sous le titre *Isagoge historica ad theol. universam*, 1727, etc, etc. Buddée a donné lui-même une nomenclature complète de ses écrits dans une *Notitia*, publiée à Iéna en 1728.

BUDÉ ou *Budæus* (Guillaume) [1467-1540], érudit et humaniste célèbre, protégé par Louis XII et François Ier, qui le nommèrent à des charges importantes, contribua à la fondation du Collége royal (aujourd'hui Collége de France) et à l'affranchissement de toutes les sciences du joug de la scolastique. Secrètement favorable à la Réforme, il était trop prudent pour vouloir se compromettre en sa faveur ; il ne s'éleva pas moins, dans plusieurs de ses écrits, contre la corruption du clergé et de la papauté, et, dans son traité *De transitu Hellenismi ad Christianismum* (*libri tres ad Franciscum regem*, Paris, 1535, in-fol.), il établit que la vraie sagesse était fondée non dans la connaissance des lettres classiques, mais dans la pratique de la doctrine du Christ. Quelques années après sa mort, sa veuve et ses enfants, soupçonnés de calvinisme, se réfugièrent à Genève. Son fils Louis y professa les langues orientales et publia une traduction française des Psaumes, des Proverbes et de quelques autres écrits de l'Ancien Testament (Genève, 1551). Un autre de ses fils, Jean, remplit plusieurs missions importantes auprès des princes allemands et des cantons protestants de la Suisse, en qualité d'ambassadeur du Conseil genevois. Les œuvres complètes de Guillaume Budé ont été publiées à Bâle, 1557, en 4 volumes in-4°. — Voyez Rebité, *G. Budé*, Paris, 1846.

BUFFON (Georges-Louis Leclerc, comte de), né à Montbard, en Bourgogne, le 7 septembre 1707, mort à Paris le 16 avril 1788, se proposait lorsque, en 1739, il devint intendant du Jardin du Roi, d'écrire l'histoire de la nature, et de lui élever un monument, un temple digne d'elle. L'histoire du globe en effet, la science de la terre, n'était alors qu'un chaos où tout se trouvait confondu, faits et hypothèses, observations et conjectures. Il sut démêler toutes ces choses, avec un succès qu'on s'explique en se rappelant qu'il définissait le génie « une plus grande aptitude à la patience », attirer, dans son siècle, sur ses études d'histoire naturelle générale et particulière l'attention de tous les hommes instruits, et créer tout exprès un genre nouveau

dans la langue, quand il voulut parler des grandes transformations du globe ou décrire les mœurs des animaux. Ni Voltaire, ni les rédacteurs de l'*Encyclopédie*, bien que leur influence fût très-grande au dix-huitième siècle, ne surent faire de Buffon, ennemi, par disposition naturelle, des associations et des cénacles, un philosophe de leur école. Conduit par le sujet même qu'il traitait à faire connaître au public ses vues sur le monde et l'homme, il les exposa dans ses deux meilleurs ouvrages, en savant qui n'a ni respect aveugle pour la tradition ni goût pour le scepticisme et l'incrédulité. Dans sa *Théorie de la Terre*, considérant qu'on trouve des coquilles jusque sur le sommet des hautes montagnes, que les matières qui composent notre globe sont constamment disposées en couches parallèles et horizontales, et que les angles saillants d'une montagne correspondent toujours avec les angles rentrants de la voisine, il explique tous ces faits par la seule action des eaux, et il en conclut que notre terre actuelle a été un fond de mer. Dans les *Epoques de la Nature*, il montre que l'histoire du globe a ses âges et ses révolutions comme l'histoire de l'homme. Il y a eu sept époques depuis le temps où, par l'action du feu, la masse du globe était en fusion et même en vapeur, jusqu'au moment où, la matière une fois consolidée, la séparation des continents s'étant enfin accomplie, la puissance de l'homme a secondé celle de la nature. L'écrivain a pris soin lui-même, en commençant son livre, de mettre sa théorie d'accord avec le récit de la Genèse. Malgré tout, malgré les plus grandes précautions de style, les affirmations les plus nettes touchant la puissance supérieure à laquelle se trouvent subordonnées toutes les forces de la nature, les causes finales qui nous ramènent toujours à la cause première et suprême, et l'*homo duplex*, « une âme qui commande, un corps qui obéit tout autant qu'il le peut, » dernier mot de sa psychologie, Buffon n'échappa que difficilement à la persécution théologique. Ces deux ouvrages, la *Théorie de la Terre* et les *Epoques*, furent dénoncés et il dut se réfugier à Montbard (1779-1780). Le roi, pendant ce temps, ayant parlé en sa faveur, la faculté de théologie voulut bien, sans prononcer une condamnation, se contenter de déclarer qu'elle considérait les *Epoques de la Nature* de Buffon comme une erreur de sa vieillesse. Mais ce livre est resté, pour les savants du dix-huitième siècle et du dix-neuvième, moins sévères, le chef-d'œuvre de l'auteur. — Voyez : Bachaumont, *Mémoires*, 1780 ; Condorcet, *Eloges des Académiciens*, 1799, 5 vol. in-8° ; Héraut de Séchelles, *Voyage à Montbard*, an IX, in-8° ; Cuvier, *Histoire naturelle de Buffon, avec notice sur sa vie et ses ouvrages*, 1825-1826 ; Flourens, *Buffon, Hist. de ses ouvrages et de ses idées*, 1850. J. Arboux.

BUGENHAGEN (Jean), un des premiers et des plus utiles collaborateurs de Luther, était originaire de la Poméranie, d'où le nom de *Pomeranus* sous lequel il est fréquemment cité au seizième siècle. Il naquit en 1485, à Wollin, étudia à l'université de Greifswalde la littérature et la théologie, dirigea pendant quelque temps l'école de Treptow, fut lecteur dans un couvent, écrivit dès 1818 une *Histoire de la Poméranie* (publiée seulement en 1728, in-4°). En 1520, il lut le

traité de Luther, *De la Captivité babylonienne de l'Eglise;* sa première impression fut que l'auteur était le plus dangereux des hérétiques; une lecture plus attentive le confirma dans l'opinion qu'antérieurement déjà il s'était faite que l'Eglise était en décadence et que pour la relever il fallait revenir à l'Evangile. Il se rendit à Wittemberg pour entendre les réformateurs, qui ne tardèrent pas à se l'associer. Il commença par expliquer les Psaumes à quelques-uns de ses compatriotes; ces leçons parurent en 1524, avec des préfaces de Luther et de Mélanchthon. En 1523 Bugenhagen devint pasteur à Wittemberg; depuis lors il prit part à tout ce qui servit au développement de la Réforme. Disciple fidèle de Luther, il défendit sa doctrine sur la sainte cène contre les Suisses, avant que Luther lui-même prît part à la querelle. Après avoir assisté le réformateur dans sa traduction de la Bible, il en publia une version en bas allemand (le Nouveau Testament en 1525, Wittemberg; l'Ecriture entière en 1533, Lubeck). On rencontre Bugenhagen dans toutes les conférences qui eurent lieu à cette époque, soit entre les Etats évangéliques, soit entre les luthériens et les zwingliens. Son principal mérite est d'avoir constitué le protestantisme dans plusieurs contrées du Nord; il a possédé à un haut degré le talent de l'organisation. En 1528, il fut appelé à Brunswick et à Hambourg, en 1529 à Lubeck, en 1535 en Poméranie, en 1537 dans le Danemark où il resta près de cinq ans; en 1542 il revint à Brunswick, d'où il se rendit à Hildesheim. Partout il fit des tournées pour visiter les Eglises et les écoles; les règlements ecclésiastiques qu'il rédigea pour ces pays et ces villes, ou qui furent écrits d'après ses principes, montrent avec quelle intelligence des besoins du peuple, avec quel sens pratique, avec quelle modération il a su organiser les Eglises; ses idées sur la direction supérieure, sur les fonctions des ministres, sur le culte, sur la discipline, sur les soins à donner aux pauvres, sur l'instruction religieuse de la jeunesse, seraient utiles à bien des égards encore aujourd'hui; elles furent adoptées alors par plusieurs villes avec lesquelles Bugenhagen n'était pas en relation personnelle. Il prononça le sermon lors des funérailles de Luther. Pendant le siége de Wittemberg, il resta dans la ville, continuant de prêcher pour encourager les habitants à la persévérance. Après le rétablissement de la paix, quand éclatèrent les querelles entre Flacius et Mélanchthon, il fut du côté de ce dernier, crut devoir accepter l'Intérim de Leipzig, mais ne se mêla plus de controverses. Il mourut en 1558. — Voyez : sa *Biographie* par Zietz, Leipzig, 1834; Jæger, *Die Bedeutung der Bug. Kirchenordn. für die Entwickl. der d. Kirche*, dans les *Stud. und Krit.*, 1853. CH. SCHMIDT.

BULGARIE. On donne le nom de Bulgarie à une vaste région de la Turquie d'Europe comprise, pour la plus grande partie, dans le vilayet de Torma ou du Danube. Mais la race bulgare, d'une part, n'est pas seule en possession de ce territoire; de l'autre, elle le déborde de tous côtés. Les Bulgares sont un peuple mixte formé par la fusion de Mongols et de Huns et qui a beaucoup de sang tartare dans les veines. C'est une grande erreur que d'en faire des Slaves; ils ont

sans doute avec le temps été mélangés avec des éléments slaves ; mais ils ont reçu au moins autant de sang grec; ils ont été *slavisés*, mais leur origine est toute différente. On varie beaucoup sur le chiffre de la population. Le consul Engelhardt évalue le nombre des Bulgares à 4,500,000, dont 3,500,000 dans la Bulgarie propre ; le reste répandu dans les autres provinces européennes de l'empire. Sax réduit le chiffre total à 1,500,000 et compte de plus en Bulgarie 500,000 Turcs, 80 à 100,000 Tartares, 70 à 90,000 Tcherkesses, 60 à 70,000 Albanais, 35 à 40,000 Roumains, 20 à 25,000 Zigeunes, 10,000 Juifs, 10,000 Arméniens non unis, 10,000 Russes, 8,000 Grecs, 5,000 Serbes et 1,000 Allemands. Les autres appréciations, assez nombreuses, mais toutes assez vagues, flottent entre les chiffres de Sax et ceux d'Engelhardt. Il y a lieu, du reste, de se méfier de toutes les évaluations, les préoccupations politiques portant les uns à grossir, les autres à diminuer l'importance de l'élément bulgare. — Les Bulgares, venus de l'Asie, furent longtemps la terreur de l'empire byzantin. Les incursions de leurs hordes barbares portaient la désolation jusque sous les murs de Constantinople, et tous les efforts des empereurs ne réussissaient pas à les refouler. Longtemps ils se montrèrent réfractaires à l'influence du christianisme. Le prêtre grec Methodius réussit cependant à les convertir vers le milieu du neuvième siècle. Ils se rattachèrent alors ecclésiastiquement au siége patriarcal de Constantinople. Mais dès 866 ils s'en séparèrent pour se rapprocher du pape Jean VIII et de l'Eglise de Rome. Cette union avec l'Occident ne dura que quelques années. Les Bulgares rentrèrent dans la dépendance spirituelle de Byzance et pendant dix siècles, à travers toutes les vicissitudes politiques, dans le temps de l'empire bulgare, comme pendant la domination des Grecs puis des Turcs, ils demeurèrent indissolublement attachés à leur métropole religieuse. Et cependant ils n'avaient pas à s'en louer outre mesure. Trop souvent, dit-on, le patriarche a considéré la Bulgarie comme terre conquise et ses évêchés comme de grands fiefs, qu'il distribuait à ses créatures, ou même, si l'on en croit certains rapports, qu'il vendait au plus offrant. Sans vouloir décider ce qu'il avait de fondé dans ses accusations, nous devons bien reconnaître que l'état religieux et moral de l'Eglise bulgare laissait beaucoup à désirer. Son clergé, dont tous les chefs et beaucoup de membres étaient grecs, montrait une grande indifférence pour les intérêts spirituels du pays et paraissait surtout préoccupé de jouir des avantages matériels de sa situation. Aussi lorsque l'agitation slave commença à travailler le pays, de nombreuses protestations s'élevèrent contre cet état de choses. L'Eglise romaine parut d'abord devoir en tirer avantage. On fit grand bruit vers 1860 de l'entrée des Bulgares dans l'Eglise occidentale ; en 1861, un prêtre bulgare, Joseph Sokolski, fut consacré patriarche des Bulgares unis ; mais ce mouvement, dont on se promettait de grandes choses, avorta misérablement. Les populations, sincèrement attachées à l'Eglise orthodoxe, malgré tous ses abus, refusèrent de suivre les agitateurs, et au bout de quelque temps Sokolski lui-même renonça à sa tentative et rentra dans le clergé grec. Les tendances à

l'émancipation prirent alors une autre direction, et l'on chercha à obtenir de la Porte l'érection de la Bulgarie en un patriarcat distinct de Constantinople. Ces démarches aboutirent en mars 1870; un firman détacha la Bulgarie de Constantinople et en fit un exarchat distinct. Le prêtre Authimios fut consacré en mai 1872 exarque des Bulgares, avec cinq évêchés suffragants. Les dissentiments qui avaient éclaté entre le sultan et le patriarche avaient facilité cette solution; mais lorsque la paix eut été rétablie entre l'Eglise grecque et le pouvoir civil, les réclamations du patriarche rencontrèrent un écho qu'elles n'avaient pas trouvé au temps de sa disgrâce, et le sultan chercha à revenir sur les concessions qu'il avait faites aux Bulgares; ceux-ci s'appuyèrent alors sur l'influence russe; de là des tiraillements qui durent encore et dont les événements politiques qui se déroulent actuellement amèneront peut-être la fin. — Bibliographie : Behm und Wagner, *Die Bevœlkerung der Erde*, III et IV, 1875-76; Edw. Stamford, *Mémoire sur la répartition des races dans la péninsule illyrique*, 1877; Schaffarik, *Slavische Alterthümer;* Ubicini, *Lettres sur la Turquie;* Jirecek, *Histoire des Bulgares*, etc. E. VAUCHER.

BULGARIS (Eugène) naquit en 1716, à Corfou, où il reçut les premiers éléments de la science sous la direction de Jérémie Cavadios. Il continua ses études à Janina, où il eut pour maîtres Methodios Anthrakitis. Ce fut dans cette dernière ville qu'il prit les ordres. Il passa ensuite à Padoue, où il étudia les sciences philologiques et la théologie. Après avoir terminé ses études, il dirigea des écoles à Janina, à Cozane, au Mont-Athos (de 1753 à 1759), puis à Constantinople, tout en enseignant avec la plus grande distinction. Partout il eut à lutter contre les intrigues que lui attira l'indépendance de ses idées : ce qui le décida à se transporter en Allemagne en 1763 pour publier à Leipzig ses ouvrages. Il fut appelé par l'impératrice Catherine II à Saint-Pétersbourg et il fut élevé au siége archiépiscopal de Slaviniè et de Cherson en 1776. En 1779 il se démit de son siége en faveur de Nicéphore Théotokis, et étant allé à Saint-Pétersbourg, il se retira au monastère de Saint-Alexandre-Nevski, où il composa plusieurs ouvrages. C'est dans ce monastère qu'il mourut le 10 juin 1806. Bulgaris était un homme d'une science très-étendue; il était philosophe, philologue, mathématicien et théologien également renommé. Voici les principaux de ses nombreux ouvrages : *Logique* (Leipz., 1768); *Métaphysique* (Venise, 1805); *Un petit livre contre les Latins* (Constant., 1796 et 1848); *Histoire du premier siècle de l'Eglise* (Leipz., 1805); *Théologie scolastique* (elle n'est pas publiée); *Théologie dogmatique*, revue et publiée par Athan. Parios en 1806. Le manuscrit du même ouvrage a été publié à Venise (1872), par A. Lontopoulos, sous le titre : Θεολογικὸν Εὐγ. τοῦ Βουλγάρεως. — Voyez : *Biographie de l'archevêque Eug. Bulgaris*, par A.-P. Vretos, Athènes, 1860; A. Gondas, Βίοι παράλληλοι, t. II, Athènes, 1870; A. Dimitrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipz., 1872; Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868. I. MOSHAKIS.

BULLE, probablement de l'italien *bollare*, apposer un sceau, se dit des lettres officielles publiées par le pape et expédiées par la chancel-

lerie romaine dans la forme la plus solennelle. Les communications sur des affaires de moindre importance s'appellent *brefs* (*brevis*, *breve*). Les brefs sont expédiés en papier, sans préface ni préambule, en caractères nets et lisibles, en général sans abréviations, tandis que les bulles sont toujours envoyées en parchemin et rédigées en caractères gothiques, avec les abréviations en usage. Les sceaux de plomb pendent à un cordon de chanvre pour les affaires de justice, et à un cordon de soie rouge et jaune pour les affaires de grâce. Ils portent l'empreinte de l'apôtre Pierre jetant un filet depuis sa barque. Les anciennes bulles avaient sur la première page le nom du pape, sur la seconde le mot *papa ;* depuis Léon IX (1049), qui n'a fait que rétablir un usage de Paul Ier (757), elles portent les têtes des apôtres saint Paul et saint Pierre, avec les initiales S. P. A. — S. P. E. (*Sanctus Paulus Apostolus*, *Sanctus Petrus Episcopus*), et sur le revers le nom du pape avec le millésime. On appelle demi-bulles les lettres pontificales expédiées dans l'intervalle de l'élection du pape à son couronnement, parce qu'on n'y applique que l'empreinte des deux apôtres. A l'imitation des empereurs d'Orient, les papes se servaient parfois dans des circonstances exceptionnelles de sceaux d'or au lieu de sceaux en plomb, d'où le nom de *bulles d'or*. Les bulles sont toujours rédigées en latin et accompagnées, selon les besoins, d'une traduction en grec ou en italien. Le bref commence avec le nom du pape, son chiffre et une formule de salutation ; il se termine par la simple indication du lieu et de la date. Dans la bulle, au contraire, le chiffre du pape est remplacé par le titre *Episcopus Servus Servorum Dei* et la date indiquée en calendes, nones, ides et par l'année du règne du pape. Les *bulles consistoriales* portent, outre la signature du pape (d'ordinaire ajoutée par le rédacteur lui-même), celles des cardinaux, tandis que les brefs ne sont signés que par les secrétaires spécialement commis à ce soin. La chancellerie expédie les premières, la daterie ou secrétariat apostolique les secondes. Cette expédition est tantôt gratuite, tantôt soumise à une taxe déterminée. Il est facile de reconnaître l'authenticité d'une bulle, d'après les règles particulières que chaque époque a observées pour leur rédaction. On les désigne d'ordinaire d'après les mots par lesquels elles commencent. On en distingue deux catégories, les bulles doctrinales (par exemple, celle de Léon X contre Luther, dite *Exsurge*, *Domine*, et la bulle *Unigenitus* contre le livre du P. Quesnel), et les bulles d'excommunication (par exemple, celles dites *Clericis laicos* et *Ausculta fili* contre Philippe le Bel). Parmi ces dernières, il convient de faire une place à part à la bulle *In cœna Domini* ou *Bulla Jovis sanctæ*, qui renferme la sentence de condamnation dont sont frappés, par contumace, ceux qui se sont rendus coupables de désobéissance impénitente vis-à-vis du saint-siége. Lecture de cette bulle était donnée aux grandes fêtes de l'Eglise, en particulier le Jeudi saint (*dies indulgentiæ*, et par conséquent aussi de condamnation pour les impénitents). Cet usage, qui remonte au douzième siècle, supprimé par Clément XIV en l'année 1770, s'est maintenu jusqu'à nos jours. Depuis le seizième siècle, ce sont les protestants surtout qui sont l'objet de cette solennelle excommunication,

conjointement avec les autres hérétiques et schismatiques, avec ceux qui en appellent des décrets du pape à un futur concile œcuménique, avec les pirates, les usuriers, les princes qui frappent leurs peuples de nouveaux impôts non consentis par le pape, les falsificateurs de lettres apostoliques, etc., etc. — On appelle *bullaires* les recueils des bulles des papes. Il en existe un certain nombre. Le plus ancien est celui de Laertius Cherubini, pour la période écoulée entre Léon Ier et Sixte-Quint (440-1585), Rome, 1586; 2e édition, 1617, 3 vol. in-fol. Son fils, Angelius-Maria Cherubini, y ajouta un quatrième volume qui va jusqu'à Innocent X (1644), Rome, 1634; Angelus a Lantusca et Jean-Paul de Rome le complétèrent par un cinquième volume jusqu'à Clément X (1670), Rome, 1672. Le plus complet est le *Bullarium magnum*, imprimé à Rome de 1733 à 1748, en 14 volumes in-folio, par Cocquelin, et pourvu d'un supplément par Barberi, en 20 volumes in-folio, Rome, 1835-1860. — Sources : Mabillon, *De Re diplomatica*, l. II, c. XIV; Gaet. Moroni, V, p. 277 ss.; VI, p. 115 ss.; du Fresne, *Glossar.* ad voc. *breve*, *bulla;* Ferraris, *Prompta biblioth.*, *ibid.;* Eisenschmidt, *Das röm. Bullarium*, Neust., 1831, 2 vol.

BULLINGER (Henri) naquit à Bremgarten le 18 juillet 1504. Il fit ses premières études à Emmerich et à Cologne, où il apprit à connaître non-seulement les docteurs du moyen âge, mais aussi les premiers écrits de Luther et l'antiquité classique. Lorsqu'il fut de retour dans sa patrie, qui dans l'intervalle avait subi l'influence réformatrice de Zwingle, il devint professeur à une école de couvent nouvellement fondée. Son enseignement fut tout évangélique et ne reposait que sur l'Ecriture : ce qui lui attira des amis, mais aussi des ennemis. Parmi les premiers se trouvait Zwingle; Bullinger resta quelque temps sous l'influence immédiate du réformateur de Zurich, dont il partageait d'ailleurs les opinions théologiques. La carrière ecclésiastique, qu'il voyait si dignement représentée par des hommes tels que Zwingle et Œcolampade, l'attirait de plus en plus, il ne tarda pas à se faire recevoir au nombre des pasteurs évangéliques et accepta avec joie l'appel que lui adressa son endroit natal Bremgarten : il y devint pasteur le 1er juin 1529. Les événements funestes qui coûtèrent la vie à Zwingle forcèrent aussi Bullinger d'abandonner son poste, et peu après la bataille de Cappel (1541) il se retira de nouveau à Zurich. « Zwingle est ressuscité, » s'écriait Myconius, après les premiers sermons de Bullinger à Zurich. En effet, le grand réformateur avait trouvé un successeur digne de lui. Après avoir été nommé *antistes* (premier pasteur) de Zurich, il défendit vaillamment la cause de la prédication évangélique et déploya une étonnante activité. A côté de ses nombreuses prédications et de sa cure d'âmes, il trouva le temps de s'occuper de la grande querelle théologique qui divisait alors l'Eglise de la Réforme. On sait que le réformateur de Strasbourg, Bucer, fit tous ses efforts pour amener une entente entre les frères ennemis : quoique Bullinger ait été dans ses opinions touchant l'eucharistie peut-être moins radical que Zwingle, puisqu'il admettait une présence spirituelle du Christ pour le croyant, les tendances conciliatrices de Bucer ne furent pas de

son goût. Il ne se réconcilia jamais avec Luther, et en 1545 encore il lui envoya une réplique énergique, qui mit fin à cette querelle si stérile et si funeste pour l'Eglise. Ses rapports avec Calvin ne furent pas toujours exempts de troubles : au *Consensus Tigurinus* (1529), on parvint à s'entendre ; mais lors des différends entre Calvin et Bolsec, Bullinger ne put adopter les théories extrêmes de Genève. Cela ne l'empêcha pourtant pas de donner son assentiment aux mesures que prit Calvin contre le malheureux Servet. Il se rapprocha de plus en plus de la théologie de Calvin, surtout depuis l'arrivée à Zurich de Pierre-Martyr Vermilli. Nous en avons la preuve dans la position qu'il prit contre le fanatisme de Marbach à Strasbourg en faveur du réformé Zanchi et dans sa lutte avec le luthérien Brenz au sujet de l'ubiquité de la personne du Christ. C'est vers cette époque aussi qu'il composa la seconde *Confession de foi helvétique*, son chef-d'œuvre (1564). Ses ouvrages se distinguent par leur clarté et leur naturel. Notons entre autres l'appel aux protestants de France *De persecutione*. lors des massacres de la Saint-Barthélemy. La mort mit fin à cette vie si belle et si remplie le 17 septembre 1575. — Voyez : Simmler, *De vita et obitu Bullingeri;* Hess, *Lebensgeschichte Bullingers;* et surtout C. Pestalozzi, *H. Bullinger*, *Leben und ausgewæhlte Schriften*, 1858. A. Courvoisier.

BUNDEHESCH. Voyez *Perse*.

BUNGENER (Félix) [1814-1874], littérateur, controversiste et prédicateur genevois, un des écrivains les plus marquants du protestantisme de langue française dans ce siècle. — I. *L'homme*. Bien que son père, honnête et modeste artisan, fût d'origine allemande, Bungener, né à Marseille, n'avait rien de germanique dans le tempérament ni dans l'esprit ; c'était un vrai fils du Midi : il en avait l'accent, l'ardeur et la verve, que tempérèrent des habitudes de réflexion et de gravité prises dans la cité de Calvin. Il y vint accompagné de ses parents, pour se préparer à la théologie. Chemin faisant, son père tomba malade et mourut à Chambéry, où il fut enterré, comme protestant, dans le coin des suppliciés. Souvenir douloureux qui se grava dans l'âme du futur controversiste ! Son zèle pour l'étude était grand, mais bien traversé par l'obligation de donner des leçons pour vivre et soutenir sa mère, qu'il soigna avec un dévouement filial exemplaire. Pendant ses années de théologie, en 1835, il subit les vives impressions du jubilé de la Réformation de Genève. En 1838, il alla soutenir à la faculté de Strasbourg sa thèse sur et pour la *peine de mort*. De retour à Genève, il fut consacré ministre, s'y maria, s'y fixa tout à fait, et devint bourgeois de cette cité qu'il aima d'une ardeur qu'on trouvait passionnée. Il en avait fait siens l'héritage, l'esprit et les destins. Aussitôt après cette période de préparation, Bungener s'adonne à la littérature. Nommé régent de la classe la plus élevée du collége classique de Genève, en 1843, il trouve à côté de cette besogne officielle, consciencieusement remplie pendant cinq années, le moyen de donner des cours publics et d'écrire sur les matières qui ont de tout temps exercé son talent, la critique et la controverse. Mais son caractère de ministre, ses opinions conservatrices en politique le rendent impopulaire auprès du parti radical qui,

arrivé au pouvoir par la révolution de 1847, le destitue avec d'autres professeurs en 1848. Un autre enseignement indépendant de l'Etat se présente aussitôt pour lui, celui de la littérature dans des cours supérieurs destinés aux jeunes filles. A partir de 1853 s'ouvre une troisième et dernière période de sa vie, où, pendant plus de vingt années, il porte toute son ardeur de pensée et d'action du côté des intérêts de l'Eglise. Deux circonstances l'y poussent : le danger que court la Genève protestante, attaquée avec audace par l'ultramontanisme dans cette même année 1853 ; et le développement de science et d'œuvre qui se produit au dedans de l'Eglise réformée, cantonnée par la Révolution dans le domaine spirituel, et qui se voit obligée de regagner par un redoublement de zèle l'estime de la démocratie. C'est un travail auquel Bungener, sans être pasteur en office, prend une grande part et dont il raconte les phases dans la chronique annuelle de la collection des *Etrennes religieuses*, depuis 1853 jusqu'à sa mort, pendant vingt-et-un ans. On le voit d'ailleurs soutenir la cause générale du christianisme et du protestantisme comme prédicateur, conférencier et publiciste. Le mérite et le succès de ses ouvrages, traduits en plusieurs langues, étendent au loin son influence. Dans toutes ces occupations il apporte une conscience vigilante, une exactitude exemplaire, une force de travail bien rare, secondée par une robuste santé. Il y joignait le désintéressement, la simplicité, même l'austérité des mœurs, sous laquelle se dérobait aux yeux du public un cœur tendre. On put le voir, lorsqu'en 1863, à la mort d'une de ses filles, il écrivit *Trois jours de la mort d'un père*, œuvre singulièrement touchante et édifiante, qui jaillit d'une âme déchirée mais consolée par l'Evangile, et qui avec cela se trouve être un petit chef-d'œuvre littéraire. Toutefois la note dominante est bien la sévérité morale. Bungener avait le culte du vrai, mais une façon particulière d'entendre la véracité. Il se montrait, dans ses relations comme dans sa critique, habituellement un censeur, frappant de sa férule non pas seulement les erreurs et les faiblesses du temps, de la démocratie, de l'Eglise, mais encore les torts de ses élèves et même de ses collègues. Il n'obtenait pas ainsi la popularité, mais aussi ne la recherchait-il pas. Ce caractère inspirait moins la sympathie qu'il ne commandait l'estime. C'était un homme de devoir et d'action, un homme d'une forte individualité, comme le protestantisme seul peut-être en sait faire. Et si dans ses écrits Bungener a été surtout l'avocat et l'organe militant du protestantisme, dans sa vie il a offert un exemplaire, adouci sans doute par la littérature et par l'art, mais distinct encore du type puritain au dix-neuvième siècle. C'est au milieu de ce labeur, que l'âge n'avait point ralenti, que la mort vint l'atteindre, dans sa soixantième année, le 14 juin 1874.

II. *L'œuvre*. Bungener s'est adonné successivement à la littérature proprement dite (critique et roman) ; à la controverse ; à la littérature religieuse (biographies et sermons). De là trois séries d'ouvrages, que nous allons analyser. — 1. *Roman*. Bungener débuta par un cours devenu un livre sur la *Poésie moderne* (1839). Vers la même époque, il entreprend l'étude du dix-septième siècle et bientôt il détache de ses re-

cherches les épisodes suivants : *Deux soirées à l'hôtel de Rambouillet* (les improvisations du jeune Bossuet et de l'abbé Cotin), 1839 ; puis, en 1843, *Un sermon sous Louis XIV*, qui fonda sa réputation. C'était un genre nouveau, où se mêlaient l'histoire, le roman et la théologie. Dans un récit plein de mouvement, de verve et où le brillant du coloris ne fait jamais tort à la correction et à la précision du style, on voit figurer tous les personnages marquants de la chaire d'alors. Le but de l'auteur est d'analyser l'esprit et les conditions de l'art oratoire, tel que le conçoivent le catholicisme et le protestantisme, comparés dans des entretiens auxquels prennent part d'un côté Claude, de l'autre Bossuet, Fénelon, Bourdaloue. Chez celui-là, fidélité évangélique et conscience rehaussant le talent. Chez ceux-ci, génie, mais accommodation morale et crainte du prince. Le sujet est heureux, les idées abondantes et intéressantes, les dialogues fins, la discussion menée avec modération et bon ton. Encouragé par le succès qui avait marqué ce début, Bungener aborda le dix-huitième siècle, étudia profondément et trouva dans ce travail la matière d'une étude critique et de deux nouveaux romans, composés d'après les mêmes procédés que le premier, mais dans un cadre bien plus vaste et sur une toile bien plus chargée de personnages, d'effets et de couleurs. *Les trois sermons sous Louis XV* (3 vol., 1849) mêlent intimement la prédication à l'histoire générale du temps. Le *Sermon à la cour* et le *Sermon à la ville* sont prêchés par le missionnaire Bridaine devant le roi, et le *Sermon au désert* par Paul Rabaut, qui consacre son fils au plus périlleux ministère devant une grande assemblée de protestants. Ces trois tableaux sont enfermés dans le cadre du roman émouvant d'un Cévenol, perfidement entraîné au catholicisme, puis repentant et réhabilité. Une suite de scènes intercalées dans le drame font apparaître la cour de Louis XV, les encyclopédistes, les jésuites, mais surtout (car c'est là l'objet de prédilection de l'auteur et du lecteur) les souffrances et l'héroïsme des protestants, les prisonnières de la tour de Constance, les galériens, les supplices du ministre Rochette et de l'infortuné Calas, Rabaut enfin, le grand pasteur. Les deux autres ouvrages, *Voltaire et son siècle* (2 vol., 1851) et *Julien ou la fin d'un siècle* (4 vol., 1854) n'ont pas eu le même succès : ils reproduisent en les augmentant les défauts littéraires des premiers, et ils mêlent l'amertume aux jugements déjà sévères de l'historien. Cette aggravation provient des impressions produites sur l'auteur par la révolution de 1848, et par l'envahissement de l'ultramontanisme qui s'enhardit en France après le coup d'Etat de 1851 et menace Genève en 1853. — 2. *Controverse*. Pendant que Bungener était encore engagé dans la période essentiellement littéraire de sa carrière, on annonçait en 1845 la célébration du trois-centième anniversaire de l'ouverture du concile de Trente. Cela le détermina à donner un corps à ses précédentes études sur le catholicisme. Il fit donc un cours sur ce sujet, qui devint l'ouvrage intitulé *Histoire du concile de Trente* (2 vol., 1847). A l'aide des deux premiers historiens du concile, Sarpi, l'adversaire, Pallavicini, l'apologiste, Bungener retrace l'historique long et pénible de ses préparatifs, de sa convocation, de ses suspensions, de ses incidents politiques

et ecclésiastiques, des débats de ses vingt-cinq sessions et de ses suites immédiates. Chemin faisant, il expose et discute toutes les doctrines catholiques définies par la haute assemblée : l'autorité, la tradition et l'Ecriture, les sacrements en particulier, l'épiscopat et son droit divin, la papauté, les vœux monastiques, le purgatoire, etc. Du haut de l'Ecriture, de l'histoire et de la raison, il fait voir l'incohérence dans le plan, les vices dans les détails, la fragilité dans les fondements de cette forteresse de Trente. Après l'agression ultramontaine de 1853, Bungener conçoit le plan d'une sorte de « cycle d'œuvre » où il opposera successivement à Rome la Bible, la philosophie morale, l'histoire. En 1859 paraît *Rome et la Bible, manuel du controversiste évangélique*. L'auteur parcourt tous les livres du Nouveau Testament, donne un résumé en quelques lignes de chaque chapitre, cite, d'après une version éclectique en gros caractères, tous les passages invoqués de part et d'autre par la controverse traditionnelle, les fait suivre d'une discussion imprimée en plus petits caractères. Il y a 489 passages annotés. Une table analytique placée à la fin réunit par des chiffres tout ce qui se tient par des idées. Cette table n'indique pas moins de 134 sujets ou questions controversées. Dans l'ouvrage suivant : *Rome et le cœur humain, études sur le catholicisme* (1861) Bungener suit le jeu des passions du cœur humain, du « vieil homme » dans la formation tour à tour de l'Eglise, de l'autorité, de la tradition, du clergé, du culte, de la doctrine du salut. Dans cette besogne, où quelque bien n'est pas absent de tant de mal, il montre, agissant à la fois, le servilisme et l'abdication de soi chez les uns, le despotisme chez les autres, la crainte ou l'exploitation de la Bible, le formalisme, la déification de l'homme, et surtout, dans la conception du salut, une secrète aversion pour la grâce, la propre justice, l'illusion morale donnant le jour à trois sortes d'altérations qui sont la casuistique, la confession et les indulgences. Pour achever sa trilogie, Bungener avait encore à faire un livre sur *Rome et l'histoire* depuis longtemps projeté, mais il n'eut pas le temps de l'écrire. Les circonstances lui ont dicté deux autres ouvrages qui en ont tenu lieu : *Pape et concile au XIXe siècle* (1870). A l'approche du concile du Vatican, Bungener voulait dire ce que le nouveau concile ne manquerait pas de professer et faire après celui de Trente, ce que ces trois siècles écoulés avaient produit dans l'Eglise catholique, quelles tendances, quelles doctrines, quelles influences s'étaient dessinées et fortifiées dans les temps modernes. L'auteur retrace d'abord le système papal tel que le formule le Syllabus, il énumère les résistances paralysées, les sophismes imaginés en face de la Bible et en face du siècle pour justifier cette divinisation de l'Eglise, les travestissements de l'histoire du passé, les promesses fallacieuses faites au conservatisme pour se l'attacher dans les crises de l'avenir ; puis il discute et réfute les prétentions de la papauté dans l'ordre politique, moral et intellectuel, en invoquant l'argument scripturaire et l'argument historique. Il montre enfin combien Pie IX a renchéri jusqu'en 1869 sur le concile de Trente, qui avait été bien plus prudent ou bien moins avancé, et comment il a porté le marianisme et les su-

perstitions à leur apogée. Ce qu'il venait de faire pour les prétentions modernes de la papauté, Bungener allait le faire pour la littérature catholique contemporaine, dans un dernier ouvrage : *Rome et le vrai* (1873). Ce qui le frappe chez tous ses organes, légers ou graves, c'est l'absence du vrai. Elle lui paraît condamnée au faux. Le faux est sensible, selon lui, dans la double attitude, ou flatteuse ou hostile, qu'elle prend vis-à-vis de la Bible, de la liberté de Jésus, de l'histoire, cause de mille falsifications ; dans la divinisation du prêtre, du pape, de l'Eglise, enfin dans les caractères intrinsèques de cette littérature, esprit de coterie, de flatterie mutuelle, attaques sans mesure des adversaires, affadissements et petitesses, ou violentes amplifications. A côté de ces cinq grands ouvrages les opuscules abondent. Toutes les fois qu'un défi est lancé par un champion ultramontain, ou qu'une téméraire nouveauté se fait jour, Bungener se lève et accourt, sa plume, comme un glaive, à la main. Bungener eut le temps de voir naître à Genève, en 1873, à la voix du P. Hyacinthe, et s'organiser le catholicisme libéral. Mais il ne croyait guère à sa durée : « Une rupture avec l'ultramontanisme, écrivait-il, sera toujours, quoi qu'on fasse, une rupture avec l'Eglise romaine, une entrée sur le terrain protestant. Mais il est bon que l'illusion de nos nouveaux frères subsiste. » — 3. Dans le domaine de la *Littérature religieuse* proprement dite, nous nommons d'abord *Saint Paul, sa vie, son œuvre et ses épîtres* (1867), étude narrative quant à la forme, et apologétique quant au but. Bungener n'a pas la prétention de traiter scientifiquement les problèmes historiques et théologiques soulevés par la carrière de l'apôtre des Gentils. C'est à peine s'il nomme Baur, mais il donne son opinion sur plusieurs des points débattus, et cela généralement dans le sens conservateur. Cette même intention apologétique, nous la trouvons dans *Calvin, sa vie, son œuvre, ses écrits* (1863), l'un des écrits les plus faibles de notre auteur au point de vue scientifique. *Lincoln, sa vie, son œuvre, sa mort* (1865) est un récit biographique plein de vie et d'intérêt. Mais dans ce genre narratif et populaire la vraie création de Bungener ce sont les *Souvenirs de Noël* (1859 ss.), qui transportent les jeunes lecteurs dans les lieux et les temps les plus divers, et dans la société des plus nobles types protestants, trois petits chefs-d'œuvre, où la noblesse des sentiments est relevée par la forme dramatique. Bungener n'avait point officiellement charge de prédicateur, mais néanmoins il a beaucoup prêché. Un petit nombre seulement de ses sermons ont vu le jour. Lui-même n'a publié que le volume intitulé *Christ et le siècle* (1856). Il y détermine les rapports qui doivent lier actuellement le christianisme au progrès, aux événements et aux questions sociales. Le volume des *Sermons* publiés après sa mort (1875) contient principalement des discours pour les solennités chrétiennes et quelques homélies. On y sent, outre le croyant soumis à l'Evangile, l'observateur pénétrant des ruses du cœur, le moraliste à la fois fin et grave. Bungener n'était point un orateur populaire, entraînant ; ses sermons étaient trop écrits peut-être ; c'est pour cela qu'ils gagnent à être lus et qu'ils resteront. — Sources : Les ouvrages imprimés de Bungener, dont le

nombre, en y comprenant les diverses éditions et les traductions, s'élève à plus de cent cinquante volumes; beaucoup de manuscrits inédits; des articles critiques sur ses œuvres dans les journaux; les *Etrennes religieuses* de 1850 à 1874; *Félix Bungener*, par Jean Gaberel, dans le volume subséquent, de l'année 1875. A. Bouvier.

BUNSEN (Chrétien-Charles-Josias), créé chevalier en 1857, célèbre homme d'Etat et savant, naquit à Korbach (principauté de Waldeck), en 1791. Son père, homme d'une rare probité, y remplissait les modestes fonctions de greffier de la justice, après avoir servi pendant trente ans dans l'armée hollandaise. Le jeune Chrétien fut un des élèves les plus distingués du gymnase de sa ville natale. En 1808 il étudia la théologie à Marbourg; de 1809 à 1813, la philologie à Gœttingue où brillait alors dans tout son éclat l'illustre Heyne. Il y gagna sa vie tant en professant au gymnase qu'en s'occupant de l'éducation d'un riche Américain du nom d'Astor. C'est là que parut son premier écrit *De jure Atheniensium hæreditario;* il lui valut, outre un prix, le grade de docteur en philosophie que lui conféra, en 1813, la faculté de Iéna. Avide de science, préoccupé dès lors d'apprendre à « connaître Dieu en tant qu'il se manifeste en l'homme par le langage et par la religion, » il visita tour à tour Vienne, la Hollande, Copenhague, Berlin où il fit la connaissance de Niebuhr, Paris où il étudia, sous la direction de Sylvestre de Sacy, l'arabe et le persan. Arrivé à Florence en 1816, il apprit, à son grand regret, qu'il lui fallait renoncer au voyage en Orient qu'il s'était proposé de faire avec son élève Astor, rappelé en Amérique. Sur l'invitation de Niebuhr, alors ambassadeur de la Prusse à Rome, il se rendit dans la ville éternelle; il y occupa pendant vingt-et-un ans une position des plus enviées. C'est à Rome qu'il épousa, en 1817, une Anglaise de grande famille et fort distinguée d'esprit, qui exerça la plus heureuse influence sur son développement, Frances Waddington. Secrétaire d'ambassade, en remplacement de Brandis (1818), il fut nommé, après le départ de Niebuhr (1823), chargé d'affaires de la Prusse auprès de la cour papale et enfin, en 1834, ministre plénipotentiaire. Il dut un si rapide avancement non-seulement à la protection de Niebuhr, mais encore à l'entrevue qu'il eut à Rome (novembre 1822) avec le roi Frédéric-Guillaume III, que captivèrent au plus haut point les brillantes qualités du jeune secrétaire, et surtout aussi à la franchise avec laquelle il exposa au roi ses vues liturgiques bien différentes des siennes propres. En 1828, il s'y lia d'amitié avec le prince héréditaire de Prusse (plus tard Frédéric-Guillaume IV), amitié qui subsista malgré de profondes divergences d'opinions au sujet des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Telle fut l'estime dont Bunsen jouit à Rome, que les représentants des grandes puissances adoptèrent, en 1832, son *Memorandum* relatif aux réformes à introduire dans les Etats du pape. L'activité de Bunsen se déploya dans les directions les plus variées. C'est à son initiative que l'on dut la fondation d'un hôpital protestant à Rome. Il prit la plus vive part à la création de l'*Institut archéologique*, œuvre du prince héréditaire, et collabora activement au grand ouvrage, *Beschreibung der Stadt Rom* qui parut à Stuttgard

(1830-1843), et aux *Basiliken des christl. Rom* (Munich, 1843; nouv. édit., 1864; éd. française par Ramier, Francf., 1873), tout en s'occupant avec passion des antiquités étrusques et égyptiennes auxquelles l'initia l'illustre Champollion et que lui-même fit apprécier à Lepsius. Poursuivant d'ailleurs ses études sur le culte chrétien, il fit paraître, avec le concours de R. Rothe, alors prédicateur attaché à l'ambassade prussienne à Rome, différents travaux liturgiques et hymnologiques, tels que *Versuch eines allgem. evang. Gesang u. Gebetbuches*, 1833 (réédité par le *Rauhe Haus* en 1846). Cependant les dissentiments qui éclatèrent entre le gouvernement prussien et la curie romaine au sujet des mariages mixtes (voy. les détails, très-compliqués, dans la *Allgem. deutsche Biographie* 1876; art. *Bunsen*, p. 543-4) eurent pour résultat non-seulement l'emprisonnement du fougueux évêque de Cologne, Droste zu Vischering, mais encore la cessation des fonctions de Bunsen à Rome (1er avril 1838). — Après quelques mois de loisirs, passés à Munich, auprès de Schelling et de Schubert, et en Angleterre où il reçut un accueil enthousiaste, l'illustre homme d'Etat rentra dans la vie publique en acceptant les fonctions d'ambassadeur à Berne (novembre 1839). Il y prépara un ouvrage liturgique qui parut en 1841 (*Die Liturgie der stillen Woche*, etc.) et un autre sur Elisabeth Fry (*Elis. Fry an die christl. Frauen u. Jungfr. Deutschl.*, édité en 1842, par le *Rauhe Haus*), éloquent plaidoyer en faveur de la Mission intérieure. Mais à peine monté au trône, Frédéric-Guillaume IV envoya Bunsen à Londres avec la mission d'y travailler à la réalisation de son idée favorite, à savoir, la fondation, à Jérusalem, d'un évêché anglo-prussien. Bunsen ne réussit qu'à demi. Il obtint, il est vrai, que le parlement décrétât la fondation d'un évêché anglican, avec mission de protéger les protestants allemands de Jérusalem; mais il ne fit que des mécontents; tandis que les puséystes d'Angleterre l'accusaient de vouloir germaniser l'Eglise épiscopale, les protestants d'Allemagne le soupçonnaient d'avoir pour cette dernière une secrète prédilection. Enfin, sur la demande expresse de la reine Victoria, Bunsen fut nommé ambassadeur de la Prusse à Londres; il occupa ce poste élevé pendant quinze ans. Mieux encore qu'à Rome, Bunsen put y utiliser ses riches facultés, tant du cœur que de l'esprit. Diplomate des plus distingués, Bunsen sut remplir aussi, avec la plus grande distinction, ses devoirs de chrétien et de philanthrope. Il fonda entre autres à Dalston, près de Londres, un grand hôpital pour ses compatriotes. Sa maison fut longtemps comme le rendez-vous de tous les artistes et savants allemands de passage en Angleterre; ils trouvaient en Bunsen un conseiller éclairé, un protecteur bienveillant. C'est lui qui aida entre autres le célèbre orientaliste Max Muller à faire sa brillante carrière. Son activité littéraire, elle aussi, prit à Londres un nouvel élan. Pour répondre à ceux qui le soupçonnaient de pencher pour les rites de l'Eglise anglicane, il exposa ses vues ecclésiastiques dans un livre (*Die Verfassung der Kirche der Zukunft*, Berlin, 1845), où il résume lui-même ses convictions à ce sujet en disant que « ce qui fera vivre l'Eglise de l'avenir, ce ne sont ni les titres surannés, ni les formes vieillies, dénuées de force et de vie, ni le langage scolas-

tique, mais la vie morale, l'activité chrétienne puisée aux sources vives de la foi. » C'est à la même époque que, frappé de l'influence bienfaisante qu'exerce sur la vie du peuple anglais l'étude de la Bible, il fit paraître un tableau propre à faciliter les lectures bibliques; il s'en vendit 10,000 exemplaires. Il reprit également avec une nouvelle ardeur ses travaux sur les antiquités égyptiennes et en publia les résultats chez Perthes de 1844 à 1857 (*Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*; édition anglaise, 1847 à 1854, supérieure à l'édition allemande). L'ouvrage comprend cinq livres. Ier: Origine de la langue, de l'écriture et de la religion chez les Egyptiens; IIe et IIIe : Histoire de l'Egypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Les deux derniers livres, les plus importants de l'ouvrage, sont consacrés à l'examen de l'histoire de l'Eglise dans ses rapports avec les autres peuples. L'auteur y met d'ailleurs en relief la haute signification de l'Egypte au point de vue religieux. C'est également pendant son séjour en Angleterre que Bunsen publia trois importants ouvrages relatifs à l'histoire de l'Eglise chrétienne. Les deux premiers sont consacrés à l'épineuse question de l'authenticité des épîtres attribuées au Père apostolique saint Ignace (*Die 3 æchten und die 4 unæchten Briefe des Ignatius von Antiochien*, et *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hamb., 1847, in-4°). A part ses recherches sur l'authenticité des écrits attribués à ce Père, Bunsen eut le mérite de bien mettre en relief ses tendances tout évangéliques et contraires à celles qui prédominèrent plus tard dans l'Eglise romaine. Ce fut un événement littéraire que la publication de l'ouvrage *Hippolytus and his age*, 1852, qui fut immédiatement traduit en allemand. La seconde édition anglaise (1854), beaucoup plus complète que la première, ne fut malheureusement point traduite. On y remarque surtout la seconde partie : *Reliquiæ literariæ*, *canonicæ*, *liturgicæ*. Bunsen prit occasion de la publication d'un manuscrit (Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος) découvert au Mont-Athos et publié à Paris, en 1851 (par Miller, qui l'attribuait à Origène et qu'il attribua, lui, à Hippolyte, disciple d'Irénée et évêque de Portus Romæ, sur le Tibre, au troisième siècle), pour établir les grands principes d'une saine philosophie de l'histoire et pour retracer les rites ecclésiastiques pendant les premiers siècles, si différents de ceux de l'Eglise contemporaine. Pour expliquer l'accueil enthousiaste d'une part, fort hostile de l'autre, qui fut fait à ce livre (il fut mis à l'*index*), nous citerons quelques lignes de la préface de l'édition anglaise; elles serviront en même temps à caractériser les tendances générales de l'auteur : « Les attaques contre la théologie allemande viennent surtout d'un parti qui est déjà entré ou qui entrera, pour peu qu'il soit conséquent, dans l'Eglise romaine; quels que puissent être le sérieux et la piété personnelle de beaucoup de membres de ce parti, toutes les idées chrétiennes y sont noyées dans un formalisme sacerdotal et dans des prétentions hiérarchiques également opposées aux documents officiels de l'Eglise anglicane et aux instincts du peuple. » Et plus loin : « De deux choses l'une : le christianisme est vrai ou il ne l'est pas... Mais

si le christianisme n'est pas vrai, quelle autorité pourra le rendre vrai? Et s'il est vrai, il est vrai en vertu de sa vérité propre, et il n'est besoin d'aucune autorité quelconque pour le rendre vrai. Si les évangiles renferment une sagesse inspirée, ils doivent eux-mêmes inspirer des pensées célestes au penseur sérieux, à l'investigateur consciencieux; nous devons donc en faire librement le sujet de nos recherches. Pour que l'Ecriture soit reçue avec une pleine conviction comme vraie, il faut qu'elle soit à l'unisson de la raison; il faut donc l'étudier rationnellement... » — Bunsen fut rappelé de Londres en 1854, pour avoir trop chaudement plaidé la cause de l'alliance de l'Allemagne avec l'Angleterre, lors de la guerre de Crimée; son départ fut vivement regretté en Angleterre. Pour lui, il s'estima heureux de pouvoir s'occuper plus que jamais de littérature et de science; il passa les dernières années de sa vie à Heidelberg, puis à Cannes où il vit mourir Tocqueville, et enfin à Bonn où il s'éteignit le 28 novembre 1860. Nous ne signalerons qu'en passant quelques productions secondaires qu'il fit paraître pendant cette dernière période de sa vie (*Préface* à la trad. all. du célèbre sermon de Caird, sur la religion dans la vie de tous les jours; *Préface* à la trad. angl. du roman de G. Freytag : *Soll u. haben;* article *Luther* dans la *Biographia britannica,* 1857), pour dire encore un mot de trois ouvrages qu'il avait préparés de longue main. Dans les *Zeichen der Zeit* (*Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit*, etc., Leipz., 1855, 2 vol. in-8°; il en parut trois éditions la même année), Bunsen s'attaque à la fois à l'évêque de Ketteler et à l'intolérance de la fraction semi-catholique du protestantisme en Allemagne. La franchise de son langage lui valut de chaudes adhésions et d'ardentes inimitiés (voy. *Ev. Kchztg* de Hengstenberg, novembre 1855 et janvier 1866; *Stahl wider B.*, Berlin, 1856; *Gott in der Geschichte* (*oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittl. Weltordng*, 3 vol., 1857 et 1858) est un essai de philosophie de la révélation. L'auteur y suit pas à pas les révélations successives de Dieu dans les religions de tous les peuples, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, révélations qui ont atteint leur point culminant en Jésus-Christ. Son dernier livre enfin (*Bibelwerck*, Leipz., 1857 à 1870, 9 gr. vol. in-8°; les derniers publiés par MM. Holtzmann et Kamphausen) peut être considéré comme le résumé de tous ses travaux antérieurs. Son but, Bunsen le fait connaître lui-même en disant que, par sa traduction biblique et les commentaires dont il l'accompagnait, il espérait prouver aux esprits cultivés qu'une étude indépendante et sérieuse de la Bible, loin de troubler la foi du chrétien, sert au contraire à l'affermir. Son plan général, Bunsen le formule ainsi : établir les faits bibliques; en rechercher le lien historique; en montrer le sens profond et éternel. Nous nous bornerons à cette analyse sommaire d'un livre dans lequel on peut relever mainte erreur, mais qui n'en fait pas moins le plus grand honneur au savoir et à la piété de l'auteur. — L'amitié occupa une large place dans la vie de Bunsen. Une foule d'hommes illustres tinrent à honneur de visiter le noble vieillard pendant son

séjour à Heidelberg. Le roi de Prusse lui-même n'eut de repos que lorsque, à l'occasion de la séance tenue à Berlin, en 1857, par l'*Alliance évangélique*, son vieil ami se fut décidé à passer trois semaines dans son château. La mort de Bunsen fut le digne couronnement d'une belle vie. « Je vais mourir et je souhaite de mourir. Je me rappelle au souvenir de tout homme de bien, et je le prie de se souvenir de moi avec bienveillance. J'offre ma bénédiction, la bénédiction d'un vieillard, à quiconque la désire. Je meurs en paix avec tout le monde. Ceux qui vivent en Christ, qui vivent en l'aimant, ceux-là sont siens..... Christ est le Fils de Dieu, et nous ne sommes ses enfants que quand l'esprit d'amour qui était en Christ est en nous » (voy. *Rev. chr.*, 1860, p. 776; Bœhring, *Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bed. für die Gegenwart*, 1861, p. 10 ss.; Gelzer, *Prot. Monatsblætter*, janvier 1861). Telles furent ses dernières paroles. En lui, « l'Allemagne perdit un grand citoyen, la science un de ses plus éminents représentants et l'Eglise un chrétien fervent mort en confessant sa foi au Christ » (de Pressensé); Bunsen fut « sûrement l'un des hommes les plus éminents de l'Europe » (Colani, *Rev. de th.*, VI, 316). Bunsen fut nommé tour à tour docteur en droit par les universités d'Oxford et d'Edimbourg (1839 et 1853), membre de l'Académie de Berlin (1857), membre correspondant de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (1859), etc., etc. Il eut douze enfants, dont huit sont encore en vie; le plus célèbre, George, né à Rome en 1824, est député au parlement allemand. — Voyez, outre les écrits déjà cités, la *Correspondance* de Bunsen avec Frédéric-Guillaume IV, par L. Rancke, Leipz., 1873; sa *Biographie*, publiée par sa veuve morte à Carlsruhe, avril 1876, édit. anglaise : *A Memoir of Baron Bunsen*, etc., London, 1868, en all. par Nippold : *B. aus seinen Briefen, etc., geschildert*, Leipz., 1868 à 1871, 3 vol.; la thèse de M. G. Bonet : *Bunsen. Un prophète des temps modernes*, Strasb., 1867; l'article *Bunsen*, dans la *Real-Encykl.* de Herzog; *Unsere Zeit*, 1861, p. 337 à 377, par Abecken; et surtout *Allgem. deutsche Biographie*, Leipz., 1876, 14e livr., p. 541 à 552, art. de R. Pauli.

AD. SCHÆFFER.

BUNYAN (John), l'allégoriste puritain, naquit en 1628, à Elstow, près Bedford. Son père était un pauvre chaudronnier, et lui-même exerça longtemps cet humble métier. Il a raconté, dans une autobiographie admirable, l'histoire de son âme. Il dépeint les égarements de sa jeunesse sous des couleurs évidemment trop sombres, mais qui rendent avec un relief merveilleux les luttes morales qu'il eut à traverser pour arriver à la foi. Après avoir servi quelque temps dans l'armée du parlement et pris part au siége de Leicester, il se maria. Sa femme lui apportait pour unique dot deux livres de piété qui contribuèrent à l'éclairer. Les conversations de quelques femmes pieuses et l'influence du ministre baptiste Gifford achevèrent cette œuvre, qui fut traversée par des crises terribles de tentation dont le récit donne un charme émouvant au *Grace abounding*. La piété éveilla dans l'âme de Bunyan de grandes facultés qui y dormaient sous les voiles épais d'une nature primitive et grossière. Il s'unit à la société baptiste de Bedford, qui, en 1656, le

« mit solennellement à part pour le ministère de la Parole. » A défaut de culture intellectuelle, Bunyan avait une expérience chrétienne profonde servie par des dons naturels de premier ordre et éclairée par une étude continuelle de la Bible. Aussi le succès de sa prédication fut-il immense ; de toutes parts on accourait pour entendre la parole énergique et originale du chaudronnier devenu prédicateur. La renommée dont il jouissait lui valut l'honneur d'être l'une des premières victimes du système de compression religieuse que ramena la restauration des Stuarts. Accusé de présider des réunions illicites et de s'abstenir de suivre le culte divin de l'Eglise établie, il fut condamné à la prison (1660), et il y demeura plus de douze ans. La liberté lui fut souvent offerte, à la condition qu'il promettrait de ne plus prêcher, mais il refusa toujours d'y consentir. Du fond de sa prison, il continua son ministère, et il en reprit le cours avec un zèle renouvelé dès que la liberté lui eut été rendue. Sa fidélité et sa fermeté pendant la persécution lui conquirent une grande influence au milieu de ses frères non-conformistes. Le respect qu'il inspirait lui valut le surnom d'*évêque Bunyan*. Il exerçait en effet une sorte d'épiscopat moral qui s'étendait bien au-delà de la ville de Bedford, centre ordinaire de son activité. Fermement attaché aux principes de son Eglise, il repoussait le baptême des petits enfants, mais il avait plus de largeur d'esprit que la plupart de ses coréligionnaires et combattit, par ses écrits et par son exemple, les vues de ceux qui refusaient de communier avec les pédobaptistes. La publication du *Pilgrim's Progress*, qui eut lieu en 1678, et celle de plusieurs de ses traités populaires lui valurent une véritable renommée. On voulut l'entendre à Londres, où sa forte et naïve éloquence attira des multitudes ; plus de douze cents personnes se réunissaient à sept heures par une matinée d'hiver pour l'entendre avant de se rendre au travail. Ce n'étaient pas seulement les simples qui prenaient plaisir à l'écouter ; le docteur Owen répondait au roi Charles II qui s'étonnait qu'un homme aussi savant aimât à s'asseoir au pied de la chaire d'un chaudronnier illettré : « Sire, je donnerais volontiers toute ma science pour prêcher aussi bien que ce chaudronnier. » Il mourut (1688) comme il avait vécu, en faisant du bien. Il contracta la maladie qui l'emporta en faisant un voyage à cheval sous la pluie pour réconcilier un père avec son fils. — Bunyan a composé un assez grand nombre d'ouvrages, sermons, traités théologiques et pratiques, poésies, etc. Mais il est surtout connu comme l'auteur d'œuvres d'allégorie religieuse qui lui ont conquis une place éminente dans la littérature de l'Angleterre et une place unique dans la littérature religieuse de tous les pays protestants. Son chef-d'œuvre, le *Pilgrim's Progress*, est le livre de piété probablement le plus lu après la Bible. Le nombre des éditions qu'on en a publiées en Angleterre est incalculable. Il a été traduit en presque toutes les langues écrites, et c'est toujours le premier livre que les missionnaires évangéliques traduisent après la Bible dans les langues dont ils ont fixé la grammaire. De nombreuses éditions en ont paru en français : les unes faites par des mains protestantes et reproduisant assez fidèlement l'original (Neufchâtel, 1716 ; Bâle, 1728 ; Halle, 1752 ; Colmar, 1821 ;

Guernesey ; Valence, 1825 ; Londres, 1831 ; Toulouse, 1852 ; Paris, 1863 ; Bruxelles, etc.) ; les autres faites par des catholiques et ayant subi des modifications qui l'adaptent tant bien que mal au dogme catholique (Paris, 1772, 1793 ; Toulouse, 1783 ; Lyon et Paris, 1820, 1824 ; Paris, 1821). Ce livre a d'ailleurs été abrégé, modifié, rajeuni, imité de toutes les façons ; on l'a mis en vers et même en musique, et la littérature qui en est issue formerait un catalogue des plus étendus et des plus curieux. Le succès populaire a devancé l'arrêt de la critique littéraire, qui n'a eu qu'à le constater et en expliquer les causes. William Cowper, Walter Scott, Southey, Coleridge ont salué en Bunyan l'une des gloires des lettres anglaises, et de nos jours Macaulay a dit de lui : « Bunyan est aussi décidément le prince des allégoristes que Démosthènes est le prince des orateurs et Shakespeare le prince des dramaturges. » M. Taine dit de son côté : « Il a l'abondance, le naturel, l'aisance, la netteté d'Homère. » — Plusieurs éditions complètes des œuvres de Bunyan ont paru en Angleterre ; la plus estimée paraît celle d'Offor. Parmi les innombrables écrits dont la vie et l'œuvre de Bunyan ont été le sujet, nous mentionnerons Philip, *Life of Bunyan ;* Offor, *Memoir of Bunyan ;* Tulloch, *English Presbyterianism and its leaders.*

MATTH. LELIÈVRE.

BURCHARD. Parmi les nombreux personnages qui ont porté ce nom nous citerons : 1° Burchard (saint), premier évêque de Würtzbourg, en Franconie, mort vers 754, anglais d'origine et compagnon de Boniface, l'apôtre de la Germanie. Le moine Egilword a écrit sa *Vie*, que l'on trouve dans le recueil biographique de Surius. — 2° Burchard, évêque de Worms, mort en 1026, auteur du *Liber decretorum collect.*, en 20 volumes, recueil de canons des plus importants en ce qui concerne la discipline et l'organisation de l'Eglise (édit. de Cologne, 1543 et 1560; édit. de Paris, 1549 et 1853. — 3° Burchard (Jean), évêque de Citta-di-Castello, mort en 1505, à qui l'on doit le curieux *Diarium* ou *Journal*, dont la première partie embrasse le pontificat d'Innocent VIII, et la seconde celui d'Alexandre VI.

BURCKHARDT (Jean-Louis), né à Lausanne en 1784, mort au Caire en 1817, est célèbre par les voyages qu'il entreprit, au nom de la Société africaine de Londres, en Egypte, en Nubie, en Arabie et en Palestine (1810-16). Grâce à sa connaissance de la langue et de la religion des musulmans, il put se faire passer pour un marchand arabe et profiter des facilités que lui procura son déguisement. Son *Journal de voyages* fut d'abord publié en anglais par Leake (*Travels in Syria and the Holy Land*, Lond., 1822), puis en allemand par Gesenius (*Reisen in Syrien u. Palæstina*, Weimar, 1823, 2 vol.). Il se distingue par l'exactitude des observations, la simplicité et la fidélité des descriptions et la nouveauté des recherches, particulièrement en ce qui concerne les provinces situées au delà du Jourdain (voy. l'article *Palestine*).

BURE (Idelette de), femme de Jean Calvin, l'illustre réformateur. Elle avait eu pour premier mari Jean Storder, de Liége, un des chefs de la secte des anabaptistes que le ministère de Calvin lui-même avai

converti, comme nous l'apprend Théodore de Bèze. Retirée à Strasbourg, en 1540, elle y vivait vouée à l'éducation de ses enfants, lorsque Calvin, attiré par le renom de ses vertus, rechercha la main d'une compagne capable d'affronter avec lui tous les périls et la mort même (lettre de Calvin à Farel, 7 avril 1549). Le mariage eut lieu en septembre 1540. Forcé peu de temps après de se rendre aux diètes de Worms et de Ratisbonne, le réformateur devait s'y trouver cruellement éprouvé en recevant la nouvelle que la peste frappait les amis qu'il avait laissés derrière lui et menaçait sa propre famille. Rentré à Genève, où il était rappelé malgré lui, il n'y resta pas longtemps seul. Le jour même de son retour, 13 septembre 1541, les Conseils de la ville délibéraient qu'un messager d'Etat irait chercher Idelette de Bure à Strasbourg pour qu'elle vînt partager la maison affectée au logement officiel de son mari. Tout ce qu'on sait d'elle, c'est qu'elle fut la digne femme d'un tel époux, son aide et son soutien dans les infirmités de la santé et dans les dangers de sa vie militante ; qu'elle se dépensa dans la visite des pauvres, la consolation des affligés, l'accueil fraternel des étrangers. Elle avait eu, la seconde année de son mariage, en juillet 1542, un fils qui lui avait été bientôt ravi et dont la mort avait, on le voit par une lettre de Calvin à Viret (19 août 1542), accablé le malheureux couple d'une amère douleur, à peine allégée par les témoignages de sympathie des Eglises de Lausanne et de Genève. Deux autres épreuves de même nature étaient encore venues l'affliger, en 1544 et en 1548. De tels coups répétés avaient ébranlé une santé naturellement frêle : il en résulta une langueur habituelle qui s'accuse tristement dans la correspondance de Calvin. Malgré les soins vigilants d'un médecin ami, Benoît Textor, la fièvre qui la minait faisait de rapides progrès. Bèze, Hotman, des Gallars, Laurent de Normandie accourent, prévoyant l'issue fatale. La chère malade ne jugea même pas nécessaire de recommander les enfants de son premier mari à celui qu'elle allait quitter et qu'elle connaissait si bien. Sa mort fut pleine de sérénité. Calvin était présent, l'assistant de sa foi et de ses prières. Elle était calme et s'endormit du dernier sommeil le 29 mars 1549. Dès le 31, Viret adressait à Calvin ses fraternelles et pieuses condoléances (*Calvini opera*, t. XIII, p. 226, note). « J'ai perdu, écrivait celui-ci, l'excellente compagne de ma vie,... aide précieuse, jamais occupée d'elle-même, jamais peine ou obstacle!... Tu sais si mon cœur est tendre, pour ne pas dire faible. Je suis prêt à succomber, si je ne faisais un violent effort sur moi-même » (10 avril 1549). — Voir la notice consacrée à Idelette de Bure par M. Jules Bonnet, qui a su tirer de l'ombre cette humble et touchante figure, et à qui nous avons emprunté cette succincte esquisse biographique. CH. READ.

BURGONDES (Les), peuplade germanique, avaient émigré vers le quatrième siècle après Jésus-Christ des bords de la mer Baltique vers le Rhin inférieur, dont Valentinien Ier leur confia la garde. Lors de l'invasion des Huns, ils remontèrent le Rhin et s'établirent en Savoie, du consentement d'Aétius. Leur contact avec le monde gallo-romain amena leur conversion au catholicisme (413). De la Savoie ils éten-

dirent leur domination sur les vallées du Rhône et de la Saône; leur royaume se trouva de la sorte resserré entre les empires ariens des Visigoths de la France méridionale et des Ostrogoths d'Italie. Après la mort du roi catholique Gundioch (vers 474), la Bourgogne fut partagée entre les quatre fils de ce prince, Godemar, Chilpéric, Gondebaud et Godegisèle, dont le second seul était catholique; les trois autres étaient ariens. Vers la même époque, le roi visigoth Euric, connu par son zèle pour l'arianisme, envoya chez les Burgondes, qui subissaient sa suprématie morale, des missionnaires pour les détacher du catholicisme. Ceux-ci réussirent à se créer un parti parmi la population burgonde; ils eurent moins de succès auprès des Gallo-Romains, et ne tardèrent pas à rencontrer une résistance énergique de la part de l'épispat, à la tête duquel se trouvait l'évêque de Lyon, Prudent, dont la femme de Chilpéric soutenait les efforts. Peu de temps après, Chilpéric fut vaincu par Gondebaud et mis à mort avec ses fils. De ses deux filles l'une, Chrona, entra dans un cloître; l'autre, Clotilde, fut reléguée par son oncle à Genève. Les émissaires de Clovis ne devaient pas tarder à l'y découvrir. Le parti arien profita de son triomphe pour persécuter les évêques catholiques. Gondebaud cependant, par crainte de Clovis, et grâce à l'influence que l'évêque de Vienne, Avite, sut prendre sur lui, ne persévéra pas dans cette voie; il s'efforça de modérer l'ardeur des ariens et de gagner la population gallo-romaine par une administration équitable. Avite, le représentant de cette politique d'apaisement, crut consolider le pouvoir de Gondebaud en écrivant à Clovis une lettre de félicitations à l'occasion de son baptême; il y appelait son souverain le « soldat de Clovis », et célébrait la victoire du chef franc comme le triomphe de l'Eglise même. Peut-être espérait-il amener Clovis à une entente amicale avec Gondebaud et, d'accord avec saint Rémy, comptait-il sur l'influence pacifique de Clovis pour décider son maître à accepter la foi catholique. L'ambition des Francs et la haine que Clotilde, devenue la femme de Clovis, portait au meurtrier de son père, mirent à néant les plans d'Avite. Secondé par le parti que Clotilde possédait parmi les catholiques de Bourgogne, allié à l'arien Godegisèle qui était jaloux de son frère et à l'arien Théodoric, roi des Ostrogoths, Clovis battit Gondebaud à Dijon et l'obligea à lui payer tribut (500). Malgré la modération dont Gondebaud fit preuve en matière ecclésiastique jusqu'à la fin de son règne (517) et l'habileté avec laquelle son fils Sigismond, converti par Avite, s'efforça de contenter les deux partis hostiles (par exemple au concile d'Epaunum ou Evionnay, dans le Valais, convoqué par lui dans la première année de son règne dans le but de réorganiser l'Eglise, où prévalurent les idées modérées d'Avite sur l'opportunité de laisser mourir l'arianisme sans le persécuter, tout en évitant de se souiller à son contact en faisant servir au culte catholique les vases sacrés et les basiliques profanés par les hérétiques), les fils de Clovis achevèrent, à l'instigation de Clotilde, l'œuvre commencée par leur père. Trahi à la fois par le parti catholique de Clotilde et par les Burgondes ariens qui lui reprochaient son abjuration, Sigismond fut battu à Autun et livré à Clodomir qui le fit

mettre à mort (523-524). Plus tard, son frère, l'arien Godemar, qui dans l'intervalle avait tenté une restauration de l'arianisme, fut pris par Clotaire et Childebert et enfermé dans une tour, où il mourut (532-534). La Bourgogne désormais fit partie du domaine des Francs; l'arianisme ne tarda pas à en disparaître. — Voyez : Revillout, *De l'arianisme des peuples germaniques*, Paris, 1850. A. JUNDT.

BURIDAN (Jean), né à Béthune, disciple d'Occam, fut recteur de l'université de Paris en 1327 et mourut après 1358. Il est un des représentants de ce nominalisme qui, tout en restant soumis à l'autorité de l'Eglise, tendait à isoler la philosophie de la théologie et qui, tout en honorant Aristote comme le maître par excellence, tenait compte des autres systèmes et penchait vers le scepticisme. Buridan s'interdit les questions théologiques; c'est par ses recherches sur la liberté de l'âme qu'il est devenu célèbre. Il examine si la volonté, dans des circonstances identiques, peut se porter tantôt vers une résolution et tantôt vers une autre; il démontre que la raison ne pourrait expliquer une telle diversité; mais il préfère suivre l'avis des philosophes et des saints qui croient à la liberté : *Anima est libertas et habet eam sicut et suam essentiam ab ipso Deo* (*In Eth.*, X, q. 4). Mais s'il rejette le déterminisme, il ne se range pas complétement à l'indifférentisme de Duns Scot; il reconnaît que l'intelligence et la liberté se pénètrent réciproquement; l'intelligence fournit des motifs plus ou moins justes et sûrs, mais la décision appartient à la volonté. C'est la première partie de sa démonstration qui a suggéré la fable de l'âne mourant de faim entre deux boisseaux d'avoine qui le sollicitent également. et Tennemann, d'après des citations incomplètes de Tiedemann, a présenté notre philosophe comme un déterministe. Toutefois, Buridan admet, avec Aristote, que l'activité suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu, et par là il donne à l'intellect la prééminence sur la volonté. Cet exemple suffit pour montrer ce qu'il y a d'indécis au fond de sa pensée. — Œuvres publiées par J. Dullard, Paris, 1516.

BURMANN (François) [1632-1679], fils d'un pasteur réformé du Palatinat, réfugié pour cause de religion à Leyde, en Hollande, exerça à Utrecht les fonctions de professeur et de pasteur. Il a laissé un certain nombre de commentaires bibliques, de traités de controverse (entre autres une dissertation *De moralitate sabbathi hebdomadalis*), et un ouvrage plus important, *Synopsis theologiæ et speciatim œconomiæ fœderum Dei* (2 vol. in-4°), dans lequel il s'élève contre le système de la prédestination absolue et établit que la chute d'Adam a été complétement volontaire et spontanée, Dieu lui ayant donné les forces nécessaires pour le maintenir dans l'obéissance. En démontrant que le péché a sa source non dans l'intelligence, mais dans la volonté, Burmann a nettement rompu avec les théories scolastiques de son temps et préparé la voie à une conception plus biblique de l'économie du salut.

BURNET (Gilbert), célèbre évêque de Salisbury, naquit à Edimbourg, le 13 septembre 1643. « Son père, dit M. Guizot dans sa *Notice sur Burnet*, était un royaliste modéré; sa mère, zélée presbytérienne; le lord Wartoun, son oncle, l'un des plus ardents adversaires de

Charles Ier. Il apprit ainsi, dès son enfance, à entendre tous les langages, peut-être même à sympathiser tour à tour avec les desseins et les sentiments les plus divers. » Le jeune Burnet, après avoir suivi un cours de droit à l'université d'Aberdeen, se destina à l'état ecclésiastique. Il étudia avec une grande ardeur les diverses branches de la théologie, visita successivement l'Angleterre, la France et la Hollande, et, de retour dans son pays, fut nommé suffragant de la cure de Salton (Ecosse). En 1669, il fut appelé à Glasgow pour y occuper une chaire de théologie et publia, cette même année, des *Dialogues entre un conformiste et un non-conformiste*, dans lesquels il s'élevait contre le luxe qui régnait en Ecosse. Cet opuscule souleva bien des contradictions et contribua peut-être, avec la conduite ecclésiastique tenue par Burnet, à rendre à celui-ci le séjour de Glasgow bien difficile. Burnet, en effet, avait réussi à mécontenter à la fois les presbytériens par son zèle pour le système épiscopal, et les épiscopaux par sa tolérance pour les presbytériens. En 1672, il se démit de sa chaire de Glasgow et se fixa à Londres où il se fit une grande réputation par ses sermons. A l'avénement de Jacques II, en 1685, Burnet dut quitter l'Angleterre; il parcourut la France et l'Italie et s'arrêta quelque temps en Hollande où il devint le chapelain du prince d'Orange. Il mit toute son activité et toute son influence au service du stathouder qui, devenu Guillaume III d'Angleterre, le nomma évêque de Salisbury (1689). Les dernières années de Burnet furent très-calmes; il mourut d'une fluxion de poitrine le 17 mars 1715. C'était un homme d'un vaste savoir, mais d'un caractère qui a paru manquer parfois de consistance. Ses ouvrages sont très-nombreux. On peut citer parmi les principaux : un *Recueil de Sermons* (1678-1706, 3 vol. in-8°); une *Histoire de la Réformation de l'Eglise d'Angleterre* faite en collaboration des docteurs Loyal et Tillotson (Londres, 1679, 1681, 1715, 3 vol. in-fol.); *Histoire de mon temps* (1724-1734, 2 vol. in-fol.); un certain nombre d'écrits de controverse contre les catholiques, ainsi : *Examen des méthodes du clergé de France pour la conversion des hérétiques* (1682), divers écrits de morale, de politique et de littérature. — Voyez : Moréri, *Dictionnaire universel*, t. II, p. 385; Chaufepié, *Nouveau Dictionnaire*, t. II; *Bibliotheca britannica*, t. III, p. 173. A. GARY.

BURNIER (Louis) est né à Lutry (Vaud), le 27 janvier 1795. Il n'avait que six ou sept ans, lorsque, sur une demande pressante de sa mère, il songea à se consacrer au ministère évangélique. « Dès lors, dit-il, je n'ai jamais eu la pensée que je pusse être autre chose que ministre. » Après avoir fait à Lausanne de très-bonnes études, il fut consacré en 1817 et exerça la charge pastorale dans diverses localités du canton de Vaud. Les premières années de son ministère coïncidèrent avec l'apparition de la dissidence. Quoiqu'il demeurât bon national, il tendit joyeusement la main d'association à ses frères séparés, et travailla avec eux à la traduction du Nouveau Testament et à diverses œuvres de mission et d'évangélisation. Dès 1831 cependant, Burnier se constitua le défenseur de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il fonda successivement la *Revue britannique religieuse* (1829-1830), et la *Dis-*

cussion publique sur la liberté religieuse et le gouvernement de l'Eglise (1830), et dans ces deux journaux plaida non-seulement la liberté, mais encore l'égalité des cultes. Nommé membre de la commission chargée par le Conseil d'Etat de la révision des ordonnances ecclésiastiques, il demanda, sans succès, une nouvelle organisation de l'Eglise sur la base de la participation des laïques à son gouvernement. Le 14 décembre 1839, le grand Conseil abolit la confession helvétique, et la remplaça par un jury de doctrine, sorte de tribunal chargé de juger de la doctrine des pasteurs. Comme Burnier ne pouvait accepter cette loi, et qu'il lui répugnait de toucher un salaire de l'Etat et de le combattre, il donna en 1841 sa démission de pasteur officiel, tout en déclarant demeurer membre de l'Eglise nationale opprimée. En 1845, il salua avec joie la grande démission des pasteurs vaudois, et fut l'un des fondateurs de l'Eglise libre. Burnier est mort le 14 janvier 1873. — La fertilité de Burnier comme écrivain a été grande. Outre ses *Etudes élémentaires et progressives de la Parole de Dieu* en quatre volumes in-8° (2e édition, Paris, 1862), ses *Instructions et Exhortations pastorales* (1 vol. in-8°, Lausanne, 1843), ses *Esquisses évangéliques* (1 vol. in-12, 1858), il a publié en trois volumes (*Histoire littéraire de l'éducation*, 2 vol. in-8°, 1864 ; *Cours élémentaire de pédagogie*, 1865) les excellentes leçons sur l'éducation qu'il donna pendant plusieurs années dans l'école supérieure de Morges, à l'organisation de laquelle il concourut. Il faudrait citer encore des notices biographiques, des traductions et de nombreuses brochures ou articles de journaux qui témoignent de l'incessante activité de son esprit (voy. le catalogue de ses écrits, *Chrétien évangélique*, 1873, p. 315, 316). Mais l'œuvre à laquelle il a donné le meilleur de sa vie, c'est la traduction du Nouveau Testament, dite version suisse, dont il se constitua aussi le défenseur (*La version du N. T. dite de Lausanne, son histoire et ses critiques*, 1866 ; *Les mots du N. T. dans les vers. comp. d'Osterv. et de Laus.*, 1871). Burnier ne fut pas un prédicateur brillant, mais ses sermons étaient solides. Il a toujours professé un grand attachement à la Bible entière. Il croyait fermement à son inspiration verbale. Très-hostile à l'antinomisme, il insistait avec non moins de force sur la gratuité du salut. La dernière parole qu'il prononça, et qui exprime bien la pensée de toute sa vie, est celle-ci : *Il faut être saint* (voy. *Chrét. év.*, 1873, p. 313-323, 563-565). LOUIS RUFFET.

BURNOUF (Eugène), né à Paris le 8 avril 1801, mort le 28 mai 1852, est un des hommes qui ont fait faire les plus grands progrès à la connaissance des religions anciennes dans la première moitié de ce siècle. Dans son *Essai sur le pâli ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange*, publié de concert avec Chr. Lassen en 1826, il démontra d'une manière complète et définitive que cet idiome, employé comme langue sacrée et savante pour la religion de Bouddha à Ceylan, au Birman, à Siam, etc., est un dérivé du sanscrit, et restitua par là une des principales sources de l'étude de cette grande évolution. Mais son principal titre de gloire est la découverte de la langue zende (*Commentaire sur le Yaçna*, 1833), dont les textes étaient restés jusqu'alors indéchiffrables.

Grâce à sa connaissance approfondie du sanscrit et s'aidant de traductions sanscrite et pehlvie, il reconstitua d'une façon absolument scientifique la langue sacrée du zoroastrisme. Cette découverte, menée à bout avec une sûreté de méthode rare et une persévérance infatigable, est digne d'être mise à côté du déchiffrement des hiéroglyphes d'Egypte et des inscriptions cunéiformes de la Mésopotamie ; Burnouf toucha du reste avec succès à l'un des côtés de cette dernière question en interprétant des inscriptions cunéiformes du système persépolitain écrites dans un dialecte appartenant à la même souche que le zend. Le second travail capital de Burnouf, celui qui doit être placé à côté du *Commentaire sur le Yaçna*, est l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien* (1844), fruit du dépouillement de quatre-vingt-huit ouvrages bouddhiques en sanscrit procurés par M. Hodgson, qui permettaient de saisir dans sa forme originale une des principales religions du monde. Ces travaux ont livré au monde moderne le secret de deux des principaux événements de l'histoire de l'humanité qui n'étaient parvenus jusqu'à nous que sous une forme absolument défectueuse. — Voyez la *Notice sur les travaux de M. Eugène Burnouf*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, mise en tête de la réédition de son *Introduction au Bouddhisme* (Paris, 1876). MAURICE VERNES.

BURY (Arthur), théologien anglais, connu surtout par le rôle qu'il joua dans la tentative faite par Guillaume III pour réunir en une seule Eglise les différentes sectes de l'Angleterre. Il composa, à cet effet, pendant qu'il était principal du collége d'Excester, à Oxford, un livre fameux intitulé : *The naked Gospel* (1691). Il y soutenait que l'Evangile ayant été considérablement altéré par des additions postérieures, il fallait le rétablir dans son intégrité primitive et n'y admettre que les préceptes absolument nécessaires au salut, c'est-à-dire ceux qui nous sont enseignés d'autre part par la loi naturelle. La divinité de Jésus-Christ n'est pas de ceux-là et on peut la négliger sans inconvénient. Ce malencontreux essai de conciliation souleva un cri de réprobation. Le livre fut condamné au feu, le 19 mai 1690, et l'auteur chassé de l'université. Accusé de socinianisme par Jurieu dans sa *Religion du Latitudinaire*, Bury répondit par le *Latitudinarius orthodoxus* ou *Vindiciæ libertatis christianæ Ecclesiæ anglicanæ contra ineptias et calumnias P. Jurieu* (Londres, 1699). Jurieu était traité de *odiorum professor, malignitatis diabolicæ professor*. Bury trouva pourtant un certain nombre de partisans chez les latitudinaires de Hollande.

BUS (César de), né à Cavaillon en 1544, mort à Avignon en 1607, après une jeunesse fort dissipée, entra dans l'état ecclésiastique et fut chanoine de Cavaillon. Il fonda la congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne, nommés *Doctrinaires*, et celle des *Ursulines*, destinée comme la première, à l'enseignement (voy. ces articles). Il reste de César de Bus des *Instructions familières*, Paris, 1665, in-12 (voy. J. de Beauvais, *Hist. de la Vie de César de Bus*).

BUSCH (Jean) [1399-1479], originaire de Zwoll, en Hollande, s'acquit une grande renommée par le zèle infatigable, la fermeté et le tact avec esquels il s'occupa de la réforme des couvents dont les seigneurs de

la Frise, de la Westphalie et de la Saxe le chargèrent, et qu'il accomplit avec succès, malgré la résistance, parfois armée, des moines et des nonnes. On a de Busch une *Chronique du couvent de Windesheim* dont il était chanoine, et un traité *De reformatione monasteriorum quorumdam Saxoniæ libri IV*, imprimé dans les écrits de Leibnitz, édit. de Brunswick, t. II, p. 476 ss.

BUSCHING (Antoine-Frédéric), savant géographe, né à Stadthagen en 1724, précepteur du comte de Lynar à Kœstritz, professeur de philosophie à Gœttingue, pasteur luthérien à Saint-Pétersbourg, directeur d'un gymnase et membre du consistoire supérieur à Berlin, mort en 1793. Par ses tendances, il se rattache au piétisme ; par son esprit large, conciliant, ouvert à toutes les recherches, il mérita la considération de tous les partis. Büsching a laissé un grand nombre d'ouvrages, des biographies (*Beitræge zur Lebensgesch. denkwürd. Personen*, 1789), des commentaires, une théologie biblique (*Epitome theol.*, 1756), mais surtout des traités de géographie. Sa *Nouvelle description du globe* ou *Géographie universelle* (Hamb., 1754-92, 11 vol. in-8°), si complète et si exacte, valut à l'auteur une juste renommée. La partie consacrée à la Palestine renferme un nombre considérable de matériaux destinés à faciliter l'intelligence des textes bibliques.

BUSENBAUM (Herman) [1600-1668], jésuite allemand, recteur des colléges de Hildesheim et de Munster. Il est fameux par son ouvrage intitulé : *Medulla theologiæ moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiæ, ex variis probatisque authoribus concinnata* (Munster, 1650, in-12). Ce livre, souvent remanié dans la suite par les confrères de l'auteur, reproduit sur la morale sociale et politique les principes de Sanchez, si connu depuis les *Provinciales*. Un an après la mort de Busenbaum, sa *Théologie morale*, véritable vade-mecum des séminaires de la Société de Jésus, en était à sa vingt-troisième édition. Le P. Lacroix en fit plus tard, avec des additions, des commentaires et un index, huit volumes in-8° (Cologne, 1716). Le P. Montausan l'augmenta à son tour et la donna en deux volumes in-folio (Lyon, 1729), édition reproduite en 1740 et 1757 sous la fausse rubrique de Cologne et recommandée par les critiques du *Journal de Trévoux*. On était alors à l'époque de l'attentat de Damiens. Le parlement de Toulouse s'émut d'une doctrine qui n'allait à rien moins qu'à établir que, si un citoyen proscrit par un prince ne peut être mis à mort que dans le territoire soumis à sa juridiction, un prince proscrit par le pape peut l'être sur toute la terre, parce que le pape est souverain universel. Un arrêt ordonna de brûler le livre. Le parlement de Paris le condamna aussi en 1761. Les jésuites, chez qui on avait saisi l'ouvrage au séminaire d'Albi, en désavouèrent la doctrine et déclarèrent qu'ils ignoraient le lieu d'impression et l'éditeur ; ce qui n'empêcha pas le P. Zaccaria, jésuite italien, d'en publier aussitôt l'apologie et de le faire réimprimer à Venise (1761, 3 vol. in-fol.). On en a donné une autre édition à Ingolstadt en 1768, et une dernière à Rome en 1844 (2 vol. in-fol.).

BUTLER (Joseph), philosophe et théologien anglais, naquit à Wantage (Berkshire), en 1692, dans une famille presbytérienne, se rattacha vers

l'âge de vingt-et-un ans à l'Eglise anglicane, devint successivement pasteur de campagne, chapelain de cour, prébendaire de Rochester, évêque de Bristol et doyen de Saint-Paul de Londres et mourut en 1752, deux ans après avoir été promu à l'évêché de Durham, le plus riche de tous les siéges épiscopaux de l'Eglise anglicane. Accusé dans certains écrits anonymes d'être mort dans la communion de l'Eglise de Rome, il fut aisément vengé de cette absurde imputation par la réfutation aussi énergique que loyale qu'en fit l'archevêque Secker, l'un de ses plus anciens et de ses plus intimes amis. Butler était un penseur profond et un dialecticien consommé. Encore étudiant à l'académie libre de Newkesbury, il avait eu avec le Dr Samuel Clarke, auteur d'un traité célèbre sur l'*Existence de Dieu*, une correspondance au sujet de quelques-uns des arguments *à priori* employés par Clarke pour démontrer les attributs divins, et cette correspondance fut trouvée si intéressante qu'elle a depuis figuré en appendice dans toutes les rééditions de ce traité. Butler a publié des *Sermons* (1726) sur diverses questions de morale et un ouvrage étendu intitulé : *Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature* (1736). Comme moraliste, Butler appartient à la même école que Shaftesbury, Hutcheson et Smith, c'est-à-dire à celle qui cherche dans les instincts de la nature humaine le principe de détermination de nos devoirs. Il occupe pourtant dans cette école une place à part, par le soin qu'il met à constater chez nous, à côté des tendances qui sont ou personnelles ou sociales, l'existence d'une faculté morale à laquelle appartiennent le discernement du bien et du mal et le gouvernement de notre vie entière. L'apologétique de Butler est dans un rapport étroit avec sa morale : comme il a montré, dans ses *Sermons*, que la vertu consiste à suivre la nature, il établit dans son livre de l'*Analogie* que l'homme religieux, le chrétien, qui vit en vue de la vie à venir, suit les plus sûres indications qu'on peut tirer de l'expérience de la vie présente. Ce livre est un essai d'application de la méthode baconienne (l'expérience interprétée par la raison) à la preuve de la religion. Notre auteur distingue la religion naturelle et la religion révélée : la première affirme Dieu comme l'auteur et le conservateur de l'ordre moral ; la seconde le présente, dans les personnes du Fils et du Saint-Esprit, comme le réparateur de ce même ordre moral compromis par la chute de l'humanité. Des devoirs positifs découlent de l'une comme de l'autre, et ce que veut Butler, c'est, non pas démontrer spéculativement les dogmes de la religion soit naturelle, soit révélée, mais les élever à ce degré de probabilité qui, dans les questions pratiques, suffit pour déterminer la conduite d'un homme raisonnable. Pour cela il considère les affirmations religieuses (vie à venir, rétributions futures, révélation, rédemption) comme autant d'affirmations de faits susceptibles d'être prouvées par l'argument analogique. Cet argument consiste à conclure de faits positifs immédiatement connus à d'autres faits que l'expérience n'atteint pas et qui ont avec les premiers quelque ressemblance, quelque analogie évidente. Ainsi il est certain que chaque période de notre vie terrestre, envisagée par rapport à celles qui la suivent, est une période d'épreu-

ves et de préparation : telle l'enfance par rapport à la jeunesse, la jeunesse par rapport à l'âge mûr; il n'y a donc rien d'incroyable, rien que de conforme à la nature des choses à ce qu'il en soit de même de l'ensemble de notre vie terrestre par rapport à notre existence future. Ainsi encore, dans le système de la religion révélée, la doctrine centrale est celle de l'existence d'un médiateur entre Dieu et l'homme venant réparer les fautes de ce dernier et le soustraire aux conséquences de sa chute ; pour justifier cette doctrine, Butler en signale les analogies avec ce qui se passe dans la vie ordinaire, où si souvent l'homme est auprès de son semblable l'instrument des miséricordes divines. Telle est l'argumentation de tout l'ouvrage. Sa conclusion est toute pratique : puisque la religion est probable, puisqu'à tout le moins il est possible qu'elle soit vraie, il est de la prudence la plus élémentaire d'en remplir fidèlement toutes les obligations. Cette apologie, unique en son genre, a porté coup parce qu'elle était en rapport intime avec les besoins des esprits à l'époque où elle parut. On sait dans quel discrédit, dans quel mépris était tombée la religion, en Angleterre, au commencement du dix-huitième siècle. Butler la représenta comme respectable et ses preuves comme dignes de considération. Aux déistes inconséquents et frivoles de l'école de Bolingbroke, il montra que la croyance au Dieu de la nature est solidaire et inséparable de la croyance au Dieu de la conscience, et que celle-ci à son tour conduit à la croyance au Dieu de l'Evangile. Il justifia comme prudente et raisonnable la conduite de l'homme religieux. Par rapport à son temps et à ce but tout pratique qu'il se proposait, il réussit pleinement. — *Œuvres de Joseph Butler*, éditées par Samuel Halifax, évêque de Gloucester, Oxford, 1849; traduction française de l'*Analogie*, Paris, 1821 (très-mauvaise). Voyez Jouffroy, *Cours de droit naturel*, vol. II; *Diction. des sc. philos.* de Frank, art. *Butler*. J. DE VISME.

BUTLER (Alban), né à Appletre dans le comté de Northampton, en 1710, fut envoyé à l'âge de huit ans au collége anglais de Douai. Il y devint successivement professeur de philosophie et de théologie. L'ouvrage qui a établi sa réputation est intitulé : *Lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints* (5 vol. in-4°). Pendant un séjour qu'il fit en Angleterre, il devint chapelain du duc de Norfolk et précepteur de son fils qu'il accompagna dans un voyage en Flandre et à Paris. Plus tard il fut nommé principal du collége anglais de Saint-Omer, et mourut dans cette ville, le 15 mai 1773. On a aussi de lui : *Letters on the History of the Popes, published by M. Archibald Bower*. C'est un essai de réfutation de l'*Histoire des Papes* d'Archibald Bower, qui avait écrit cet ouvrage après être sorti du catholicisme.

BUTLER (Charles), neveu d'Alban Butler, né à Londres en 1750, mort en 1832, fut élevé au collége de Douai. A son retour en Angleterre, il se voua au barreau et fut le premier avocat catholique qui profita des dispositions libérales de Georges III en 1791. La plupart des ouvrages qu'il a écrits concernent des sujets religieux. Ainsi il continua la *Vie des Saints* de son oncle, et publia des *Horæ biblicæ* où il s'attache à comparer avec la Bible les traditions religieuses des diffé-

rents peuples. Il se plaça à la tête du parti catholique modéré et essaya de faire prévaloir des idées de conciliation dans son célèbre *Appel aux protestants de la Grande-Bretagne et d'Irlande*. Sa conduite lui attira la considération générale.

BUTTLAR (Ève), jeune et belle Hessoise, née en 1670, mariée à dix-sept ans à un réfugié français, de Vésias, précepteur et maître de danse à la cour d'Eisenach, mena pendant dix ans une vie de plaisirs et de dissipation mondaine. Réveillée en 1697 par l'influence du piétisme, elle quitta son mari et se mit à tenir des réunions religieuses où, sous le masque d'une sainteté supérieure, ne tardèrent pas à se commettre les désordres de mœurs les plus révoltants. L'aimable et séduisante inspirée fonda en 1702 la *Société chrétienne et philadelphique*, dans laquelle elle se faisait aduler sous les noms de « Porte du Paradis, Nouvelle Jérusalem, Sagesse venue du ciel, seconde Ève, Saint-Esprit, » et, dans l'attente de l'avénement prochain du règne millénaire, prêcha l'abolition du mariage, la communauté des biens, la déchéance de l'Eglise, l'obéissance passive aux ordres de la nouvelle prophétesse. Traquée par l'autorité civile, qui ne pouvait tolérer de pareils scandales, la secte, après avoir trouvé un asile éphémère dans le comté de Wittgenstein et à Lude, près de Pyrmont, dut se dissoudre en 1706. Ève de Buttlar alla s'établir à Altona avec un de ses nombreux amants spirituels, rentra dans l'Eglise luthérienne, et mourut vers 1717.

BUXTORF, célèbre famille de savants. — I. BUXTORF (Jean), né le 25 décembre 1564, à Camen, en Westphalie, étudia à Marbourg, Herborn, où Piscator l'instruisit dans la langue hébraïque, Heidelberg, Bâle, Zurich et Genève, et devint en 1591 professeur de langue hébraïque à Bâle, où son mariage avec une petite-fille de Cœlio Secundo Curione le fixa définitivement, et où il mourut de la peste le 13 septembre 1629. Il fut père d'une nombreuse famille d'où sont sorties plusieurs générations d'hébraïsants distingués, qui ont occupé pendant près d'un siècle et demi la chaire d'hébreu de l'université de Bâle. Buxtorf s'était voué avec passion à l'étude de l'hébreu, rassemblant de toutes parts des livres en cette langue (sa belle bibliothèque, augmentée par ses descendants, fut acquise en 1705 par la ville de Bâle), entretenant une vaste correspondance avec des savants de tout pays et avec plusieurs rabbins (8 vol. in-fol. et 1 vol. in-4° de lettres originales adressées aux Buxtorf, principalement à J. Buxtorf fils, sont dans la bibliothèque de Bâle), logeant même chez lui des juifs instruits; aussi devint-il le premier hébraïsant de son temps, l'initiateur dans la connaissance de la littérature rabbinique, et le maître de qui releva pendant le dix-septième siècle la théologie protestante pour tout ce qui concerne l'Ancien Testament. Nous citerons ses principaux ouvrages, tous imprimés originairement à Bâle : ses lectures rabbiniques lui fournirent la matière d'un traité d'archéologie religieuse des Juifs, intitulé : *Synagoga judaica* (en allem., 1603, souvent réimprimé jusqu'en 1729; traduit en lat. et en holl.), et de son traité *De abbreviaturis hebraicis* (suivi d'une étude sur

le Talmud et d'une bibliothèque rabbinique, 1613 et plusieurs fois depuis, jusqu'en 1708). Ses ouvrages grammaticaux et lexicographiques sont fort dépendants de la tradition des rabbins, mais la clarté de l'exposition et leur méthode très-pratique leur acquirent une influence prolongée, de sorte qu'ils marquèrent une étape dans l'histoire des études hébraïques entre Reuchlin et Pagninus d'une part et les philologues du dix-huitième siècle de l'autre ; *Præcepta grammaticæ hebraicæ* (1605, in-8°; très-souvent réimprimé sous le titre d'*Epitome gram. hebr.* jusqu'en 1710); *Thesaurus grammaticus linguæ hebr.*, 1609, in-8°; cet ouvrage capital eut plusieurs éditions dont la dernière est de 1663; *Lexicon hebræo-chaldaicum*, 1607, in-8°, dont on compte une douzaine d'éditions jusqu'en 1735; *Manuale hebr. et chald.* (qui est un extrait du précédent, 1612, in-12; souvent réimprimé); *Lexicon chald., talmud. et rabbinicum*, 1639, in-fol. Cet ouvrage, fruit de vingt années de travail assidu de Buxtorf père, et de dix de son fils qui le publia, n'est pas seulement un lexique de toute la littérature talmudique et rabbinique, mais encore une sorte de dictionnaire encyclopédique dans ce domaine; malgré ses imperfections, il est resté sans rival jusqu'à nos temps, où il subit même une réimpression (revue par B. Fischer, Leipz., 1866-74, in-4°), tandis que le rabbin J. Lévy publiait un travail original analogue (Leipz., 1866-68, 2 vol. in-4°) ; *Concordantiæ Bibliorum hebraicæ*, 1632, in-fol.; cette œuvre utile, achevée et publiée par son fils, est bien supérieure aux travaux antérieurs de Nathan et de Calasio; elle a été réimprimée récemment par B. Baer (Berlin, 1862-63, in-4°) ; Fürst en a livré un remaniement excellent (Leipz., 1840, in-fol.). En 1612 Buxtorf avait déjà donné avec l'aide d'un rabbin une édition de la Bible hébraïque soigneusement revue; sur cette base il publia sa grande Bible rabbinique (*Biblia sacra hebraica et chaldaica cum Masora*, etc., 1618-20, 4 tomes in-fol.), qui, outre un texte minutieusement établi, contient les paraphrases chaldaïques, les commentaires des principaux rabbins, etc. En même temps il publiait un ouvrage fondamental pour la connaissance de la massore (*Tiberias seu Commentarius masorethicus*, 1620, in-4° et in-fol.; nouv. éd., revue et fort augmentée par son fils et publiée par son petit-fils, 1665, in-4°); Buxtorf s'efforçait entre autres d'y prouver l'antiquité des voyelles et des accents de l'Ancien Testament, pour en déduire la certitude et la pureté du texte sacré; opinion que Louis Cappel attaqua dans son *Arcanum punctationis revelatum*, 1624, et que Buxtorf le fils défendit, à défaut de son père, alors que cette question était devenue le sujet d'une longue et ardente polémique. — Sources sur Buxtorf père : D. Tossanus, *J. Buxtorfii senioris vita et mors*, Basil., 1630, in-4° (reprod. dans H. Witten, *Memoriæ philosophorum*, Francf., 1677, dec. III, p. 306-324); J. Baldovius, *Oratio de J. Buxtorfii laboribus*, Helmst., 1639, in-4°; Buxtorf-Falkeisen, *Joh. Buxtorf Vater, erkannt aus seinem Briefwechsel*, Basel., 1860, in-8°; Brucker, *Ehrentempel*, 1747, t. I; Harzheim, *Bibliotheca coloniens.*, 1747; Steinschneider, *Bibliographisches Handbuch für. hebr. Sprachkunde*, 1859. — Les auteurs suivants sont à consulter sur Buxtorf père

et ses descendants : Haller, *Bibl. d. Schw. Gesch.*, t. II, n. 570-5; Freher, *Theatrum virorum doct.*; Nicéron, *Mémoires*, t. XXXI; Zedler, *Lexicon*, t. IV; Leu, *Schweitz. Lexicon*, t. IV, et Holzhalb, *Supplem.*, t. I; (Herzog), *Athenæ Rauricæ*, 1778; Rosenmüller, *Handbuch d. bibl. Kritik*; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklærung*, t. III; Bertheau dans l'*Encyclopédie* de Herzog, t. II; Siegfried dans *Allgem. Deutsche Biographie*, t. III, Leipz., 1876.

II. Buxtorf (Jean), fils du précédent, naquit à Bâle, le 13 août 1599, apprit de très-bonne heure le latin, le grec et l'hébreu, fit ses études à Bâle, à Heidelberg et à Dordrecht, et les compléta par des voyages en Hollande, en Angleterre et en France; après avoir exercé le ministère pastoral à Bâle depuis 1624, il remplaça en 1630 son père dans la chaire de langue hébraïque, à laquelle il joignit en 1647 celle de dogmatique que l'on créa pour le retenir à Bâle; il échangea en 1654 cette dernière contre celle d'exégèse de l'Ancien Testament. Il mourut dans cette ville le 17 août 1664, laissant de ses quatre mariages deux fils, dont le second continua à Bâle les traditions studieuses de sa famille. Son érudition rabbinique et sa connaissance de l'hébreu firent de Buxtorf un digne successeur de son père, dont il mena à bonne fin plusieurs travaux inachevés et de plusieurs ouvrages duquel il publia de nouvelles éditions augmentées. Il prit une part importante aux polémiques théologiques de son temps dans lesquelles, comme le dit M. Siegfried, il mit une érudition profonde et une grande pénétration au service d'une cause insoutenable : la doctrine de son père sur l'antiquité des voyelles hébraïques avait été attaquée en 1624 par Louis Cappel; Buxtorf le fils y répondit d'abord sur un point spécial (*Dissertatio de literarum hebr. genuina antiquitate*, 1643, in-4°), cherchant à prouver que les caractères hébraïques ordinaires dits carrés étaient plus anciens que ceux dits samaritains; Cappel répliqua (*Diatribe de veris et antiquis Ebræorum literis*, Amst., 1645, in-12). Buxtorf s'attaqua alors au point essentiel de la dispute (*Tractatus de punctorum vocalium et accentuum origine, antiquitate et autoritate*, 1648, in-4°) dans le but de démontrer que l'autorité divine et l'inspiration du texte de l'Ancien Testament n'avaient pas trait seulement aux consonnes, mais aussi aux voyelles, doctrine qui fut vivement discutée et qui prévalut quelque temps officiellement dans les Eglises réformées de la Suisse, grâce à la *Formula consensus* de 1675. La réplique de Cappel ne parut qu'en 1689, longtemps après la mort des deux adversaires. Mais Cappel, dans un ouvrage de longue haleine, fruit d'un travail de trente-six ans (*Critica sacra*, Paris, 1650, in-fol.), avait porté le débat sur un sujet encore plus important; suivant avec plus de mesure la voie ouverte par Jean Morin, Cappel, prenant le texte hébreu dans son ensemble, et non plus seulement dans les voyelles, prouvait qu'il n'avait point été miraculeusement préservé dans son intégrité, comme l'orthodoxie le voulait, mais que, comme tout autre texte ancien, il avait subi des altérations de détail auxquelles la science devait chercher à remédier. Buxtorf lui répondit avec érudition et souvent avec succès sur des points secondaires, mais en

somme insuffisamment dans son ouvrage capital (*Anticritica, seu vindiciæ veritatis hebraicæ*, 1653, in-4°). Parmi les autres ouvrages de Buxtorf nous citerons encore : *Lexicon chald. et syr.*, 1622, in-4° ; *Maimonidis Doctor perplexorum ex hebr. in lat. translatus*, 1629, in-4° ; *Liber Cosri, hebr. et lat.*, 1660, in-4° ; enfin deux recueils de dissertations diverses : *Exercitationes ad historiam Arcæ fœderis*, etc., 1659, in-4° ; *Dissertationes philologico-theologicæ*, 1662, in-4°. — Sources : Outre celles indiquées pour son père : L. Gernler, *Oratio parentalis Joh. Buxtorfii*, Basil., 1665, in-4° ; Schelhorn (*Amœnitates literariæ*, t. XIV, Francf., 1731) a publié plusieurs lettres de lui.

III. Buxtorf (Jean-Jacques), fils du précédent, naquit à Bâle, le 4 septembre 1645, et fut instruit dans les lettres hébraïques par son père, dont la succession comme professeur d'hébreu lui fut assurée déjà du vivant de ce dernier ; fort apprécié des savants ses contemporains, il est moins connu de la postérité, n'ayant publié qu'une nouvelle édition de la *Tiberias* et de la *Synagoga judaica* de son grand-père ; il mourut le 1er avril 1704. — Sources : Outre celles citées plus haut : S. Werenfels, *Vita Jo. Jac. Buxtorfii*, Basil., 1705, in-4° (reproduite dans les diverses éditions de ses *Opuscula theologica philos., etc.*).

IV. Buxtorf (Jean), neveu du précédent et petit-fils de Jean Buxtorf II ; né le 8 janvier 1663, il succéda à son oncle dans la chaire d'hébreu et mourut le 19 juin 1732. Outre plusieurs ouvrages de moindre importance, il publia un choix intéressant de lettres de divers savants à Jean Buxtorf le père et le fils (*Catalecta philologico-theologica*, 1707, in-8°), publication dont il avait promis une suite qui est restée inédite. A. Bernus.

BUZENVAL (Paul Choart, sieur de). Entré en 1583 dans la carrière diplomatique, il fut, en 1585, accrédité, à titre d'ambassadeur, auprès de la reine d'Angleterre. De 1592 à 1607, il résida au même titre dans les Provinces-Unies. Au moment où il désirait rentrer en France, Henri IV (*Rec. de ses lettres*, in-4°, t. VII, p. 20) écrivit aux Etats-Généraux desdites provinces : « Très-chers et bons amys....., la procédure et la sincérité du sieur de Buzenval nous estant cognues, nous estimons que pendant qu'il a résidé de nostre part près de vous, vous n'aurés eu que tout subject d'en demourer très-contents et satisfaits. » De Buzenval ne put pas revoir sa patrie : le 31 août 1607, il rendit le dernier soupir, à La Haye, dans l'hôtel de la princesse douairière d'Orange, Louise de Coligny. Cette excellente princesse présida, à vrai dire, aux solennités funéraires. Le deuil fut général en Hollande. « La chrétienté, s'écria Casaubon, en apprenant la mort de Buzenval, a perdu en lui un homme habile, qui avait une grande pratique des affaires. Le roi a perdu un fidèle ministre, l'Eglise de Dieu un homme excellent et très-zélé pour la pure religion, et moi un ami qui ne m'était pas attaché par de faibles liens, à savoir une conformité de piété et l'amour des lettres. » Une étroite amitié unissait de Buzenval à Duplessis-Mornay. Une volumineuse correspondance, qui s'étend de 1583 à 1607, atteste non-seulement la vigueur d'intelligence et la sagesse avec lesquelles ces deux hommes recommandables maniaient les affaires

politiques, mais aussi l'élévation de sentiments qui présidait à leurs intimes relations. Un intérêt saisissant s'attache à la lecture de la plupart de leurs lettres. Duplessis-Mornay s'y montre, comme ailleurs, sous les principaux aspects de son noble caractère. Moins généralement connu que ce grand homme, de Buzenval s'y révèle comme un négociateur expérimenté, plein de déférence pour les conseils de son illustre ami, et surtout comme un homme de cœur et de dévouement; témoin, entre tant d'autres, ce passage d'une lettre adressée par lui, vers la fin de sa carrière, à madame de Mornay : « Je ne puis rien offrir à M. Duplessis, car tout ce qui est en moi est sien; mais si, par adventure, il avoit oublié la puissance qu'il a sur moi ou que sa discrétion ne lui permît d'en user aussi librement qu'il peut, faictes-moi cet honneur, madame, de le lui ramentevoir et de me commander en quoi il se voudra servir de moi; » témoin encore la lettre, si profondément sympathique, du 1er novembre 1605, que reçut de lui Duplessis-Mornay, alors qu'un immense deuil de famille déchirait son cœur et celui de sa digne compagne. On peut peindre d'un trait de Buzenval, en disant de lui : que si sa vie publique fut celle d'un homme d'Etat distingué, sa vie privée fut celle d'un homme doué de ces grandes qualités du cœur, que rehausse et féconde, dans leur expansion, le sentiment religieux. — Voir : 1° *Lettres de M. de Buzenval, ambassadeur en Hollande*, 2 vol. in-f°, Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 7142, 7143; 2° *Négociat. du président Jeannin;* lettres des 3, 11, 24 septembre 1607 de Jeannin et de Russy au roi, sur la mort et les obsèques de Buzenval; 3° *Rec. des lettres de Henri IV*, 7 vol. in-4°; 4° *Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay*, in-8°; 5° de Thou, *Hist. univ.*, t. VIII, p. 783 ss.; t. IX, p. 199; t. X, p. 214; 6° M. Vreede, *Lettres et négociat. de Paul Choart*, sr *de Buzenval*, etc., Leyde, 1846, in-8°; 7° Haag, *Fr. prot.*, v° *Choart*. J. Delaborde.

BYBLOS, anciennement Gebal (Guba-lu des inscriptions cunéiformes). Byblos est une altération de l'époque grecque, mais l'ancien nom a persisté jusqu'aujourd'hui sous la forme Gebeil. Byblos était célèbre par son temple de Baaltis et par le souvenir d'Adonis. C'était une sorte de ville sainte, un lieu de pèlerinage où l'on se rendait de très-loin. M. Movers a même soutenu que les Giblites n'étaient pas des Phéniciens purs, mais bien un mélange de populations où l'élément hébreu prédominait. L'inscription dont il sera question plus loin semble confirmer, dans une certaine mesure, cette théorie; le style se rapproche plus de l'hébreu que celui des inscriptions phéniciennes ordinaires. La Bible mentionne les Giblites comme d'habiles constructeurs (1 Rois V, 32; Ezech. XXVII, 9). Salomon les employa. M. Renan, lors de sa mission en Phénicie, a mis au jour une partie de l'ancien temple de Baaltis, ainsi que des bas-reliefs de style égyptien, qu'accompagnait un fragment d'inscription hiéroglyphique (*Miss. de Phénicie*, p. 153-180). Plus récemment encore, et à quelques mètres de là, on a déterré une inscription phénicienne de la plus haute importance qui a été publiée depuis par M. de Vogüé (*Stèle de Yehawmelek*, Paris, Impr. Nat., 1875). C'est la stèle dédicatoire du temple de Byblos, par Yehaw-

melek, roi de Byblos, fils de Yahdibaal, petit-fils d'Urimelek (?), roi de Byblos, à la Baalat de Byblos. Ce temple est certainement celui qui est figuré sur deux monnaies frappées sous Macrin, et qui est attribué par l'auteur du *De Dea Syria* à Vénus et Adonis, et par Plutarque à Isis et Osiris. La Baalat Gebal, « la dame de Byblos, » n'est autre que la déesse Baaltis des auteurs grecs. L'inscription est surmontée d'un bas-relief de style égyptien qui la représente sous les traits d'Isis ou d'Athor. Byblos a été la patrie de Philon de Byblos, qui nous a conservé les fragments de la mythologie phénicienne de San-Choniaton. D'après ce dernier, Byblos était la ville la plus ancienne du monde et avait été fondée par Baalkronos. Tous ces renseignements nous permettent d'apprécier le caractère antique et sacré de Byblos, mais laissent encore planer bien des doutes sur son histoire. PH. BERGER.

BYNÆUS (Antoine), théologien hollandais, né à Utrecht le 6 août 1654, étudia sous la direction du philologue J.-G. Grævius et de l'hébraïsant Leusden ; après avoir été pasteur quelques années, il devint en 1694 professeur de théologie et de langues orientales à Deventer, où il mourut le 8 novembre 1698. Il s'occupa principalement de questions d'archéologie sacrée, et publia entre autres trois ouvrages dont on vante l'érudition : 1° *De calceis Hebræorum* (Dordrecht, 1682, in-12 ; nouv. éd. augm., *ib.*, 1695, in-4°), savant traité sur la chaussure des Hébreux, reproduit dans Ugolini *Thesaurus*, t. XXIX ; 2° *De natali Jesu Christi*, Amst., 1689, in-4°, dans lequel il étudie toutes les circonstances de la naissance et de la circoncision de Jésus ; 3° *De morte Jesu Christi*, Amst., 1691-98, 3 vol. in-4° ; recherches érudites sur l'histoire de la passion, qui avaient paru d'abord en hollandais. — Sources : Nicéron, *Mémoires*, t. VII ; Paquot, *Mémoires pour l'hist. littér. des Pays-Bas*, éd. in-fol., I, p. 369. A. BERNUS.

BYRON (Georges Gordon, lord) fut dans la littérature anglaise, au commencement de notre siècle, le plus grand de ces écrivains et de ces poètes qu'on avait désignés d'abord sous le nom de *mélancoliques* et qui finirent par devenir les *désespérés*. Vers 1792, à la suite d'une réaction contre la littérature classique, apparaissait l'école moderne anglaise. En même temps que les écrivains en prose, s'inspirant avec Walter Scott du moyen âge et s'engageant dans une voie nouvelle, se faisaient romantiques, la poésie subissait une transformation semblable, et l'école des lacs (*Lake school*) depuis Cowper et Burns jusqu'aux plus récents restaurateurs de ballades, Coleridge, Wordsworth, Thomas Moore, Beattie, parcourait la série entière des rêveries et des idées mélancoliques. Byron, qui les a imités à ses débuts, ne tarda pas à sortir du cadre un peu étroit dans lequel ils s'enfermaient et à puiser une nouvelle inspiration dans les littératures étrangères. Il eut au plus haut degré ce qu'on a appelé la maladie du siècle, l'*ennui*, et le dégoût de la vie sociale. Châteaubriand fait remarquer que le public connaissait son *René* avant *Childe-Harold*. Mais si *Manfred*, *Childe-Harold*, sont, comme *Obermann*, des frères de *René*, ils font surtout partie d'une famille qui remonte, en passant par Ossian et Werther, jusqu'à Bernardin de Saint-Pierre et à J.-J. Rousseau, c'est-à-dire jusqu'aux

Etudes de la nature et aux *Rêveries du promeneur solitaire*. Tous ceux qui se rattachent à cette famille d'esprits ont un trait commun : au lieu de s'effacer, à l'exemple de Shakespeare ou de Corneille, devant leurs créations, ils se mettent eux-mêmes en scène, vivant dans leurs héros, et ces héros sont ordinairement des révoltés plus grands que la société qui les repousse, des infortunés qui savent se mettre par la volonté et la force morale, mais non sans souffrir cruellement, au-dessus de leur malheur. Faut-il, en présence de certains égarements étranges et profonds, répéter ce qu'un pape disait de Benvenuto Cellini convaincu de meurtre, que « les hommes uniques dans leur art ne doivent pas être soumis aux lois » ? La société anglaise des vingt premières années du dix-neuvième siècle ne le pensait pas, et il faut avouer que la vie de Byron eût semblé peu édifiante, même à des juges moins sévères que les torys et les méthodistes de son temps. — Né en 1788, à Londres, il publie déjà à dix-sept ans, en 1805, un premier recueil de poésies, ses *Hours of idleness* (*Heures d'oisiveté*), et comme la critique a mal accueilli cet essai, il se venge en écrivant bientôt après sa satire *English bards and Scotch reviewers*, qui le fait connaître. En 1811, après un voyage de deux années, ayant visité le Portugal, l'Espagne, l'Italie, la Grèce, il donne au public, avec le plus grand succès, les deux premiers chants du *Pèlerinage de Childe-Harold*. « Je m'éveillai un matin, dit-il, et je me trouvai fameux. » Mais c'est alors aussi que les fautes commencent. Une vie de débauche, l'admiration hautement exprimée pour Napoléon, odieux alors à toute la nation anglaise, un mariage bientôt suivi de séparation (pour incompatibilité d'humeur, disait-on autrefois, et on vient de dire plus récemment, mais sans preuves, pour révoltante immoralité du mari), enfin l'adieu définitif qu'il dit à sa patrie en avril 1816, tout se réunit pour le rendre impopulaire et le pousser à la révolte contre une société qui l'accable de ses injures et qui le calomnie. A Genève, de fréquents entretiens avec Shelley, poète rêveur et matérialiste que son athéisme, ses idées antisociales touchant l'absolue démocratie et le partage des propriétés ont également conduit à s'exiler, augmentent encore sa mélancolie et donnent à ses réflexions une couleur chaque jour plus sombre. « J'étais à demi fou, a-t-il écrit, quand je composai le troisième chant de *Childe-Harold*, entre la métaphysique, les montagnes, les lacs, un désir inextinguible, une souffrance inexprimable et le souvenir de mes propres égarements. » Autant l'Angleterre de ce temps-là, rigoriste et puritaine, avec sa tendance naturelle à la vie active, aux mœurs sévères, au respect de la religion, devait inspirer d'éloignement à un poète de ce caractère, autant l'Italie, avec sa vie oisive, ses mœurs relâchées, sa recherche passionnée du bonheur présent et des jouissances, devait l'attirer et lui plaire. En effet, c'est à Venise, à Pise, à Ravenne qu'il donne encore au public *Manfred*, inférieur, si l'on se place à un point de vue philosophique, au *Faust* de Gœthe, mais, au moral, plus grand et plus fort que lui, le quatrième chant de *Childe-Harold*, et enfin *Don Juan*, le poëme préféré, l'arme de guerre du révolté contre la société en général, et surtout contre cette société anglaise coupable de tyrannie

et d'hypocrisie qui lui a imposé l'exil et qui sacrifie tout au *cant*, « péché criant dans ce siècle menteur et double d'égoïstes déprédateurs. » Puis, cela fait, fatigué de tout, même d'écrire, curieux de nouvelles émotions et voulant se retremper dans la vie active, il se rend en Grèce pour répondre à l'appel des partisans de la révolution et termine sa vie à Missolonghi, le 19 avril 1824. Les amis de Byron pensaient et ses admirateurs aujourd'hui se plaisent à répéter que, s'il eût vécu, une sorte de régénération et de *vita nuova* aurait commencé pour lui à la révolution grecque. L'un de ses biographes français (*Lord Byron, Histoire d'un homme*, par M. de Lescure, Paris, 1866), commettant un singulier oubli des vrais principes et du sens moral, fait même remonter, pour son poète, ce goût et cet essai de vie nouvelle jusqu'en 1820 et en 1821, date de sa querelle et de son procès avec le comte Guiccioli. Mais ce Byron transformé n'a jamais existé que dans l'imagination de ces amis du poète. L'homme vrai, avec ses exagérations voulues, pour étonner le public anglais qui le prit au mot, avec sa douleur étudiée, sa fièvre due autant, pour dire le moins, à la dissipation qu'à une maladie naturelle de l'âme, c'est Lara, le Corsaire, Manfred, Childe-Harold, Don Juan, l'être humain malheureux, en proie au spleen, exilé, sceptique, révolté. Il est cependant permis de croire que tout n'était pas affecté dans cette douleur. On s'est demandé quelles pouvaient être les causes de cette maladie, qui a été assez longue, assez générale pour être appelée un peu plus tard la maladie du siècle. C'est, a répondu M. Taine, qu'au dix-huitième siècle la foi avait disparu et qu'on n'avait pas encore une foi nouvelle ; c'est que la démocratie excitait nos ambitions sans les satisfaire et que la philosophie éveillait notre besoin de savoir sans le contenter. La *désespérance* a été peut-être une maladie pour quelques esprits, mais elle a été, pour le plus grand nombre de ceux qui ont prétendu l'éprouver, une mode. Pour Victor Hugo, dans ses *Odes*, le poète était toujours « l'auguste infortuné que son âme dévore ». Lamartine et Alfred de Musset furent byronniens à leur début. En Angleterre, en France, les étudiants et les jeunes poètes devenaient presque tous, à leurs propres yeux ou devant le public, des malades destinés à une mort prochaine, des poitrinaires, de sombres infortunés qui ne pouvaient même plus se soulager par des larmes, et, conséquence fâcheuse, il s'établissait dans leur pensée une association absurde entre la vigueur intellectuelle et la dépravation morale. Ce fut, en effet, une maladie, mais on peut constater aujourd'hui qu'elle a presque entièrement disparu. — Voyez : Thomas Moore, *Mémoires*, 1828, 5 vol. ; Medwin, *Conversations de lord Byron*, 1825, 2 vol. ; Macaulay, *Essais littéraires ;* Chateaubriand, *Littérature anglaise ;* Philarète Chasles, *Etudes sur la litt. et les mœurs de l'Angl. au dix-neuv. siècle* ; Taine, *Hist. de la litt. angl.*, 1866, 4 vol. ; B. Laroche, trad. des *Œuvres complètes de lord Byron*, Paris, 1847 ; Edm. de Guerle, *Byron et ses derniers critiques*, Revue chrétienne, XXII, p. 535 ss., avec le récit de la controverse qui s'est élevée au sujet de la moralité de Byron par suite des révélations faites par lady Byron à madame Beecher-Stowe.

J. Arboux.

BYZANCE. Voyez *Constantinople*.

BZOVIUS (Abraham), dominicain polonais (1567-1637). Doué d'une facilité prodigieuse, il fut tour à tour professeur de philosophie et de théologie en Italie, prédicateur et prieur de son ordre à Cracovie, puis historiographe quasi-officiel de l'Eglise. Il fit imprimer un nombre incroyable de volumineuses compilations, dont la plus curieuse est son *Pontifex romanus, seu de præstantia, officio, autoritate, virtutibus, felicitate, rebus præclare gestis summorum pontificum a D. Petro usque ad Paulum V commentarius* (Cologne, 1619, in-fol.), réimprimé dans le premier volume de Roccaberti, *Bibl. Pontif.* Un *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique* tiré des *Annales* de Baronius le fit désigner pour continuer ce grand ouvrage. Il en rédigea neuf volumes (XIII à XXI), qui vont de 1198 à 1565 (Cologne, 1616-30, in-fol.). Michel Hercule le continua jusqu'en 1572. Bzovius mit autant de zèle, mais moins d'habileté que son prédécesseur, à défendre les doctrines ultramontaines. Les injures dont il poursuivit la mémoire de l'empereur Louis V de Bavière à cause de ses démêlés avec les papes Jean XXII et Clément VI, effaçant son nom de la liste des empereurs et mettant aux trente-trois ans de son règne (1314-1347) l'*empire vacant*, lui attirèrent des poursuites de la part de l'électeur de Bavière qui le força à se rétracter publiquement. Sa partialité choquante en faveur de son ordre, qui fit dire qu'il écrivait plutôt l'histoire des dominicains que celle de l'Eglise, souleva contre lui les cordeliers et après eux les jésuites qui mirent tout en œuvre pour l'empêcher d'insérer dans ses annales le travail de Fra Paolo sur le concile de Trente. Du reste Bzovius semble aussi dépourvu de sens critique que d'impartialité, et si jamais l'érudition de Bayle fut oiseuse, c'est dans la notice considérable qu'il lui a consacrée.

C

CABALE. La théosophie juive appelée la Cabale se donne pour une révélation communiquée par Dieu à Abraham, selon les uns, à Adam, selon d'autres, et transmise ensuite par une chaîne non interrompue d'initiés. C'est de là que vient le nom par lequel on la désigne, le mot hébreu Cabbala signifiant tradition, ou ce qui se conserve par tradition, du verbe cabal qui, au pihel qibbel, a le sens de recevoir par transmission. Cette légende mise de côté, on peut regarder comme certain que les spéculations philosophiques qui composent la Cabale commencèrent à se former pendant le siècle antérieur à l'ère chrétienne, et ne furent enseignées pendant longtemps que de vive voix et sous le sceau du secret, à un petit nombre de disciples. Il est fait mention en effet dans la Mischna de la Maassé Bereschith, interprétation allégorique du récit de la création dans le premier chapitre de la Genèse, et de la Maassé Mercaba, interprétation également allégorique de la vision du chariot, rapportée au chapitre premier d'Ezéchiel (c'est le thème et la base même de la Cabale), et il y en est parlé comme d'une doctrine secrète, qu'il n'est permis d'expliquer qu'à une ou deux per-

sonnes seulement, et encore après s'être assuré de leur caractère et de leur intelligence (*Chagiga*, 11, 2). On sait d'un autre côté que, dans le courant du siècle antérieur à l'avénement du christianisme, il s'éleva dans la Judée des plaintes sur l'abus qu'on faisait du premier chapitre de la Genèse et du premier d'Ezéchiel, et que, pour mettre un terme à des explications qu'on regardait sans doute comme dangereuses pour les opinions reçues, on prit le parti d'interdire la lecture de ces deux passages de la Bible à quiconque n'avait pas atteint l'âge de raison (trente ans). Ces plaintes se rapportaient évidemment à la Cabale naissante, et la mesure qu'on prit avait pour but d'en arrêter ou du moins d'en rendre plus difficile la propagation. — La plus ancienne exposition par écrit qui soit connue de cette théosophie, se trouve dans un petit ouvrage d'une douzaine de pages à peine, portant le titre de *Sepher Jetzira* (Livre de la création). La langue en est un hébreu qui est tout à fait analogue à celui de la Mischna. Cette circonstance semble une preuve décisive que cet opuscule fut composé de la fin du second siècle avant Jésus-Christ au commencement du troisième de l'ère chrétienne. On l'attribue d'ordinaire à Akiba (mis à mort en 135); mais il est difficile de croire que ce rigide et fougueux docteur de la Loi ait été d'un caractère à se plaire à la culture d'abstractions spéculatives telles que celles dont le *Sépher Jetzira* est rempli. Cet écrit se compose d'une série d'affirmations, dont le maître donnait sans doute l'explication à ses disciples dans des leçons orales, mais qui ne seraient pour nous que des énigmes indéchiffrables, si nous n'avions pour nous guider d'un côté les commentaires qu'on en a faits et d'autres ouvrages plus développés dans lesquels des cabalistes postérieurs ont exposé la doctrine de leur école, et d'un autre côté les systèmes, fort nombreux d'ailleurs, dans lesquels, en d'autres temps et d'autres lieux, on a présenté avec plus de clarté des conceptions du même genre. Cette théosophie appartient en effet à la famille des systèmes philosophiques qui, identifiant les lois qui régissent le monde (*ordo et connexio rerum*) avec les règles logiques d'après lesquelles s'enchaînent les conceptions de l'esprit humain (*ordo et connexio idearum*), veulent expliquer tout ce qui existe par une évolution de l'Être, et d'après lesquels il n'existe que l'Être et ses diverses manifestations, *Deus et modi essendi Dei*, selon l'expression de Spinosa. Avec ces secours on peut espérer de saisir, sinon peut-être le sens de tous les détails, du moins la marche générale des doctrines de la Cabale. Le *Sépher Jetzira* se divise en deux parties. La première porte ce titre spécial : *Les trente-deux voies de la sagesse*. Elle a pour but de décrire l'évolution de l'Être (de Dieu) en lui-même, c'est-à-dire de montrer comment l'Être, qui n'est pas cependant encore l'Être, mais qui est ce qui peut le devenir, prend conscience de lui-même, ou, dans un langage plus conforme à ce genre de systèmes, comment l'Être virtuel passe à l'état d'Être réel, ou bien encore, comment l'indéterminé (en hébreu a i n, *nihil*) arrive à se déterminer comme principe unique de tout ce qui peut et doit exister (le *Zohar* fait remarquer que « Dieu en soi n'est rien de déterminé et qu'il est même en dehors de ce que dans le langage humain on appelle quelque chose »). La seconde partie

porte plus particulièrement le titre de *Sépher Jetzira* (Livre de la création), et c'est en effet ici que commence ce que dans le langage vulgaire on appelle la création, c'est-à-dire la série des manifestations de Dieu. Il y est question de l'évolution de l'Être en dehors de lui-même, si on peut ainsi dire, puisque dans le système il n'y a rien en dehors de l'Être ou de Dieu ; ou, en d'autres termes, on y décrit comment s'opèrent les manifestations de Dieu, sous les formes diverses des êtres et des choses dont l'ensemble compose l'univers, autant dans le monde intelligible que dans le monde sensible. L'Être, une fois qu'il a pris possession de lui-même par les trente-deux voies de la sagesse, se manifeste d'abord comme pensée et comme parole. Comme pensée (les dix séphiroth, *decem enumerationes*, symbole de l'abstrait), il est l'intelligible en général, c'est-à-dire la conception de l'ensemble de tout ce qui peut être ; et comme parole (les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, éléments du langage), il est non plus seulement la conception d'ensemble de toutes les idées générales, mais ces idées générales elles-mêmes, se distinguant les unes des autres par des caractères spéciaux, c'est-à-dire par des noms qui expriment ces caractères divers et qui sont formés de combinaisons diverses des lettres de l'alphabet. Il y a évidemment ici deux manières d'être, sinon entièrement différentes, du moins distinctes. La Cabale les séparera plus tard l'une de l'autre, et en fera deux phases successives, non quant au temps, mais quant à l'ordre logique, de l'évolution descendante de l'Être. Mais confondues ou séparées, elles sont en somme l'équivalent de ce qu'on appelle dans le langage platonicien (qui sur ce point est aussi celui de Philon), le monde intelligible ou suprasensible. Puis ces conceptions idéales, représentées dans leur généralité abstraite par les dix séphiroth, et dans leurs déterminations en idées de genre par les vingt-deux lettres de l'alphabet, se reproduisent à leur tour, à un degré inférieur de l'existence, sous la forme de ce que dans la philosophie platonicienne on désigne sous le nom de monde sensible, c'est-à-dire sous les formes infiniment variées des êtres individuels et des choses particulières. L'évolution de l'Être s'arrête ici ; au-dessous de ce *modus essendi Dei*, de cette forme d'existence du principe de vie, il ne peut y en avoir d'autres. On comprend en effet que, dans un système qui considère l'ensemble de tout ce qui existe comme une série descendante de déterminations de plus en plus précises de ce principe, l'évolution de l'Être ait atteint sa dernière limite quand elle est arrivée à ce qu'il y a de plus précis, de plus étroitement déterminé, savoir les êtres individuels et les choses particulières. — Telle est cette théosophie dans le *Sépher Jetzira*. En un certain sens, ce n'est encore qu'une ébauche. Le principe, la méthode et le cadre en sont déjà clairement indiqués ; mais il y manque bien des traits qu'on s'attendrait à y trouver, entre autres l'importante question de la destinée humaine qui n'y est pas même touchée. Ces détails et bien d'autres encore y furent ajoutés plus tard, probablement peu à peu ; ils se présentent dans l'exposition bien plus développée qui est faite de ce système dans l'ouvrage connu sous le nom de *Zohar* (l'éclat, la lumière), titre qui dérive certainement de

Daniel XII, 3. Sous sa forme actuelle, le *Zohar* est un recueil de dix-neuf ouvrages, désignés chacun par un titre spécial, dus à des auteurs différents et probablement de diverses époques, retouchés peut-être à plusieurs reprises, et n'ayant entre eux d'autre lien que la doctrine qui en fait le fond commun. On l'attribue à Simon ben Jochaï, disciple d'Akiba; mais il est de beaucoup postérieur au *Sépher Jetzira;* on en a pour preuve la langue dans laquelle il est écrit et qui est celle des rabbins du moyen âge. Dans le *Zohar*, c'est toujours, comme dans le *Sépher Jetzira*, l'Être qui, absolument indéterminé dans le principe, se détermine d'abord lui-même et se manifeste ensuite en des modes d'existence décroissants, semblable (comparaison fréquemment employée par les cabalistes) à une lumière dont l'éclat diminue à mesure qu'elle s'éloigne davantage de son foyer, ou encore (comparaison moins familière toutefois aux adhérents de ce système) à des forces émanant les unes des autres, mais s'affaiblissant graduellement et dans la même proportion qu'elles sont plus loin de leur point de départ. Mais tandis que, dans le *Sépher Jetzira*, la décroissance dans les modes d'existence ou de manifestation de l'Être s'opère en trois moments, le *Zohar*, serrant de plus près le principe général de son système, dédouble le second, qui, dans le *Sépher Jetzira*, se compose de la pensée et de la parole, et nous parle de quatre mondes différents et successifs. C'est d'abord le monde des émanations (ʿòlam etsiloth, du verbe ʿatsul, qui au pihel ʿetsil signifie *emanare ex alio et se ab illo separare certo modo*), c'est-à-dire le travail intérieur par lequel le possible (ain, *nihil*) devient réel (les trente-deux voies de la sagesse du *Sépher Jetzira*). C'est ensuite le monde de la création (ʿolam bèria, du verbe bara, qui au pihel signifie sortir de soi-même, *excidit*), c'est-à-dire le mouvement par lequel l'Être, sortant de son isolement, se manifeste comme esprit en général, sans qu'il s'y révèle encore la moindre trace d'individualité; le *Zohar* désigne ce monde comme le « pavillon qui sert de voile au point indivisible et qui, pour être d'une lumière moins pure que le point, était encore trop pur pour être regardé ». Le troisième monde est celui de la formation (ʿolam jetzira, du verbe jatsar, *fingere*, façonner, qui au pihel a le sens passif de *formari*), c'est-à-dire le monde des esprits purs, des êtres intelligibles, ou le mouvement par lequel l'esprit général se manifeste ou se décompose en une foule d'esprits individuels, distincts les uns des autres. Enfin, le quatrième monde est celui de la production (ʿolam assija, du verbe assa, faire, au pihel *conficere*), c'est-à-dire l'univers ou le monde sensible. Le *Sépher Jetzira* avait décrit comment se fait l'évolution de l'Être, « par un mouvement qui descend toujours, » depuis le plus haut degré de l'existence jusqu'au plus bas; il n'avait pas parlé de ce qui arrive ensuite, soit que la Cabale n'eût point encore porté là-dessus ses méditations, soit qu'on n'eût pas jugé convenable d'en faire mention. Le *Zohar* nous apprend que le mouvement d'expansion de l'Être est suivi d'un mouvement de concentration en lui-même. Ce mouvement de concentration est même le but définitif de toutes choses. Les âmes (les esprits purs), tombées du monde de la

formation dans celui de la production, rentreront dans leur patrie primitive, quand elles auront développé toutes les perfections dont elles portent en elles-mêmes le germe indestructible. Si elles ne peuvent accomplir cette tâche dans une première existence terrestre, elles en recommenceront une seconde, et après celle-ci, d'autres encore, jusqu'à ce qu'elles aient acquis toutes les vertus qui leur sont nécessaires. C'est ce qui est appelé le monde ou le cercle de la transmigration. Cette idée n'est pas mentionnée dans le *Sépher Jetzira;* Philon ne s'en fait qu'une idée vague et incertaine, mais elle occupe une place importante dans la théosophie de Plotin (elle se retrouve dans les Triades bardiques, qui la tenaient, sans le moindre doute, d'Origène). Ce ne sont pas seulement les âmes humaines qui, après être tombées dans ce bas monde, doivent remonter au point d'où elles sont parties, et de là plus haut encore, dans l'âme universelle, et enfin dans le sein du principe premier; tout est destiné à rentrer dans le nom ineffable. Samaël lui-même (le prince des mauvais esprits) retrouvera son nom et sa nature d'ange. De ce nom mystique, la première moitié disparaîtra (*sam*, qui signifie poison), et il ne lui restera plus que la seconde partie (*el*, qui signifie puissant, ange, Dieu). Cette réabsorption de l'Être en lui-même est l'expression de la doctrine du rétablissement final; c'est le couronnement de la théosophie de la Cabale.— Ce développement de la doctrine cabalistique, continué depuis le *Sépher Jetzira* jusqu'au *Zohar*, fut bien certainement en grande partie le résultat d'un travail intérieur qui s'accomplit dans le sein de cette école; mais on ne saurait douter qu'il n'ait été produit aussi en partie par quelque influence de la théosophie judéo-alexandrine. Le philonisme, en particulier, semble avoir été largement mis à contribution. La psychologie du *Zohar* présente une ressemblance frappante avec celle de Philon. Dans l'une et dans l'autre, l'intelligence de l'homme (νοῦς) est faite à l'image de Dieu, et dérive du principe premier, directement, sans l'intervention d'aucun intermédiaire; et dans l'une et dans l'autre, c'est à cette circonstance qu'elle doit de posséder la liberté morale et l'immortalité. La préexistence des âmes, leur chute dans le monde sensible et dans la prison du corps, la nécessité pour elles d'un relèvement sont des doctrines communes à la Cabale du *Zohar* et à la théosophie judéo-alexandrine tout entière. Enfin, la légitimité, disons mieux, la nécessité d'une interprétation allégorique des saintes Ecritures se fonde pour l'une et pour l'autre sur les mêmes considérations, et ces considérations ne se trouvent alors nulle autre part. « Les récits de la Loi, dit le *Zohar*, sont le vêtement de la Loi. Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la Loi elle-même. Il y a des commandements qu'on pourrait appeler le corps de la Loi; les récits de faits vulgaires qui s'y mêlent sont les vêtements dont le corps est recouvert. Les simples ne prennent garde qu'aux vêtements ou aux récits de la Loi; ils ne voient pas ce qui est caché sous ces vêtements. Les hommes plus éclairés font attention, non au vêtement, mais au corps qu'il enveloppe. Enfin les sages, les serviteurs du roi suprême, ceux qui habitent les hauteurs du Sinaï, ne sont occupés que de l'âme, qui est

la base de tout le reste, qui est la Loi elle-même. » Aristobule (Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 10) et Philon (*De opif. mundi*, §§ 14 et 56 ; *De Abrah.*, §§ 1-12 ; *De congressu*, §§ 8-31 ; *De præmiis et pœnis*, § 11, etc. ; édit. de Leipzig, 1828), s'expriment sur ce sujet en des termes presque identiques. Ce n'est pas à dire sans doute que la Cabale ait eu besoin des leçons et de l'exemple de la théosophie judéo-alexandrine pour se mettre à interpréter allégoriquement l'Ecriture sainte. Ce serait une erreur profonde. Cette méthode d'interprétation a été pratiquée à la fois et dès le principe par les deux écoles. Mais il pourrait bien se faire que les cabalistes aient appris des judéo-alexandrins à la justifier et à la légitimer aux yeux de la raison. S'il y a eu des emprunts ou, si l'on aime mieux, des imitations, on ne saurait s'en étonner. La Cabale et la théosophie judéo-alexandrine sont deux mouvements philosophiques parallèles et correspondants. L'un a été dans la Judée exactement ce que l'autre a été à Alexandrie. Ils vont dans le même sens ; ils se sont produits l'un et l'autre sous la pression des mêmes besoins de l'intelligence et du sentiment religieux, et en grande partie par réaction contre la réglementation à outrance qui était l'œuvre des écoles pharisiennes. Il convient sans doute de tenir compte de l'action de la philosophie grecque sur la formation de la théosophie judéo-alexandrine, quoiqu'il ne soit pas prouvé que cette philosophie ait été entièrement inconnue à l'auteur du *Sépher Jetzira* (comparez les trois termes pas lesquels se termine le § 1 du chap. I de la seconde partie de ce livre avec *Métaph.* d'Aristote, liv. XII, ch. 7 ; M. Franck tient cependant ces trois termes pour une interpolation) ; mais d'un côté il faut bien reconnaître que, s'il n'y avait pas eu dans la classe éclairée des juifs d'Alexandrie une certaine tendance philosophique, le platonisme n'aurait pas exercé sur elle une bien profonde impression ; et d'un autre côté, on ne saurait admettre que la théosophie judéo-alexandrine soit exclusivement le produit de la philosophie grecque. La théorie des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde (la sagesse de la Sapience, les vertus divines d'Aristobule, le Logos de Philon), théorie qui est le point central de cette théosophie, lui vint incontestablement des écoles palestiniennes. Du moment que, pour prévenir les fausses notions qu'auraient pu donner de la nature spirituelle de Dieu, les théophanies, les anthropomorphismes et les anthropopathies qui abondent dans l'Ancien Testament, comme d'ailleurs dans tous les documents religieux des âges primitifs, on eut substitué à l'action immédiate de Dieu celle d'agents divins dérivés et subordonnés, la voie fut ouverte à la doctrine de l'émanation et à celle de l'évolution du principe premier qui n'en est qu'une conception à la fois plus simple et plus logique. Il ne fallait, pour y entrer résolûment, qu'un esprit spéculatif, et les esprits de ce genre ne manquent jamais dans les temps et dans les lieux où le sentiment religieux domine exclusivement. Ces êtres divins subordonnés et agents du principe premier devinrent, dans la Judée, les séphiroths de la Cabale, tandis qu'à Alexandrie ils furent identifiés avec le monde intelligible de Platon (comme aussi avec les dieux fils de Dieu du *Timée* de ce philosophe). La Cabale (et en même temps l'essénisme, qui offre des analogies mani-

festes avec elle) et la théosophie judéo-alexandrine eurent certainement une même origine; elles sortirent, l'une aussi bien que l'autre, du travail religieux et moral qui s'accomplit parmi les juifs dans les deux siècles antérieurs à l'avénement du christianisme, avec cette différence toutefois que la connaissance plus approfondie que les théosophes judéo-alexandrins eurent de la philosophie grecque leur permit de rattacher leurs spéculations à des systèmes bien connus, ce qui nous en rend l'intelligence plus facile, tandis que les cabalistes ne purent exposer leurs doctrines que sous la forme lyrique et métaphorique, propre à leur langue et à leur race et fort éloignée de nos habitudes d'esprit, de sorte que l'étrangeté du fond s'augmente encore de l'étrangeté du langage. Toutes les théosophies donnent dans la théurgie et la magie. Ce travers est dans la nature même des choses. Quiconque, en effet, se flatte de posséder la connaissance parfaite des secrets de Dieu est invinciblement enclin à s'attribuer une puissance réelle sur ses œuvres. La Cabale n'a pas fait exception à cette règle générale. Mais il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces superstitions. Il suffit de faire remarquer que plusieurs de ses doctrines y conduisaient inévitablement. C'est ainsi que, en considérant l'homme comme un abrégé de l'univers (microcosme), elle admettait qu'il y a des rapports directs entre les différentes parties du corps humain et les différents corps célestes, et que par là se trouvait légitimée la croyance à l'astrologie judiciaire. Quant aux procédés artificiels, désignés par les noms de *thémoura*, *guématria* et *notaricon*, procédés dont les cabalistes juifs se sont servis parfois, sinon pour chercher dans l'Ecriture sainte des sens cachés différents du sens littéral, du moins pour justifier et faire valoir ceux qu'ils s'imaginaient y avoir découverts, ce n'est qu'un détail sans importance réelle dans le système et l'histoire de la Cabale; l'emploi de ces procédés bizarres n'a pas été exclusivement propre aux adeptes de cette théosophie; on peut d'ailleurs s'en faire une idée exacte par ce qui en est dit dans la *Palestine*, par Munk, p. 520 et 521, et dans l'*Encyclopédie* de Herzog, t. VII, p. 204 et 205. — Sur les principaux adhérents de cette théosophie parmi les juifs, on peut consulter l'*Encyclopédie* de Herzog, t. VII, p. 203, et parmi les chrétiens, *ibid.*, t. VII, p. 205 et 206. La *Bibliotheca judaica* de J. Fürst, t. I, p. 16, 27-29 et 93, et t. III, p. 160 et 329-335, donne une liste complète des diverses éditions du *Sépher Jetzira* et du *Zohar*, et l'indication d'un grand nombre d'ouvrages sur la Cabale. M. Nicolas.

CABANIS. Voyez *Sensualisme*.

CADÈS [Qèdèch, Κάδης, Κέδεσσα], résidence royale sous les Cananéens (Jos. XII, 22), ville lévitique, fortifiée et investie du droit d'asile (Jos. XX, 7; XXI, 32; 2 Rois XV, 29; 1 Chron. VI, 61), était située dans la tribu de Nephtali (Jos. XIX, 37; Jug. IV, 6), près des frontières de Tyr, et fit partie plus tard de la Galilée (1 Mach. XI, 63; Josèphe, *Antiq.*, V, 1, 18; XIII, 5, 6; *B. J.*, II, 18, 1). C'est sans doute la même localité que le Κύδις ἡ Νεφθάλι de Tobie I, 2. — Il y avait en Palestine deux autres villes de ce nom : l'une au sud de la tribu de Juda (Jos. XV, 23), l'autre dans la tribu d'Issachar (1 Chron. VI, 57).

CAEN. La Réforme avait déjà jeté de profondes racines dans cette ville en 1558, car, au mois de décembre de la même année, on y signale la présence du pasteur Paumier, et, au mois de mai de l'année suivante, celle du pasteur Jean Voisinet, tous les deux envoyés de Genève. Deux ans après, les réformés s'assemblent publiquement au tripot de la halle au blé (aujourd'hui cour de l'Ancienne-Halle), puis aux grandes écoles, dans le quartier Saint-Sauveur, et enfin dans un local du quartier Saint-Jean. Sous l'édit de Nantes, l'Eglise de Caen devint le chef-lieu de l'un des six colloques de la province synodale de Normandie et reçut une illustration particulière de deux de ses pasteurs : Bochart et du Bosc. Le premier jouissait d'une réputation européenne comme orientaliste; le second, au dire de Louis XIV, était l'homme le plus éloquent de son royaume. Sur la fin de l'année 1684, on fit un procès à l'Eglise de Caen, qui était accusée d'avoir admis des relaps à la sainte cène. Ses trois pasteurs, du Bosc, Morin et Guillebert, furent arrêtés et traduits devant le parlement de Rouen, qui les condamna, le 6 juin 1685, à 400 livres d'amende, à l'interdiction du ministère et au bannissement. Le temple de Caen dut être démoli, et, comme il avait été fermé dès l'arrestation des ministres, les protestants de l'Eglise se réunirent jusqu'au moment de la révocation de l'édit de Nantes à Vendes, paroisse de Saint-Waast, située entre Caen et Bayeux. Durant la période du Désert, les protestants de Caen furent visités par le prédicant Israël Lecourt (1693) et le pasteur Gautier (1749). Ce dernier fit tous ses efforts, en 1752, pour reconstituer l'Eglise, mais sans pouvoir y parvenir, le terrain n'étant pas suffisamment prêt. Ce ne fut qu'en 1777 qu'un consistoire y fut établi. Après la loi de germinal an X, Caen devint le chef-lieu d'un consistoire pour les protestants des trois départements du Calvados, de l'Orne et de la Manche. Cette ville en comptait 500 en 1870. — Voyez : *France protestante*, IX, 379; *Bullet. de la Soc. de l'hist. du prot. franç.*, 1855, p. 473; 1862, p. 1; 1864, p. 339; F. Waddington, *Le Protest. en Normandie dep. la révoc. de l'édit de Nantes.* E. Arnaud.

CAGLIOSTRO (Alexandre, comte de), ou plutôt Joseph Balsamo, aventurier d'origine italienne, exploita dans une large mesure la crédulité d'une société sans convictions. Son existence se termina en 1795, à Rome, dans une prison de l'inquisition. Il pratiquait le mesmérisme, opérait des cures merveilleuses, faisait de l'or, composait un élixir vital, évoquait les esprits, découvrait l'avenir, tout cela en recourant à ce qu'il appelait l'agent universel. Sa doctrine, mélange incohérent de rêveries théurgiques, était confiée aux initiés de la loge égyptienne, une branche nouvelle de franc-maçonnerie qu'il avait fondée. En 1791 parut une biographie (*Compendio della vita*) de Balsamo, qui paraît avoir été rédigée d'après les documents de son procès. Elle fut traduite en français la même année.

CAHORS (*Divona Cadurcorum*, *Cadurcum*, *Cadurx*, Caurs), évêché. On en attribue la fondation à saint Genou (*Genulfus : AA. SS.*, 17 janv.), qu fut envoyé en Gaule par le pape saint Sixte II, vers 257, et qui a donné son nom à une abbaye du diocèse de Bourges; mais cet évêque est aussi

douteux que ceux qui le suivent. On ne trouve d'évêques de Cahors qu'à la fin du quatrième siècle (saint Florent, vers 370). Cahors s'enorgueillit de posséder le saint suaire que Charlemagne a donné à son église. La cathédrale de Saint-Etienne (onzième siècle) est bâtie dans le même style byzantin que Saint-Front. Jean XXII était originaire du diocèse de Cahors; ce pape, bienfaiteur du Quercy et qui a multiplié les évêchés dans sa patrie, fonda en 1331 l'université de Cahors, qui subsista jusqu'en 1751. — Voyez : de la Croix, *Series epist. Cadurc.*, in-4°, 1617; Vidal, *Hist. des év. de Cahors*, 1664, in-8°; *Gallia*, I.

CAIGNONCLE (Michelle de), jeune femme, victime des atroces persécutions religieuses exercées, en 1551, dans le Hainaut, et qui demeura jusqu'à sa dernière heure l'un des types les plus purs de la piété et de la charité chrétiennes. « Cette damoiselle de bonne maison à Valenciennes, rapporte Crespin (*Hist. des mart.*, in-f°, éd. de 1608, f° 192), estant condamnée à la mort, assavoir d'estre bruslée toute vive, avec d'autres pour une mesme cause, ainsi qu'on la menoit au supplice, exhortoit les autres à estre constans, et monstrant au doigt les juges qui les avoient condamnez et qui estoient aux fenestres pour regarder leur supplice : Voyez-vous ceux-là, dit-elle, ils ont bien d'autres tourmens que nous, car ils ont un bourreau en leur conscience; mais nous, en souffrant pour Jésus-Christ, nous avons repos et certitude de nostre salut. Estant au lieu du supplice, plusieurs povres, qui avoient reçu soulagement de ceste bonne créature, lamentoient sa mort; mais elle les consoloit autant qu'il lui estoit permis. Entre autres il y eut une povre femme laquelle s'écriant dit : Hélas! madamoiselle, vous ne nous donnerez plus l'aumosne. Elle luy dit : Si, feray; tenez, voilà mes pantoufles, je n'en ay plus que faire. Ceste constance estonna tous les spectateurs et effraya les ennemis, car Dieu la luy garda entière jusques au dernier soupir. »

CAIN (Qaïn, LXX, Κάιν, c'est-à-dire celui qui est acquis, de Qoun, acquérir) est le premier-né d'Adam. En lui donnant ce nom, sa mère espérait que le salut était proche. Les traditions juives sur Caïn, surtout celle qui le fait descendre de Sammaël (Satan), par une fausse interprétation de 1 Jean III, 12, n'ont aucune valeur scientifique. D'après Gen. IV, Caïn tua par jalousie son frère (H)abel, s'enfuit dans le pays de Nod (pays de la fuite), y propagea l'agriculture et jeta les fondements de la première ville, qu'il nomma Hanoch (consécration), d'après son fils aîné. La préférence accordée par Jéhova au sacrifice d'Abel s'explique par la supériorité attribuée aux sacrifices sanglants, comme exprimant mieux la corrélation entre les idées de péché et de punition. Exilé de sa famille et de sa patrie, Caïn fut condamné à une vie errante, et Dieu, pour le protéger contre la loi du talion, lui imprima un signe (ôth) visible, mais non corporel, dont on ne saurait plus aujourd'hui préciser la nature.

CAINITES. 1° Descendants de Caïn et dont la Genèse donne la généalogie jusqu'à la sixième génération (IV, 17-24). Ces noms, dont l'étymologie est incertaine, se retrouvent en partie dans la généalogie des Séthites (Lamech, Hénoch). L'auteur de la Genèse montre que ce

hommes marchèrent dignement sur les traces de leur ancêtre. Lamech introduisit la polygamie, en prenant deux femmes, et célébra par un chant sanguinaire la vengeance de Caïn et la sienne. Ce chant, le morceau poétique le plus ancien de la Bible (IV, 23-24), présente déjà tous les caractères de la poésie postérieure : le rhythme, l'assonance, le parallélisme, la construction strophique (trois dystiques), et l'emploi d'expressions plus relevées. Il est provoqué par l'orgueil excité par les inventions des fils de Caïn. Jabal, en effet, régularisa la vie nomade. Jubal inventa les instruments à cordes (kînor) et à vent (ougâb), et Thubal-Caïn travailla les instruments tranchants (lâtach, marteler pour aiguiser) en airain et en fer. — 2° Gnostiques antinomistes du deuxième siècle. Caïn est pour eux le représentant du principe spirituel le plus élevé. Dans leur haine contre l'Ancien Testament, ils déifient ceux que ce dernier condamne, et en font des représentants de la Sophia. Les apôtres sont des êtres inférieurs, mais Judas Iscarioth possède la véritable gnose, parce qu'il a amené la mort de Jésus-Christ. Pour détruire l'œuvre du Démiurge, ils se livraient à toutes sortes de turpitudes et les plaçaient sous l'invocation des anges. Leurs doctrines étaient renfermées dans l'*Evangile de Judas* et dans l'*Ascension de saint Paul* (voy. Iren., lib. 3, c. 31; Epiph., *Hæres.*, c. 38; Tertullien, *de Præscript.*, c. 33-37). E. Scherdlin.

CAIPHE. Voyez *Anne*.

CAIUS (Γάϊος). Ce nom, d'origine latine, se trouve quatre fois dans le Nouveau Testament, trois fois dans le cercle des amis de Paul, une fois dans celui des amis de Jean. Dans quel rapport ont été les personnes qui l'ont porté? Y en a-t-il eu quatre, trois ou seulement deux? C'est ce que le manque de renseignements ne permet pas de décider. Nous rencontrons d'abord un Caius macédonien dans la compagnie de Paul à Ephèse (Act. XIX, 29). Quelques mois plus tard, parmi les amis de l'apôtre qui le suivent de Macédoine en Asie, se trouve un autre Caius désigné comme originaire de Derbe (XX, 4), à moins qu'il n'y ait ici une erreur dans le texte et que l'épithète *Derbien* ne doive se joindre à Timothée, auquel cas ce second Caius pourrait être identifié avec le précédent. La première épître aux Corinthiens (I, 15) et l'épître aux Romains (XVI, 23) mentionnent un autre chrétien du même nom qui fut à Corinthe l'hôte de saint Paul et réunissait une assemblée chrétienne dans sa maison. Enfin la troisième épître attribuée à saint Jean est adressée à un quatrième Caius qui vivait probablement dans l'Asie-Mineure. Ce nom était très-répandu.

CAIUS (Γάϊος), « homme d'église, » ainsi que l'appelle Eusèbe (II, 25), vivait à Rome au temps de Zéphyrin (198-217), et dans son ouvrage contre Proclus, chef des montanistes, il fit le premier mention des « trophées » des apôtres, au Vatican et sur la voie d'Ostie (voy. aussi Eus., III, 28). Photius (*cod.* 48) croit savoir que le livre cité par Eusèbe (V, 28), qui est dirigé contre les artémoniens et que Théodoret appelle le *Petit Labyrinthe*, est du presbytre romain Caius, et M. de Rossi (*Bull.*, IV, p. 81) se rattache à cet avis. Baur a soupçonné Caius d'être l'auteur des *Philosophoumena*. Lisez la disser-

tation du P. de Smedt sur Caius, dans ses *Dissert. selectæ*, 1876.

CAIUS (Saint) [Γάϊος], fut évêque de Rome de 283 à 296, et fut enterré au cimetière de Calliste. Les documents de son histoire sont incertains. Le *Livre des papes* nous dit qu'il mourut martyr, et toute sa légende paraît se rattacher aux Actes fabuleux de sainte Suzanne (*AA. SS.*, 24 avril), que l'on donne comme la nièce de Caius. Mais tous les anciens monuments le nomment confesseur et non martyr. La tradition monumentale de Rome établit d'ailleurs entre Suzanne et Caius une relation manifeste; le *titulus Suzannæ*, à Rome, portait aussi le nom d'église de Caius, *titulus Gaii*. — Voyez : Lipsius, *Chronol.*, 1869, p. 240; de Rossi, *Bulletino*, 1870, p. 96; Duchesne, *Et. sur le Liber Pontif.*, 1877, p. 16; Irico, *Mem. degli atti di S. Cajo papa*, Casale, 1768, in-8°. M. de Rossi vient de retrouver l'épitaphe de Caius (*Bull.*, 1876, p. 87); elle ne donne pas à cet évêque le titre de martyr; elle place sa *déposition* au 10 des calendes de mai. Elle va paraître dans le troisième volume de la *Roma Sotterranea*. S. Berger.

CAJETAN (Jacques de Vio, et plus tard Thomas, en l'honneur de saint Thomas) naquit en 1469 à Gaëte, d'où lui vint par corruption le nom de Cajetan. A seize ans il entra dans l'ordre des dominicains, contre la volonté de ses parents. Il était doué d'une intelligence claire, d'une mémoire excellente et de grandes dispositions à l'éloquence. A vingt-six ans il acquit à Padoue le grade de docteur en théologie, et fut bientôt après professeur de métaphysique. En 1494 il fut envoyé à Ferrare pour des affaires de son ordre, et là il disputa publiquement avec Pic de la Mirandole, et avec tant de succès qu'il fut tenu pour un des premiers théologiens de son temps. Sa piété, son dévouement au saint-siége, l'austérité de sa vie et de son caractère le firent nommer procureur de son ordre à Rome; en 1508 il devint général des dominicains, et en 1517 Léon X l'éleva au cardinalat et lui donna l'archevêché de Palerme. Il fut le plus zélé champion du pouvoir suprême et absolu, nous pourrions dire de l'infaillibilité du pape. Lorsqu'en 1511 Louis XII convoqua le concile de Pise auquel Jules.II opposa (1512) le synode de Latran, Cajetan prit la défense du pontife et fit, entre autres, cette déclaration significative que « l'Eglise est la servante née du pape ». Sur l'ordre de la Sorbonne, il fut réfuté par Jacques Almain, qui défendit les droits de l'épiscopat. Cajetan prit une part active à l'élection de l'empereur Charles-Quint et plus tard à celle du pape Adrien VI; il mourut en 1534, honoré de la confiance de Clément VII. — C'est surtout à sa rencontre avec Luther, à Augsbourg (octobre 1518), que Cajetan doit sa célébrité. Il avait été envoyé à la diète assemblée dans cette ville, comme légat *a latere*, avec la mission, entre autres, d'obtenir de gré ou de force la rétractation du réformateur. Luther l'aborda avec une humilité excessive, lui prodiguant les plus grandes marques de respect; le cardinal, de son côté, se montra paternel et bienveillant. Mais comme le moine de Wittemberg refusa de se rétracter s'il n'était convaincu par des textes de l'Ecriture, le cardinal devint violent, impérieux et pérora à perdre haleine (*Decies fere cœpi ut loquerer, toties rursus tonabat et solus regnabat*. De Wette,

Luthers Briefe, vol. I, p. 148). Luther à son tour éleva la voix et oublia les égards qu'il devait à un prince de l'Eglise (*et ego clamare cœpi... satis irreverenter fervens erupi... Ibid.*). Cajetan lui dit : « Frère, frère, hier tu étais convenable; aujourd'hui c'est tout le contraire ! » et il le congédia en s'écriant : « Va, rétracte-toi, ou ne reparais plus sous mes yeux. » Le cardinal, rapporte Myconius, dit alors à Staupitz : « Je ne veux plus parler à cette bête allemande, car elle a dans la tête des yeux profonds et des spéculations surprenantes. » Cajetan eût été prêt à faire des concessions sur « la nécessité de la foi dans les sacrements, » mais il fut inflexible sur un second point : « le trésor des indulgences, » ce qui fit dire à Staupitz : « On voit bien qu'à Rome on tient plus à l'argent qu'à la foi. » Voir sur cette affaire : *Acta Augustana*, 1518, dans H. Schmidt, *Lutheri Opera latina*, vol. II, p. 340 ss. « Le cardinal Cajetan, dit Sarpi (*Hist. Conc. Trid.*, l. I, p. 13), n'était pas l'homme propre à instruire la cause de Luther. C'était un scolastique et un zélé défenseur de Thomas d'Aquin, et ses connaissances n'allaient pas jusqu'aux Ecritures. En outre il était dominicain, et cet ordre tout entier se trouvait blessé par l'affaire de Tetzel. Plus tard on se repentit à Rome de l'avoir employé. On lui reprocha d'avoir traité Luther avec trop de dureté et d'insultes, et de ne l'avoir pas adouci par la promesse d'un évêché ou d'un chapeau de cardinal. » Cependant sa dispute avec Luther paraît avoir exercé une certaine influence sur Cajetan. Ayant reconnu la supériorité du réformateur dans la connaissance de l'Ecriture, il se mit à étudier les livres saints, s'aidant, pour l'Ancien Testament, d'interprètes juifs, et d'Erasme pour le Nouveau. Il voulut améliorer la Vulgate par une traduction strictement littérale. D'un autre côté il s'affranchit de la tradition de l'Eglise, pensant qu'on pouvait interpréter les Ecritures sans s'asservir aux Pères (*Contra torrentem SS. Patrum*). Ses œuvres complètes ont été publiées à Lyon en 1639 ; mais on a atténué les passages qui pouvaient donner ombrage à Rome. CH. PFENDER.

CALAS (Jean), marchand d'indiennes à Toulouse, naquit à la Cabarède, près de Castres, en 1698. Il épousa en 1731 Anne-Rose Cabibel, Anglaise de naissance, mais qui descendait de Français réfugiés. Leur famille se composait de six enfants : Marc-Antoine, Jean-Pierre, Donat-Louis, Anne-Rose, Anne (Nanette) et Jean-Louis Donat, et d'une servante bonne catholique, Jeanne Viguier, que ni menaces ni promesses ne purent jamais décider à accuser ses maîtres. Marc-Antoine, qui avait quelque talent oratoire, voulut se faire avocat ; mais, pour cela, il lui fallait un certificat de catholicité. Il essaya, mais en vain, de l'obtenir par ruse et, plus scrupuleux que son frère Louis, ne voulut point l'acheter au prix d'une hypocrite abjuration. Toutes les autres professions pour lesquelles il se sentait du goût lui étaient fermées par quelque *Déclaration* du roi. Il voulut alors devenir l'associé de son père qui n'y consentit point, craignant de donner des pouvoirs trop étendus à un fils chez qui des goûts dangereux de jeu et d'oisiveté se déclaraient toujours davantage. Ainsi le jour de sa mort il le passa presque entièrement au billard et au jeu de paume et, au moment de sa mort,

il portait dans ses poches des vers et des chansons obscènes. Son caractère s'aigrit. L'idée du suicide s'empara de son esprit malade. Il songea un instant à étudier la théologie à Genève ; l'un de ses amis lui ayant fait observer que « tout métier qui fait pendre son homme ne vaut rien », il répondit : « Eh bien ! je pense à une autre chose, que j'exécuterai. » Il tint parole. Le 13 octobre 1761 la boutique de J. Calas se ferma à l'heure accoutumée. Un ami de la famille, Fr.-Alex. Gaubert-Lavaysse, fils d'un célèbre avocat, fut retenu à souper. C'était un doux et bon jeune homme, que l'imagination populaire ne tarda pas à transformer en « sacrificateur de religion ». Au dessert, Marc-Antoine sortit. « Je brûle, » dit-il à la servante, selon le récit de madame Calas. Un peu plus tard, quand M. Lavaysse descendit à son tour, pour se retirer, on trouva Marc-Antoine pendu dans le magasin de son père. Celui-ci accourut, épouvanté, puis sa femme ; on essaya en vain de ranimer le malheureux. Pierre sortit éperdu pour aller, dit-il plus tard, *demander conseil partout*. Son père le rappela en lui disant : « Ne va pas répandre le bruit que ton frère s'est défait lui-même ; sauve au moins l'honneur de ta misérable famille. » Se rappelant la barbare législation du temps, il voyait déjà le cadavre de son fils, absolument nu, traîné à travers les rues sur une claie, le visage contre terre, aux huées de la populace ; son sentiment paternel lui fit perdre de vue les terribles soupçons auxquels il allait s'exposer. On se donna le mot pour soutenir qu'on avait trouvé Marc-Antoine non pas pendu, mais étendu sans vie, sur le plancher du magasin. Cependant les capitouls accoururent sur les lieux. Ils se disposaient à se retirer, convaincus qu'il y avait eu suicide, lorsqu'une voix, partie de la foule, accusa Jean Calas d'avoir assassiné son fils, parce qu'il allait abjurer. Cela suffit aux capitouls pour faire jeter dans les prisons de l'hôtel-de-ville non seulement les parents de Marc-Antoine et son frère Pierre, mais encore Lavaysse et Jeanne Viguier. Ce fut, pour le parlement de Toulouse, une magnifique occasion de faire preuve de zèle ; il n'eut garde de la manquer. Il fut d'ailleurs admirablement secondé par l'archevêque, qui fulmina contre les accusés un monitoire à charge. Lu, dans les églises, avec un cérémonial effrayant, ce formidable document menaçait de l'excommunication tous ceux qui, ayant à révéler n'importe quoi *à la charge* des Calas, se tairaient. Ce monitoire n'eut guère d'autre résultat que de surexciter les plus mauvaises passions ; il fit moins de tort aux Calas que la déclaration de l'apostat Louis Calas, qui ne craignit pas de soutenir que les protestants sont obligés d'étrangler, de leurs propres mains, leurs enfants devenus infidèles à leur foi : abominable calomnie que, sur la demande de l'avocat des Calas, la *vénérable Compagnie* de Genève et puis Paul Rabaut (dans sa *Calomnie confondue*, au Désert, 1762) mirent à néant. Aussitôt Marc-Antoine passa pour un martyr, un saint. Il fut décidé qu'on le ferait reposer en terre bénite. « Une cinquantaine de prêtres, toute la confrérie des pénitents blancs, une foule de peuple, portant cierges et bannières et marchant en procession, firent la levée du corps et le conduisirent à la cathédrale. » Dès lors l'issue du procès était facile à prévoir. Les capitouls ayant

décidé que les Calas seraient appliqués à la question ordinaire et extraordinaire, le parlement, sur l'appel des condamnés, évoqua l'affaire. Un seul membre de cette assemblée osa prendre hautement en main la défense des opprimés : M. de la Salle. Le 9 mars 1762, et malgré la lumineuse défense de l'avocat Sudre, Calas fut condamné à être roué vif. L'arrêt portait : 1° que Jean Calas subirait la question ordinaire et extraordinaire ; 2° qu'étant en chemise, tête et pieds nus, il serait conduit devant la porte principale de la cathédrale où l'exécuteur de la haute justice lui ferait faire amende honorable ; 3° que l'exécuteur, sur la place Saint-Georges, lui « rompra et brisera bras, jambes, cuisses et reins ; » 4° qu'il le portera sur une roue et l'y couchera le visage tourné vers le ciel « pour y donner de la terreur aux méchants, tout autant qu'il plaira à Dieu de lui donner vie. » Cette sentence fut exécutée à la lettre le lendemain. Pendant sa longue agonie, Calas ne proféra pas un murmure ; il soutint jusqu'au bout qu'il mourait innocent. Pressé de nommer ses complices : « Hélas, dit-il, où il n'y a pas de crime, peut-il y avoir des complices ? » La foule émue, oubliant son fanatisme, pleura sa mort, tandis que le capitoul David, le plus furieux de ses adversaires, s'acharnait en vain à lui arracher un aveu. Les autres victimes furent relâchées, sauf Pierre Calas, qu'on enferma dans un couvent pour le convertir. Ses deux sœurs furent également placées dans un couvent, bien qu'elles eussent été absentes de la maison le 13 octobre 1761. Cependant Pierre parvint à s'échapper. Il se sauva à Genève, où se trouvait depuis quelques mois son frère Donat. Voltaire, après avoir interrogé les deux jeunes gens, résolut de réhabiliter la mémoire de leur père. Déployant un zèle extraordinaire, il réussit non-seulement à soulever l'opinion de la France et même de toute l'Europe contre le parlement de Toulouse, mais encore à faire casser la sentence de mort du supplicié et à faire obtenir à sa famille toutes les réparations possibles. Elie de Beaumont, Mariette et Loiseau de Mauléon firent de leur mieux pour le seconder ; J.-J. Rousseau lui aussi éleva sa voix en faveur des Calas. Le 7 mars 1763, le Grand Conseil se prononça, à l'unanimité des quatre-vingt-quatre membres présents, pour la cassation du procès. La reine se fit présenter madame Calas et ses filles et leur fit le plus gracieux accueil. Le 9 mars 1765 enfin, un tribunal, composé de quarante maîtres des requêtes, à l'unanimité réhabilita les accusés et la mémoire de Jean Calas, ordonna que leurs noms fussent effacés des registres et des écrous, les laissant d'ailleurs libres de réclamer des dommages-intérêts auprès de qui de droit. Voltaire reçut la grande nouvelle avec des transports de joie. Il n'eut de repos que quand il eut réussi encore à mettre à l'abri du besoin madame Calas, qui mourut à Paris, en 1792. Nanette Calas épousa le chapelain de l'ambassade de Hollande à Paris, Duvoisin. Grimm décrit avec enthousiasme sa grâce touchante et naïve ; la sœur Anne-Julie Fraisse, qu'une lettre de cachet lui avait donnée pour supérieure au couvent des visitandines, devint son amie, tout en se désolant sans cesse de n'avoir pu la convertir. Le fils de Nanette, Alexandre Duvoisin, fut secrétaire de Joseph Bonaparte et auteur dramatique ; il mourut en 1832. — Voyez, outre quelques articles dans le *Bulletin du Pr.* et l'ar-

ticle *Calas* dans la *France prot.*, *Jean Calas*, par Ath. Coquerel fils, 2e éd., 1869, ouvrage aussi complet qu'impartial, qui fait d'ailleurs connaître toute la littérature relative à la question. AD. SCHLÆFFER.

CALASANZA, fondateur de l'ordre des *Piaristes* (voy. cet article).

CALATRAVA est un bourg d'Espagne, situé à quelque distance de la Guadiana, au sud de Ciudad-Real (Monde). Il a été illustré par l'ordre militaire de ce nom. L'histoire de l'origine de cet ordre mérite d'être brièvement rappelée. Connue autrefois sous le nom d'Oreto, la ville fut prise en 1013 par Suleiman. En 1146 Alphonse VIII s'en empara et en confia la défense aux Templiers. Mais ceux-ci ne se sentaient pas les forces nécessaires pour résister avec succès aux Maures et ils rendirent la ville au roi don Sanche III en 1157. Le prince déclara qu'il ferait don de la cité à celui qui se croirait assez fort pour la défendre. Ce fut un moine obscur de l'ordre de Cîteaux, don Didace Velasquez, religieux de l'abbaye de Notre-Dame de Titero, qui, ancien chevalier, sut engager son abbé don Raimond à ne pas laisser la ville devenir la proie des mécréants. Don Raimond consentit; grâce au secours de l'archevêque de Tolède, il prit possession de la ville, et sut la maintenir contre toutes les incursions des Maures de l'Andalousie. Le chapitre général de l'ordre de Cîteaux donna une règle au nouvel ordre, qui colonisa tout le pays environnant, et devint une sentinelle avancée de la chrétienté. Mais bientôt l'esprit militaire ne voulut plus se plier aux exigences monastiques. A la mort de Raimond en 1163, les chevaliers se détachèrent des moines de Cîteaux, et obtinrent du pape Alexandre III une bulle qui autorisait leur constitution nouvelle et indépendante. De longues et incessantes luttes contre les infidèles et des schismes au sein de l'ordre marquent son histoire, jusqu'à ce que, à la mort de don Garzias Lopez de Padilla, le vingt-neuvième et dernier grand-maître, Innocent VIII se réserva la nomination aux honneurs de la grande-maîtrise, qu'il conféra au roi Ferdinand en 1486. Le pape Adrien VI réunit cette dignité ainsi que les grandes-maîtrises des ordres de San-Iago (Saint-Jacques de l'Epée) et d'Alcantara à la couronne d'Espagne qu'il dota par ce moyen d'un revenu considérable. Ayant obtenu en 1540 du pape Paul III le droit de se marier, les chevaliers ne prêtèrent plus que les serments de pauvreté, de chasteté conjugale et d'obéissance. A partir de 1652 ils promirent encore de défendre et de soutenir l'immaculée conception de la Vierge. Au dix-huitième siècle l'ordre de Calatrava possédait 56 commanderies, 16 prieurés, 8 couvents de femmes et 64 bourgs et villages répartis en cinq districts. L'habit de cérémonie était un manteau blanc sur lequel il y avait du côté gauche une croix rouge fleurdelisée. EUG. STERN.

CALCUTTA. La métropole de l'Inde anglaise est une ville toute moderne. Ce n'est qu'en 1686 que les conquérants, trouvant la place favorable, commencèrent à bâtir une ville dans les terrains marécageux des bords de l'Hoogly. La cité nouvelle acquit bientôt assez d'importance pour devenir dès 1707 le siége d'un gouvernement provincial, et en 1772 la capitale de toutes les possessions anglaises de l'Hindoustan. Son nom vient du village de Kaly-Ghats ou Caly-Cutta, les quais de la déesse

Kali, situé autrefois à l'emplacement où s'élève aujourd'hui la ville. L'accroissement de la population a été énorme, surtout depuis le commencement de ce siècle, et le recensement de 1871 attribue à Calcutta et à ses faubourgs une population de 892,429 âmes. Quoique la ville soit d'origine européenne, l'énorme majorité de ses habitants se rattachent aux anciens peuples de la péninsule. Les Anglais (militaires non compris) n'y sont pas au nombre de plus de 8,320 personnes. Les Européens d'autres nationalités, Portugais pour la plupart, ne sont pas plus de 5 à 6,000. Si l'on y ajoute un millier d'Arméniens, 2,000 Chinois et 4 à 500 Juifs, il restera encore environ 870,000 Hindous. Au point de vue religieux, on évalue le nombre de mahométans à un peu plus du quart, les autres sont brahmanistes ou bouddhistes. Les païens ont dans la ville un fort grand nombre de temples et de pagodes; mais postérieurs aux beaux temps de l'Inde indépendante, tous sont des constructions d'importance médiocre. Il en est de même des mosquées mahométanes. L'établissement religieux le plus important des musulmans est la médresseh, sorte d'université de l'Islam fondée en 1781 et entretenue par le gouvernement anglais. Les chrétiens des dénominations les plus diverses y sont représentés par des communautés ou au moins par des missionnaires. L'Eglise anglicane y a, depuis 1814, un évêque métropolitain des Indes. Il est assisté d'un archidiacre et de onze pasteurs urbains desservant la cathédrale de Saint-Paul et les églises de la Mission, de Saint-Jean, de Saint-Jacques, de Fort-William, de Horvrah, de Saint-André et de Saint-Pierre. La Société pour la propagation de l'Evangile dans les pays étrangers entretient cinq missionnaires avec deux églises. La Société des missions de l'Eglise anglicane a neuf missionnaires et quatre églises. Ces deux Sociétés se rattachent à l'évêque de Calcutta, qui préside également à la direction du Bishop's College, séminaire important fondé en 1820. La Société des missions de Londres a cinq établissements, les baptistes en ont quatre, l'Eglise établie d'Ecosse un, l'Eglise libre d'Ecosse un, les méthodistes calvinistes du pays de Galles un, etc. L'Eglise catholique a un vicaire apostolique à Calcutta depuis le 18 avril 1834. Jusqu'en 1856 le Bengale entier fut compris dans son diocèse. Depuis lors il a été démembré en trois vicariats. Les principaux établissements catholiques sont la cathédrale de Saint-Paul, les églises de Saint-Xavier, de Saint-Jean, du Sacré-Cœur-de-Jésus, de Saint-Patrick, de Notre-Dame-de-Bon-Voyage dans le faubourg d'Horvrah, à Saint-Thomas, de Nostra-Sennora das Dores, ces deux derniers portugais, le couvent de Lorette, le collége Saint-Xavier, etc. — Bibliographie : *The Clergy List for* 1876; Grundemann, *Mission's Atlas; Rapports et journaux de Missions, passim.* E. VAUCHER.

CALDERON DE LA BARCA (Pedro). Cet illustre poëte dramatique naquit à Madrid le 17 janvier 1600. Il perdit son père de bonne heure, et ce fut sa mère, doña Ana Gonzalez de Henao y Riaño, qui se chargea seule de son éducation et le destina à la carrière ecclésiastique. Après avoir fait ses études élémentaires au *Colegio Imperial*, le plus important institut de la Société de Jésus en Espagne, il passa à Salamanque, où il s'adonna à la philosophie, aux mathématiques et à la

jurisprudence. De retour à Madrid en 1619, il entra au service d'un grand seigneur, probablement le duc d'Albe. Peu d'années après (1625), nous le voyons embrasser la carrière militaire et servir dans les armées de Sa Majesté Catholique en Italie et en Flandre. A son retour en Espagne, il fut chargé par le roi Philippe IV de la composition de comédies destinées à faire l'ornement des fêtes splendides de la cour de Madrid, dont la mise en œuvre était la préoccupation principale de ce souverain léger et fastueux. Cette distinction prouve que la réputation de Calderon comme poëte dramatique était déjà établie, bien qu'il n'eût encore écrit que quelques drames. En 1641, Calderon reprend les armes pour combattre les Catalans révoltés. La paix faite, nous le retrouvons à la cour, et c'est à partir de cette époque qu'il s'adonna exclusivement aux lettres, et en particulier à la composition de ces *comedias* qui l'ont rendu célèbre. Comme d'autres poëtes de son temps, Calderon comprit bientôt que la faveur du public s'éteindrait dès qu'il ne produirait plus, et qu'il se trouverait alors sans ressources. Aussi se tourna-t-il, comme son prédécesseur Lope de Vega, vers l'Eglise, dont il avait déjà reçu longtemps auparavant les premiers ordres, et qui l'ordonna prêtre en 1651. Il occupa dès lors diverses charges ecclésiastiques, soit à Tolède, soit à Madrid, sans renoncer pour cela au théâtre. C'est à partir de cette époque qu'il composa aussi ses *Autos sacramentales*, drames religieux destinés à glorifier le mystère de l'Eucharistie et qui se représentaient le jour de la Fête-Dieu. Calderon mourut à Madrid le 25 mai 1681. — Les *Comedias* de Calderon, qui ont été souvent imprimées, se trouvent dans la *Bibliotheca de autores espanoles* de Rivadeneyra (éd. de D. Juan Eugenio Hartzenbusch). L'édition la plus connue des *Autos sacramentales* est celle de Juan Fernandez de Apontes (6 vol., Madrid, 1760). La biographie la plus complète de Calderon se trouve dans le *Catalogo del teatro antigue espanol*, publié par D. Cayetano Alberto de la Barrera (Madrid, 1860). MOREL-FATIO.

CALEB (Kâlëb), fils de Jéphunné, l'un des chefs de la tribu de Juda (Nombr. XIII, 6; XXXIV, 19), joua un rôle important lors de la conquête de la Palestine. Chargé par Moïse de la mission d'éclairer le pays, il se montra partisan de l'attaque immédiate, ce qui lui valut, seul avec Josué parmi les Israélites qui avaient quitté l'Egypte, de pénétrer dans la terre promise (Nombr. XIV, 24; XXVI, 65; Deutér. I, 36; 1 Mach. II, 56). Il reçut à titre de propriété la ville de Hébron comme prix de ses exploits contre les redoutables Enacites (Jos. XIV, 16 ss.; XV, 13 ss.; Jug. I, 12 ss.); il dut la céder plus tard aux Lévites, mais il garda tout le district qui l'avoisine (Jos. XXI, 11 ss.; 1 Sam. XXX, 14). Dans un certain nombre de passages (Nombr. XXXII, 12; Jos. XIV, 6, etc.), Caleb est appelé un Kenizien, ce qui ne peut s'expliquer que par le mélange intime qui se produisit après la conquête entre la portion de la tribu de Juda à la tête de laquelle se trouvaient Caleb et ses descendants, et la tribu des Keniziens au milieu de laquelle elle s'établit. — Voyez: Bertheau, *Comment. z. Buch der Richter*, p. 20 ss.; Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, II, p. 288 ss.

CALENDES (*calendæ*, du verbe grec καλεῖν, *appeler*) ou premier jour du mois, se dit des conférences que les curés et les prêtres faisaient sur leurs devoirs au commencement de chaque mois, usage qui paraît remonter au neuvième siècle. Au treizième siècle, des congrégations se formèrent en Allemagne (au couvent d'Ottberg, en 1220), en Hongrie et en France, sous le nom de *fratres calendarii*, dont les membres se réunissaient le premier de chaque mois, dans le but de fixer les fêtes et les exercices religieux (bonnes œuvres, jeûnes, aumônes) qui devaient être observés pendant le courant du mois. C'étaient des sociétés de secours mutuels, composées de laïques et de clercs, sous la surveillance de l'évêque du diocèse : leur intérêt se concentrait particulièrement sur les obsèques et les messes des morts à instituer en faveur de leurs membres. Chacune de ces réunions mensuelles se terminait par un joyeux banquet, dont les frais étaient couverts par les fonds demeurés sans emploi. A mesure que les associations s'enrichirent, les calendes dégénérèrent en véritables orgies et fournirent une ample matière à la satire populaire. La Réformation mit fin à ces abus, mais certaines sociétés portant ce nom se sont conservées jusqu'à nos jours dans le diocèse de Cologne et dans le duché de Brunswick. — Voyez Feller, *Oratio de fratribus calendariis*, Francof., 1692.

CALENDRIER CHRÉTIEN. L'étude mathématique de l'établissement du calendrier pourra être abordée avec plus de profit à l'article *Chronologie chrétienne ;* nous nous bornerons à traiter ici la partie religieuse de notre sujet, et nous rechercherons les traces que la piété et la superstition ont laissées dans ce document de la vie de l'Eglise qui est le calendrier. — I. *Origine*. Les Romains appelaient *fastes* ce que nous désignons aujourd'hui du nom de calendrier. Le *calendarium* était chez eux le livre de comptes dans lequel, aux calendes de chaque mois, le père de famille faisait le calcul de ses revenus. Le plus ancien calendrier où l'on observe l'influence du christianisme est contenu dans le manuel des habitants de Rome auquel on a donné le nom de *Chronographe de* 354. Il a été en dernier lieu l'objet d'une remarquable étude de M. Mommsen (*üb. d. Chronogr. v.* 354, 1850, in-4°, extrait des *Abhandl.* de l'Académie de Leipzig, vol. I, p. 549), et il est imprimé dans le *Corpus* des inscriptions latines (Berlin, 1863, vol. I, p. 332). Ce célèbre monument, qui est signé du calligraphe Philocalus, n'est autre chose que « le calendrier civil officiel de l'empire romain tel qu'il était après que le paganisme eut cessé d'être la religion de l'Etat et avant que le christianisme eût pris cette place. » Les jours attribués autrefois au culte des dieux ne figurent plus que comme jours fériés, et sans caractère religieux ; les jeux ont gardé leur place ; à côté de la semaine romaine de huit jours, est marquée la semaine chrétienne de sept jours. Au même moment, l'Eglise de Rome possédait déjà son *feriale*, le tableau de ses fêtes, c'est la *depositio episcoporum et martyrum*, sorte de martyrologe où l'on trouve, à côté des dates de l'inhumation des saints romains (trois noms seulement appartiennent à l'Eglise d'Afrique), la fête de Noël, la translation de saint Pierre et de saint Paul, et le *natale Petri de catedra*, au même jour

(22 févr.) où Rome célébrait encore la *cara cognatio*, les *caristia*, fête païenne dont les cérémonies se sont confondues pendant des siècles avec la célébration de la Chaire de saint Pierre (voy. *Fêtes chrétiennes*). Ce vénérable document, dont la composition première remonte à l'an 336, est inséré dans le *Chronographe* et publié, entre autres auteurs, par Mommsen dans le mémoire cité. L'Eglise de Carthage nous a légué un document semblable, remontant au quatrième ou au cinquième siècle (Mabillon, *Analecta*, 1723, p. 163). W. Wright a publié en 1865 un *Ancient Syrian Martyrology*, qui date de l'an 412 et est traduit du grec. Mais le monument le plus important de l'ancienne histoire du calendrier est le *laterculus* de Polémée Silvius, dédié à l'évêque saint Eucher de Lyon et qui date de l'an 448. Mommsen l'a imprimé dans son *Corpus* en regard de l'ouvrage de Philocalus. L'auteur a eu évidemment sous les yeux un calendrier fort semblable à celui de l'an 354 ; il en a effacé avec le plus grand soin tout ce qui rappelait la religion païenne. Nous trouvons ici, à côté des *natales* des empereurs et au milieu de quelques restes des fêtes romaines, les anniversaires de saint Vincent, de saint Laurent, de saint Hippolyte, de saint Etienne et de saint Tite, la *depositiom* de saint Pierre et de saint Paul (22 févr.), la passion de Jésus-Christ et sa résurrection (25 et 27 mars), et le *natalis Domini corporalis* (25 déc.), au même jour où le calendrier de 354 marquait encore la victoire du soleil sur l'hiver : *natalis invicti* (voy. *Noël*). Il n'entre point dans notre dessein d'énumérer ici tous les anciens calendriers qui ont été conservés. Nous devons néanmoins faire remarquer que l'un des plus anciens monuments de ce genre qui soient exclusivement chrétiens est le fragment de calendrier gothique que A. Mai a publié dans sa *Bibliotheca nova* (V, p. 66). L'un des plus célèbres parmi ces vieux documents de la liturgie est le calendrier romain publié par le P. Fronton (Paris, 1652, in-8°), et qui est plutôt un *capitulare evangeliorum* marquant les stations et les évangiles pour les fêtes romaines, et remontant au commencement du huitième siècle. De volumineux commentaires ont été consacrés, en 1744, par d'Anfora, Mazzochi et Sabbatini, au vieux calendrier napolitain, antérieur à l'an 850, écrit en grec sur une table de marbre. — II. *Moyen Age*. Celui qui voudrait étudier l'histoire du calendrier devrait se souvenir avant tout que ces anciens monuments de la liturgie portent la trace des coutumes propres à chaque Eglise ; il devrait donc, dans l'Eglise latine elle-même, distinguer avec soin les calendriers de l'Eglise romaine, de l'Eglise franque, de l'Eglise anglo-saxonne, etc. Comme dit le savant Père de Buck, « il faudrait mettre à part tous les calendriers dont le fond n'est pas le calendrier romain, quoique bien peu aient échappé à son influence. Tels sont les calendriers du rite ambrosien de Milan, du rite de Verceil, du rite mozarabe d'Espagne, les anciens calendriers des Eglises des Gaules. Dans certains calendriers d'origine romaine, et surtout dans les livres liturgiques proprement dits, la distribution des dimanches de l'année est souvent très-différente dans les divers manuscrits. Cette différence, qui est très-caractéristique, pourrait servir comme premier terme de comparaison et de classification. Les fêtes des papes, ajoutées par saint

Grégoire VII, seraient un autre signe de distinction. Les fêtes de saint Bernard, de saint François, de saint Dominique et de saint Louis en fourniraient une troisième. Puis viendraient les saints locaux, qui prouvent souvent qu'un calendrier a passé d'Angleterre en France, de France en Allemagne, etc. Pour déterminer l'antiquité des calendriers, on a donné un grand nombre de règles. Qu'il nous suffise de rappeler que la brièveté du texte, l'absence ou le petit nombre de simples commémoraisons de fêtes durant le carême, de vigiles et d'octaves, le mot *natalis* réservé aux fêtes des martyrs, et celui de *depositio* aux fêtes des confesseurs, enfin l'omission des mots *sanctus* et *beatus*, sont autant de signes d'une antiquité plus ou moins reculée. » On trouve des calendriers en tête des missels, des bréviaires et de presque tous les livres liturgiques du moyen âge. M. Piper (*Karls des Grossen Kalendarium u. Ostertafel*, Berlin, 1858, in-8°) a publié le beau calendrier qui se voit dans l'Evangéliaire de Charlemagne; il a décrit en même temps les plus anciens monuments analogues de l'Eglise franque. Le même auteur a réuni dans une autre publication les calendriers anglo-saxons et le remarquable calendrier figuré qui se trouvait dans le manuscrit, aujourd'hui brûlé, du *Hortus Deliciarum* de l'abbesse Herrade (*Die Kal. d. Angelsachsen, das Martyrologium der Herrad v. Landsperg*, Berl., 1862, in-8°). On trouverait encore, dans nos dépôts, de vénérables documents de la vieille liturgie gallicane qui ont échappé aux recherches de cet auteur. M. Hampson, dans un ouvrage fort utile, mais écrit avec trop de précipitation, a imprimé avec un commentaire fort ample un certain nombre d'anciens calendriers anglais (*Medii ævi Kalendarium*, Londres, s. d., in-8°). En dernier lieu, le savant évêque Forbes († 1875) a publié l'ouvrage intitulé : *Kalendars of Scottish saints*, 1872. Les calendriers du moyen âge sont toujours des calendriers perpétuels; ils donnent, à côté des jours des calendes, le nombre d'or, parfois aussi le jour du mois indiqué par un alphabet complet, le nombre d'or accompagné quelquefois de l'heure de la nouvelle lune (voy. l'explication de tous ces termes à l'article *Chronologie chrétienne*), les saints, qui varient avec les Eglises et qui sont d'ordinaire d'autant plus rares que le calendrier est plus ancien, et les fêtes fixes, ainsi que diverses notions astronomiques. Ils sont ordinairement suivis d'un comput pascal (voy. *Pâques*). Comme spécimen d'un splendide ouvrage de ce genre, nous pouvons citer les belles Heures d'Anne de Bretagne, imprimées en fac-simile par Curmer (2 vol. in-4°, 1861). Les calendriers anciens en langue vulgaire sont peu nombreux; les livres d'Heures du quinzième siècle en montrent un grand nombre, mais on n'en connaît point d'allemands qui soient antérieurs au quatorzième siècle; ceux du treizième siècle, en français, sont rares; nous en indiquerons ici quelques-uns : Arsenal, *B. L. F.*, 283, de l'an 1268; Bibl. nat., fr. 786 et 1802 (treizième siècle). Comparez la publication insuffisante de M. Moland (*Revue archéol.*, nouv. série, V, p. 89). M. P. Meyer a publié dans la *Romania* (janvier 1877) un calendrier bourguignon du commencement du quatorzième siècle; on en voit un franco-anglais dans Hampson. On doit faire mention ici des *Computs* ou traités du calendrier; on trouve à la Bibliothèque natio-

nale (fr. 412) un beau comput en vers français, de l'an 1285. Au bas des pages du calendrier, nous lisons souvent certains vers mnémoniques, qui étaient fort utiles pour retenir les dates des saints; le nombre des syllabes y marque la date du jour : on les appelle *cisiojanus*. Ils varient à l'infini. On a même imprimé, en 1550, un cisiojanus protestant. Le cisiojanus du calendrier de Paris commence ainsi : *Cisi. ge. janus epi. sibi guil. dat et hyl. fe. mau. mar. jul.; Prisca fab. ag. vincenti paulus iulique bal.* On reconnaît ici la Circoncision, la sainte Geneviève, l'Epiphanie, etc. Voici le cisiojanus français : « En janvier que les *roys* venus sont, *Glaume* dit, *Fremin mor*font; *Anthoine*, *seb.*, *ag.*, *Vincent* boit, *Pol* doit plus qu'on ne lui doit. A *Chandeleur Agathe* vient, à Paris y m'en souvient, et *Julien* de Poissy, *Pierre*, *Mathias* aussi... » — III. *Eléments superstitieux*. Dès l'an 354, on rencontre dans le *Chronographe* un calendrier astrologique où nous trouvons, avec les influences des planètes, l'origine des noms des jours de la semaine. A chaque heure est attaché le nom d'un astre; les jours portent le nom de la planète qui préside à leur première heure, en comptant à partir du samedi, au lever du soleil; Mars et Saturne sont *nuisibles*, Jupiter et Vénus sont *bons*, Mercure, le soleil et la lune sont *communs*. Ce système est égyptien, mais dans le grand calendrier de 354, nous trouvons déjà, notés avec soin, ces *jours égyptiens* qui se perpétuent à travers les calendriers du moyen âge, où ils sont marqués par un D, et parfois accompagnés de l'heure périlleuse. On a pu dire qu'ils sont « la trace du combat que la superstition a longtemps livré à la foi ». On trouve dans beaucoup de calendriers les jours égyptiens marqués dans des vers assez barbares que l'on a attribués à Bède :

Si tenebræ ægyptus graio sermone vocantur...

ou encore :

Prima dies mensis et septima truncat ut ensis...

Cette superstition n'a rien d'égyptien, son origine est toute romaine et ne remonte qu'au temps des empereurs (Mommsen, *Corpus*, I, p. 374; voy. aussi les travaux imparfaits de Court de Gébelin, *Le Monde Primitif*, 1773 ss., vol. III, et de M. Loiseleur, *Soc. des Antiquaires*, 1872, p. 198). Les jours *périlleux* ou *maleurés*, auxquels s'attachait l'ignorance populaire, ont varié cent fois. M. Meyer en a publié plusieurs listes (*Jahrb. f. roman. u. engl. Liter.*, Leipzig, 1866, p. 47; voy. aussi M. Bonnardot, *Soc. des Anciens Textes*, 1876, p. 73 ss.). Voyez aussi les curieux pronostics contenus dans un almanach du dixième siècle (Boucherie, *Rev. des langues rom.*, 1872, p. 133). Dans quelques manuscrits, nous trouvons la *recommandation du vendredi :* « Au jour du vendredi occit Caïn Abel son frère... » A cet égard, le calendrier nous montre le tableau de la vie populaire mêlée à la vie de l'Eglise. — IV. *Almanachs*. On peut dire que le plus ancien calendrier a été imprimé à Mayence en 1456; ce sont les *Conjunctiones* dont la Bibliothèque nationale possède un fragment. Mais les vrais almanachs n'apparaissent qu'en 1477 avec la *Pronosticatio* de Jean Laet, et avec la *Pronosticatio*

de l'ermite alsacien Jean de Lichtenberg (1492, Mayence), à laquelle Luther n'a pas dédaigné d'écrire une préface (1527). En 1475, le célèbre astronome Jean de Kœnigsberg, dit Regiomontanus, avait publié son savant *Calendarium*. Ce n'est toutefois qu'après le milieu du seizième siècle qu'on trouve des calendriers établis pour une année déterminée, avec les fêtes mobiles et les jours de la semaine. Le véritable modèle de tous les almanachs est le *Compost et Kalendrier des bergiers* (Paris, 1493), cent fois imprimé et imité. La Bibliothèque nationale en possède un admirable exemplaire sur vélin. On y trouve l'hygiène, l'astronomie, la morale, et jusqu'au « combat de deux hommes d'armes et d'une femme contre un limaçon. » On peut voir aussi le *Kalendrier des bergères*, pour les dames. Le médecin provençal Michel de Nostredame, dans les prédictions duquel on a cru voir la Saint-Barthélemy annoncée (Lyon, 1555, etc.), Mathieu Lansbert, personnage fort mystérieux (Liége, 1636), n'ont fait qu'imiter le *Calendrier des bergers*, duquel découle toute cette misérable litttérature qui ne fait que commenter le vieil adage :

Ungues Mercurio, barbam Jove, Cypride crines.

(voy. Warzée, *Rech. sur les Almanachs belges*, 1852, extrait du *Bibliophile Belge;* Ch. Nisard, *Les Livres populaires*, 2e édit., I ; Brunet, *Manuel du Libraire*, 5e édit., etc.). — V. *Les Calendriers protestants*. Dès ses premiers jours, la Réforme s'est appliquée à détourner l'attention du peuple de la superstition vers la piété. L'*Almanach spirituel et perpétuel, nécessaire à tout homme sensuel et temporel*, que l'on peut croire imprimé chez P. de Wingle vers 1533, ne contient pas de calendrier, mais il renferme des préceptes et des versets de la Bible (in-32, 16 ff.). En 1550, un théologien de Wittemberg, Paul Eber, publie dans cette ville le *Calendarium historicum*, savant ouvrage où l'on trouve des éphémérides bien choisies, mais où un certain nombre de saints ont conservé leur place. Le *Calendrier historial*, que nous trouvons, par exemple, en tête du Psautier (Genève, 1566, in-32, caract. *civilité*), et, un peu différent, à la suite de la Bible (F. Estienne, 1567, in-8°), en est une imitation. M. Fick a réimprimé, en 1866, un curieux almanach de Genève pour l'an 1573 ; c'est encore un calendrier perpétuel, mais déjà il est disposé pour l'année indiquée ; à côté des jours de cène à Genève, il donne encore seize fêtes de la Vierge et des saints, et les Quatre-Temps. On voit par là combien a été persistante, même dans l'Eglise calviniste, la commémoration des saints, dont plusieurs sont encore célébrés dans les Etats protestants de l'Allemagne. Depuis la Réforme, les calendriers allemands ont tous conservé la liste des saints, retouchée arbitrairement et variant sans règle ni raison. Un professeur de Berlin, M. Piper, a essayé d'introduire un ordre et une pensée dans ce que l'on a appelé le *Calendrier Evangélique ;* il a publié, de 1850 à 1869, une série d'almanachs (*Evang. Kalender*), où des dissertations sur la liturgie se joignent à la biographie des personnages dont les noms ont été conservés. Cette tentative n'a pas été encouragée par le sentiment populaire. Une semblable entreprise a été tentée par deux

almanachs moraux et religieux publiés en Alsace, le *Guter Bote* (1852) et l'*Almanach des Familles* (depuis 1852; aujourd'hui à Nancy). Nous ne manquerons pas de nommer ici l'*Almanach des Bons Conseils* (depuis 1826), qui mérite son nom. Dans l'Eglise anglicane, la liste des saints du calendrier a été révisée en 1662; les plus récents éditeurs du *Prayer-Book* ont pris sur eux d'effacer les noms de tous les saints qui ne se trouvent pas dans la Bible, mais la grande édition de ce livre liturgique, faite en 1849 par les soins de l'*Ecclesiastical History Society*, a rétabli le calendrier officiel de l'Eglise d'Angleterre. — VI. *Calendriers orientaux*. Ne pouvant entrer ici dans leur étude, nous nous bornons à renvoyer le lecteur aux dissertations d'Assemani dans ses *Kalendaria Ecclesiæ universæ* (Rome, 1755, 6 vol. in-4°; voir notre *Encycl.*, I, p. 648), du P. Martinov (*AA. SS.*, oct., XI), et du P. de Buck, dans la *Bibl. de la Comp. de Jésus* de de Backer, 2e édit., III, 1876, p. 383, ainsi qu'à l'*Introductio ad Hist. Eccl.* du P. de Smedt, Gand, 1876, p. 195. — Sources : Il n'existe aucun traité complet du calendrier : au reste aucun livre ne pourrait remplacer à cet égard l'étude des manuscrits. On consultera avec avantage le *Glossaire des Dates*, publié dans l'Introduction de l'*Art de vérifier les Dates* et dans la *Paléographie* de M. de Wailly (Paris, 1838, in-4°, I), et celui que donne Grotefend (*Handb. d. Chronol.*, Hanovre, 1872, in-4°); voy. surtout de Buck, *Rech. sur les Calendriers ecclésiastiques*, dans les *Précis historiques* des Pères jésuites, 1877, janvier-mars; Piper, *Kirchenrechnung*, 1841, in-4°; le même, art. *Kalender* dans Herzog, vol. VII. S. Berger.

CALICE (ποτήριον, *calix*), en terme de liturgie, est un vase sacré qui sert lors de la célébration de la sainte cène. A l'origine ces vases étaient très-grands, en verre, en bois ou en métal, garnis de deux anses par lesquelles les diacres les retenaient en les passant aux fidèles. De crainte d'en répandre le contenu, l'usage s'introduisit, vers la fin du huitième siècle, de munir le calice d'un tuyau ou chalumeau (*calamus*, *arundo*, *fistula eucharistiæ*, *canna*), par le moyen duquel les fidèles buvaient le sang précieux de l'eucharistie. Les conciles de Londres (1175) et de Rouen (1189) défendirent l'emploi de calices autres que ceux en argent ou en or. Leur poids variait. On en trouve dans les trésors et les sacristies de plusieurs églises qui sont d'un volume si considérable que l'on n'a jamais dû s'en servir : ce sont des dons faits par des princes pour servir d'ornement. L'évêque seul a le droit de consacrer les calices. Le sang de Jésus-Christ étant déjà contenu dans son corps, offert aux fidèles dans l'hostie, l'Eglise jugea utile de restreindre aux seuls prêtres, comme les successeurs des apôtres, l'invitation de Jésus-Christ : Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (Matth. XXVI, 27). Ce n'est qu'au commencement du treizième siècle que fut consommé le rapt du calice (voyez l'article *Cène*), contre lequel protestèrent les hussites et que confirmèrent les conciles de Constance et de Trente, *ad vitanda pericula et scandala* (*sess.* 21, *can.* 4), bien que celui de Bâle, pour désarmer les calixtins, eût décrété que le calice pouvait être accordé aux laïques, *suadentibus causis rationalibus*. Luther rétablit la communion sous les deux espèces lors de la réforme du culte à Wittemberg en 1523 (voy.

Sermon vom hochwürd. Sakrament des Leichnams Christi, 1519, et *Conf. August*, pars II, 1). Son exemple fut suivi par les autres Eglises de la Réforme. Zwingle prescrivit le retour aux calices en bois, usage qui s'est conservé dans la plupart des Eglises de la Suisse. D'après le rite réformé, infiniment plus rationnel, le calice passe de main en main, tandis que, dans les communautés luthériennes, c'est le pasteur officiant qui le présente à chaque fidèle. Dans l'Eglise grecque le pain est trempé dans le vin et offert sur une cuiller aux communiants. Cet usage, pratiqué en Occident pour les communions de malades, ne s'y est pas maintenu (voy. Dongthæus, *De calicibus eucharisticis veter. christianorum*, Brém., 1694; Spittler, *Gesch. des Kelchs im Abendm.*, Lemgo, 1780). — Dans la Bible, le mot de calice est souvent employé dans un sens métaphorique pour désigner la destinée bonne ou mauvaise (cette dernière plus fréquemment) réservée aux hommes : les bienfaits de Dieu sont comparés à un breuvage doux et agréable et pour lequel on le bénit (coupe de bénédiction, d'actions de grâce, de satiété, etc.), et ses châtiments à un breuvage amer qu'il faut avaler (Ps. X, 7; XV, 5; LXIV, 9; CXV, 13; Jérém. XVI, 7; XXV, 15; Matth. XX, 22; XXVI, 39; Luc XI, 39; 1 Cor. X, 16; XI, 25).

CALIXTE Ier, pape. Voyez *Calliste*.

CALIXTE II (1119-1124). Gélase II étant mort à Cluny, les cardinaux présents en ce lieu élurent l'archevêque de Vienne, Guy de Bourgogne, adversaire déclaré de l'empereur dont il était parent éloigné; acclamé par les Romains, l'élu fut reconnu par les évêques allemands réunis à Tribur. Aussitôt le pape se préoccupa de mettre fin à la querelle des investitures; il convoqua un concile à Reims pour le mois d'octobre, il envoya des ambassadeurs à Henri V, et se disposa à aller au devant de lui. L'évêque de Châlons et l'abbé de Cluny rencontrèrent l'empereur à Strasbourg. « Si vous voulez avoir la paix, sire roi, lui dit l'évêque, il vous faut renoncer absolument à l'investiture des évêchés et des abbayes. Mais sachez que votre autorité n'en sera point diminuée, car pour moi, qui suis évêque au royaume de France, je n'ai reçu aucune investiture de la main du roi, et pourtant je lui rends les devoirs d'un fidèle vassal. » « Eh! s'écria l'empereur, c'est tout ce que je demande. » Henri V était sur le point d'accepter la paix sur ces bases, il avait même promis d'abandonner l'investiture, mais au dernier moment les négociations furent rompues, et le concile, renouvelant les anciens décrets contre ce qu'on appelait la simonie, interdit absolument « toute investiture des évêchés et des abbayes par la main laïque », et excommunia solennellement Henri V et l'antipape Bordinho (Grégoire VIII), qui occupait encore Rome. Cependant, quittant la France, Calixte s'en va chasser l'antipape; Burdinus est saisi et traîné ignominieusement sur un chameau à travers les rues de Rome; puis on l'envoya mourir (1125) en prison. Le pape, vainqueur, humilia la noblesse romaine, et fit raser les tours menaçantes du seigneur Cencius. Mais la nation allemande était lasse de la lutte, et à la diète de Wurtzbourg les Etats demandèrent à l'empereur de se soumettre. Henri V obéit. Le concordat de Worms, signé le 23 septembre 1122, mit fin à la querelle.

Le pape y accordait à l'empereur l'investiture des fiefs royaux « par le sceptre », et l'empereur « abandonnait à Dieu, aux saints apôtres Pierre et Paul et à la sainte Eglise catholique toute investiture par la crosse et l'anneau, et il permettait que dans toutes les Eglises de son empire l'élection se fît canoniquement et que l'élu fût consacré librement ». Telle fut la fin de la querelle des investitures. — On lira dans Watterich la vie de Calixte par Pandulphe d'Alatri et par Boson, et le récit du concile de Reims rédigé par un témoin oculaire, Hesson l'écolâtre. — Voyez : Baluze, *Miscell.*, I, 137, éd. Mansi; Papencordt, p. 244; Gregorovius, IV; Raumer, *Hohenst.*, I, 195, 3e éd.; Robert, *Et. sur les actes de Cal. II*, P., 1874, in-8°. S. Berger.

CALIXTE III, antipape. Voyez *Alexandre III*.

CALIXTE III. Alfonse Borgia, cardinal-évêque de Valence, élu pape à l'âge de soixante-dix-huit ans, le 8 avril 1455, couronné le 20, déploie tout d'abord un grand zèle pour la croisade, envoie des prédicateurs par toute l'Europe pour réveiller l'ardeur religieuse et guerrière des chrétiens; la victoire de Belgrade suivie de la retraite de Mahomet II ne donne pas les heureux résultats qu'on avait espérés. Le grand Hunyad et Jean Capistrano meurent en 1456, la flotte pontificale envoyée dans les mers de Grèce reste inactive et le pape lui-même, délaissant les intérêts de la chrétienté, consacre tous ses soins à la grandeur de sa famille. Rome assiste sous Calixte III à tous les scandales du népotisme : deux des neveux de Calixte (Rodrigue Lenzuoli, le futur Alexandre VI, était du nombre) sont créés cardinaux et pourvus des charges les plus lucratives; un troisième, Pierre, est nommé duc de Spolète, général des troupes du saint-siége, gouverneur de Saint-Ange et préfet de Rome; s'il n'eût dépendu que de lui, Calixte lui eût donné la couronne de Naples. En effet, à la mort d'Alfonse, sans tenir compte des bulles pontificales qui assuraient la succession aux enfants mâles de ce prince et qu'Eugène IV avait publiées sur les instances de Borgia lui-même, celui-ci déclare le royaume dévolu au saint-siége et invite les prétendants à se pourvoir devant les tribunaux ecclésiastiques; en même temps il essaie de gagner Sforza qui refuse de trahir la maison d'Aragon et d'en partager les dépouilles avec le neveu du pape. Calixte tint bon néanmoins et se disposait à faire la guerre à Ferdinand lorsque la mort le surprit, le 6 août 1458. Calixte, indifférent sinon hostile aux lettres et aux arts, vendit ou donna la plus grande partie de la bibliothèque fondée par Nicolas V (on achetait pour des carlins des livres qui avaient coûté des florins d'or), découragea les savants et les artistes, abandonna les travaux commencés sous son prédécesseur. Son pontificat n'est marqué que par la restauration de Santa-Prisca sur l'Aventin et la réparation du mur d'enceinte. L'acte le plus honorable auquel Calixte III ait attaché son nom, ce fut le procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc. Dès après son entrée à Rouen, Charles VII avait ordonné une enquête sur le procès « moyennant lequel les Anglais avaient fait mourir Jeanne iniquement et très-cruellement (1449) »; d'Estouteville, légat et archevêque de Rouen, qui était chargé au nom du pape de réconcilier la France et l'Angleterre,

ouvrit d'office l'instruction ; mais pour commencer le procès il fallait obtenir l'autorisation de la cour de Rome, et pour décider celle-ci il fallait lui permettre de faire justice sans qu'elle parût prendre parti contre les Anglais ; Charles VII s'efface, met en avant la famille de Jeanne dont la requête est accueillie par Calixte III ; celui-ci, par un rescrit apostolique daté du 11 juin 1455, ordonne la révision du procès et en confie le soin à l'archevêque de Rouen, aux évêques de Paris et de Coutances assistés d'un inquisiteur. Dès après la mort de Calixte des désordres éclatent à Rome : ses favoris sont arrêtés ou mis à mort, son neveu Pierre, obligé de s'enfuir à Civita-Vecchia ; le soir de l'élection de Pie II, toute la ville illumina, tant elle était heureuse d'être débarrassée des *Catalans*. Malheureusement, Calixte III laissa son immense fortune à son neveu Rodrigue. — Voyez : Platina ap. Muratori, *R. I. Scriptores*, XXV, 961-966 ; Filelfo, *Epist.* XIII, 1, et Vespasiano fiorentino.

CALIXTE (George) [1586-1656], un des théologiens les plus distingués de l'Allemagne au dix-septième siècle, continua dans l'Eglise luthérienne les traditions de Mélanchthon et prépara la réforme de Spener. Originaire du Schleswig, élevé par son père, qui avait suivi les leçons du *præceptor Germaniæ*, dans la haine d'un confessionalisme étroit, nourri au gymnase de Flensbourg et à l'université de Helmstædt d'études philologiques et philosophiques solides, grâce aux leçons de l'humaniste Jean Caselius et de Cornélius Martini, l'aristotélicien, Calixte compléta son éducation scientifique par des voyages en Angleterre, en Hollande, en Italie et en France, visitant les savants et les bibliothèques et élargissant l'horizon de sa pensée dans le commerce avec des hommes éminents appartenant à toutes les communions. De retour à Helmstædt, il fut appelé en 1614 à y enseigner la théologie. Bien qu'attaché de cœur au luthéranisme, il avait acquis la conviction que les doctrines fondamentales du christianisme étaient professées dans toutes les Eglises chrétiennes, et que dès lors rien ne devait s'opposer au rapprochement mutuel de leurs membres. C'est surtout à partir de 1629 que Calixte développa cette tendance *irénique*, en exhortant les diverses communions à reconnaître que les vérités nécessaires au salut étaient contenues dans le symbole apostolique et dans les écrits des docteurs et des Pères des cinq premiers siècles, et en les sollicitant à se confédérer en vue d'une fusion future de toutes les Eglises particulières (voy. entre autres le *Proœmium* au traité de saint Augustin *De doctrina christiana* et au *Commonitorium* de Vincens de Lérins, Helm., 1629, la *Disputatio de auctoritate antiquitatis ecclesiasticæ*, 1639, et le *Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ*, 1650). Cet appel à la concorde, au milieu d'un siècle où l'étroitesse et l'intolérance dogmatiques régnaient encore en souveraines, devait rencontrer une vive opposition. La part que prit Calixte au colloque de Thorn (1645), où, repoussé par les luthériens, il se joignit aux réformés, fut le signal d'une attaque générale de sa doctrine et de celle de ses disciples, flétrie sous le nom déjà odieux aux luthériens de *syncrétisme* (voy. cet article). Ses principaux adversaires étaient le prédicateur Statius Bucher de Hanovre, qui accusa Calixte de

crypto-papisme (*Crypto-Papismus novæ theologiæ Helmstadiensis*, Hamb., 1640), Hoë de Hoënegg et Jacob Weller, de Dresde, Dannhauer, de Strasbourg, et Abraham Calov, depuis 1650 professeur et surintendant général à Wittemberg ; mais ils ne surent point donner à leurs attaques le caractère d'une lutte de principes, se bornant à des escarmouches stériles, comme par exemple de reprocher à Calixte de n'avoir pas su découvrir la doctrine de la Trinité dans l'Ancien Testament, d'avoir négligé en parlant des fruits de la foi les termes consacrés, et d'appuyer inconsidérément les doctrines chrétiennes par des arguments tirés de la philosophie et des autres religions, ce qui constitue essentiellement à leurs yeux le crime de syncrétisme. C'est à tort aussi qu'ils accusaient Calixte de se complaire dans le vague et dans l'indifférence en matière de dogme. Si, dans sa carrière, il a principalement poursuivi un but irénique, il n'a pas cessé néanmoins d'entretenir une polémique vigoureuse contre les erreurs des Eglises particulières qui lui semblaient un obstacle à l'union qu'il rêvait. C'est ainsi qu'il démasque avec une franchise impitoyable les hérésies de l'Eglise catholique (voy. surtout *De pontificio missæ sacrificio*, 1614 ; *De religiosa adoratione disput.*, 1623 ; *De conjugio clericorum*, 1631 ; *De visibili ecclesiastica monarchia*, 1643 ; *De primatu Rom. Pont.*, 1650, etc.). Il combat de même la doctrine de la prédestination des réformés, celle de l'ubiquité et du péché originel des luthériens stricts. Les controverses dans lesquelles Calixte fut engagé, et qui constituent le côté principal de son activité littéraire, n'absorbèrent pas cependant tout son temps. Parmi les autres écrits, qui dénotent mieux peut-être encore que ses traités de polémique la pénétration de son esprit et la largeur féconde de ses vues, nous citerons son *Apparatus theologicus* (1628), dans lequel il énumère les connaissances que doit posséder celui qui aspire au titre de théologien, et la méthode qu'il doit suivre dans ses études ; sa *Theologia moralis* (1634), où, tout en traitant d'une manière séparée les matières qui constituent la morale chrétienne, il montre son lien intime avec la dogmatique, et en particulier avec la sotériologie d'où elle découle ; ses commentaires sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament (*Lucubrationes ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes*, édit. par son fils, Helmst., 1665 ; *Expositiones literales*, *Concordia evangeliorum*, etc.), ainsi que ses monographies sur les principaux articles de la dogmatique qui dénotent, dans la partie historique, des connaissances et une intuition du développement organique du dogme très-rare à cette époque. Le côté faible de la théologie de Calixte, c'est, d'une part, sa théodicée, et le rapport peu heureux qu'il établit entre les manifestations naturelles et la révélation surnaturelle de Dieu, entre les lumières de la raison et celles que nous recevons par la foi (voy. surtout *Epitome theologiæ*, 1619), et, d'autre part, l'autorité qu'il attribue, à côté de la Bible, au symbole des apôtres et à la tradition de l'Eglise qui en est le commentaire, mais qu'il limite d'une manière arbitraire aux cinq premiers siècles (*De auctoritate Scripturæ S.*, 1654). — Sources : Frédéric-Ulrich Calixte (1622-1701) a préparé une édition complète des œuvres de son père qu'il n'a pas

achevée; mais il en a donné une description intéressante dans son *Catalogus operum Calixti*. De nombreux manuscrits se trouvent dans les bibliothèques de Wolfenbüttel, de Gœttingue, de Darmstadt et de Hambourg. Voyez sur Calixte : Moller, *Cimbria literata*, III, p. 121-210; H. Schmid, *Gesch. der synkret. Streitigk. in der Zeit des G. Calixt*, Erl., 1846; Gass, *Calixt u. der Synkret.*, Bresl., 1846; Baur, *Ueber den Charakter u. die gesch. Bedeutung des Calixt. Synkret.*, Theol. Jahrb., VII, H. 2, p. 163 ss.; Henke, *Calixtus u. seine Zeit*, Halle, 1853-56, 2 vol.; id., *Calixtus' Briefwechsel*, Halle, 1833; Iena, 1835; Marb., 1840.

F. Lichtenberger.

CALIXTINS. Voyez *Bohême*.

CALLENBERG (Jean-Henri), né le 12 janvier 1694, dans le duché de Gotha, fit ses études à Halle, où il devint en 1727 professeur extraordinaire de philologie et en 1735 professeur ordinaire, enfin en 1739 professeur ordinaire de théologie et de langues orientales. Sous l'influence de Francke, il s'intéressa de bonne heure à l'œuvre des missions et fonda en 1728 un établissement à Halle pour travailler à la conversion des juifs; il y recevait des prosélytes, envoyait des missionnaires en divers pays et faisait imprimer dans la typographie orientale qu'il avait organisée un grand nombre de petits ouvrages en hébreu et diverses autres langues pour les distribuer aux juifs. Il s'occupa aussi de l'évangélisation des mahométans et publia à leur intention des traités en arabe. Callenberg mourut le 16 juillet 1760; son institut lui survécut jusqu'en 1791, où il fut réuni aux fondations de Francke. Dreyhaupt (*Beschreibung des Saalkreises*, Halle, 1749-51, in-fol., II, p. 46) donne des détails sur les instituts de Callenberg et les ouvrages qui y ont été imprimés dans les commencements. Callenberg lui-même a rendu compte de son œuvre dans plusieurs ouvrages; il en a composé aussi quelques-uns sur la littérature arabe, etc. On en trouvera l'indication dans Dreyhaupt, l. c., p. 44 et 600; Moser, *Beytrag zu einem Lexicon der evang. Theologen*, 1740; Adelung, *Fortsetzung zu Jœchers Lexicon*, Leipz., 1784, t. I; Meusel, *Lexicon der verstorbenen Teutschen Schrifsteller*, t. II, 1803.

A. Bernus.

CALLISTE (Saint) fut évêque de Rome de 217 à 222. A-t-il été martyr? Ses Actes, produit sans valeur (*AA. SS.*, 14 oct., VI), racontent qu'il fut précipité d'une fenêtre, au Transtévère, et en effet nous savons qu'il fut enterré près de là, sur la voie Aurélienne, au cimetière de Calepodius. M. de Rossi (*Roma Sott.*, II, 51) et des auteurs sérieux (Moretto, *De S. Callisti ejusq. basilica S. Mariæ trans Tib.*, Rome, 1752, 2 vol. in-fol.) acceptent ce récit, mais d'autres croient que Calliste n'a mérité le titre de confesseur que par son exil en Sardaigne (Lipsius, *Chronol.*, 1869, p. 176 ss.). Or le livre des *Philosophoumena*, publié en 1851 par M. Miller, a répandu contre cet évêque les accusations les plus graves. Ce livre, qui paraît l'œuvre d'Hippolyte (voy. ce nom), compétiteur de Calliste, nous dit que cet homme était esclave; ayant trompé la confiance de son maître et ayant dissipé les épargnes que lui avaient confiées les fidèles, il s'en alla insulter les juifs pour mériter le nom de martyr et se fit condamner aux mines de Sardaigne.

Ayant su obtenir sa grâce, Calliste fut de nouveau exilé par l'évêque Victor; mais sous Zéphyrin, nous le retrouvons dans une haute position. L'évêque, nous est-il dit, « le préposa au cimetière », c'est-à-dire qu'il le fit diacre et syndic des fidèles, qui, comme corporation, avaient le droit, d'après les lois, de posséder un cimetière collégial : en effet, le plus beau cimetière de la Rome souterraine (voy. *Catacombes*) a conservé son nom. Après Zéphyrin, Calliste est élu pape, et on lui reproche toutes les hérésies. Obligé de condamner Sabellius dont il partage les erreurs, il mêle à la doctrine de cet hérétique celle de Théodote; il dit « qu'il peut remettre à tous leurs péchés ». Il décida « que si un évêque péchait, même mortellement, il ne devait pas être déposé » ; de son temps, on commença à voir des évêques bigames et trigames ; il permit aux femmes d'avoir un amant. L'école des callistiens subsista et garda le nom de son chef. « Ces hommes, s'écrie l'accusateur, tentèrent de s'appeler l'Eglise catholique » (*Refut. omn. Hær.*, éd. Duncker, II, 11 s.) Ces accusations capitales contre l'honneur et l'orthodoxie d'un des plus vénérés parmi les évêques de Rome, oubliées pendant de longs siècles, avaient pourtant laissé quelque trace : dans le premier texte du *Livre des Papes*, en 530, nous trouvons le nom de Calliste parmi ceux des hérétiques condamnés par Silvestre; une fausse décrétale lui attribue l'opinion mentionnée plus haut sur la déposition des prêtres ; Théodoret cite un certain Calliste parmi les sabelliens et Tertullien paraît faire allusion à son faux martyre. Il est vrai que l'on a retrouvé la source apocryphe où le *Liber Pontificalis* a puisé ses accusations contre Calliste. M. de Bunsen (*Hippol. u seine Zeit*, Leipz., 1852; 2e édit. angl., Londres, 1854), et après lui Wordsworth (1853), Baur (*Jahrb.*, 1853 s.), Volkmar (1855), M. de Pressensé (*Rev. chrét.*, 1856) ont abondé dans le sens de l'accusation. D'autre part Dœllinger (*Hipp. u. Kall.*, Ratisb., 1853), l'abbé Cruice (*Et. sur les Philosophoumena*, Paris, 1853), l'abbé Le Hir (*Et. relig. des* PP. *Jésuites*, 1865) et Armellini (*De Prisca Refut. Hær.*, Rome, 1862) ont embrassé la défense de l'évêque de Rome dans des travaux d'une grande érudition, auxquels M. de Rossi, dans une étude digne de ce maître (*Bulletino di Archeologia cristiana*, IV, 1866, in-4°, Rome), a mis le couronnement. Les auteurs catholiques ont soutenu que la haute estime où fut tenu Calliste ne permettait pas d'admettre les accusations passionnées qu'un rival a portées contre ses mœurs; le concubinat qu'il permit aux femmes nobles, ont-ils dit, n'était que la bénédiction, par l'Eglise, du mariage des femmes de qualité avec des affranchis, union qui n'était pas reconnue par la loi ; quant à la rémission des péchés, c'est le montanisme seul qui l'a contestée, et lorsque l'adversaire de Calliste parle de prêtres bigames, il ne peut parler que des mariages conclus avant les ordres reçus. On reproche à l'évêque de Rome d'avoir penché vers le sabellianisme, mais son jugement sur la *Monarchie* divine est devenu, de par le concile de Nicée, la foi de l'Eglise. Telle est l'apologie ; elle a été fournie, sur certains points, avec autorité ; et néanmoins elle laisse bien des doutes dans l'esprit. M. de Rossi n'a pu soutenir sa thèse qu'au moyen

d'hypothèses dans lesquelles la critique ne le suivra pas toujours, et surtout nous ne pouvons croire que le pontificat de Zéphyrin et de Calliste ne nous mette en présence d'une période de grand relâchement dans la discipline de l'Eglise. Ce n'est qu'ainsi que nous expliquons la réaction du montanisme, autre excès provoqué par ceux qui ont diminué la sévérité des lois de l'Eglise. S. Berger.

CALMET (Augustin), historien et exégète bénédictin; né le 26 février 1672, à Mesnil-la-Horgne en Lorraine, il fut admis en 1688 dans l'ordre des bénédictins (congrégation de Saint-Vannes), et fit ses études dans leur abbaye de Munster en Alsace, où il apprit l'hébreu d'un pasteur protestant de cette ville; employé d'abord à l'enseignement dans l'abbaye de Moyen-Moutier, puis sous-prieur dans celle de Munster, Calmet poursuivait avec ardeur ses études sur la Bible, de sorte qu'il fut envoyé dès 1706 à Paris pour y terminer le grand commentaire qu'il avait entrepris et en surveiller l'impression; après avoir rempli plusieurs charges importantes dans sa congrégation, il fut nommé en 1728 abbé de Senones en Lorraine, et y mourut le 25 octobre 1757, sans avoir jamais voulu accepter l'épiscopat qu'on lui offrait. Calmet fut un travailleur infatigable et le nombre de ses ouvrages, dont plusieurs sont très-volumineux, est considérable; il est vrai qu'il fut secondé par plusieurs de ses confrères. Comme historien, il entreprit une *Histoire universelle sacrée et profane* (Strasb., 1735-71, 17 vol. in-4°, dont il n'écrivit lui-même que les huit premiers); on fait plus de cas de ses travaux sur l'histoire lorraine, en particulier de son *Histoire ecclés. et civile de la Lorraine* (2e éd., Nancy, 1745-57, 7 vol. in-fol.) et de sa *Bibliothèque Lorraine ou hist. des hommes illustres qui ont fleuri en Lorraine* (Nancy, 1751, in-fol., qui forme aussi le t. IV de l'ouvrage précédent). Mais ce sont ses ouvrages sur la Bible qui ont surtout à fixer notre attention : *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Anc. et du Nouv. Test.* (Paris, 1707-16, 23 vol. in-4°; 2e éd., 1714-20, 26 vol. in-4°; 3e éd. rev. et corr., Paris, 1724-26, 8 vol. in-fol.; une trad. lat. fut imprimée plusieurs fois en Italie et en Allemagne). Ce commentaire a joui d'une grande autorité parmi les catholiques, malgré les vives critiques par lesquelles Fourmont et R. Simon saluèrent l'apparition de son premier volume, et, sous la forme abrégée que Rondet lui a donnée tout en le fondant avec les travaux de Carrières et de Vence (Paris, 1748-50, 14 vol. in-4°; 4e éd., Paris, 1820- 24, 25 vol. in-8°), il est encore consulté de nos jours. L'ouvrage de Calmet contient le texte de la Vulgate accompagné de la traduction française de Lemaistre de Sacy modifiée par endroits; dans le commentaire, qui est avant tout une compilation des principaux exégètes catholiques et même protestants, Calmet, renonçant avec raison aux allégories mystiques, s'attache à rechercher le sens grammatical et historique, et le fait souvent avec bon sens, mais souvent aussi avec trop de longueur, avec peu de précision et de profondeur, et avec une connaissance insuffisante des langues originales. Une dissertation spéciale est consacrée à chaque livre de la Bible, comme aussi à certaines questions de critique, d'histoire ou d'archéologie, et c'était peut-être la meilleure

partie de l'ouvrage, quoique là aussi il y eût bien des longueurs et peu d'esprit critique. Ces dissertations, revues et augmentées de tout un volume, ont été publiées à part : *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Ecriture sainte* (Paris, 1720, 3 vol. in-4°, plusieurs fois réimprimées, et traduites en anglais, en hollandais, en italien, en latin et en allemand); dans la Bible de Rondet (dite de Vence) citée ci-dessus, Calmet a ajouté dix nouvelles dissertations qui n'ont pas paru à part. *Dictionnaire hist., crit., chronol., géogr. et littéral de la Bible* (Paris, 1722-28, 4 vol. in-fol; 2e éd., Paris, 1730, 4 vol. in-fol.; Genève, 1730, 4 vol. in-4° ; Toulouse, 1783, 6 vol. in-8°; Paris, 1845-46, dans l'*Encyclop.* Migne, 4 vol. in-4°. Ces trois dernières éditions sont sans figures). Ce dictionnaire a été traduit en latin, en hollandais, en allemand et en anglais ; dans cette dernière langue il fut remanié et considérablement augmenté par Ch. Taylor (1797, in-4°; 9e éd., Londres, 1845, 5 vol. in-4°). Cet ouvrage de Calmet, tiré en partie de son commentaire et de ses dissertations, résume tout ce que les recherches historiques, archéologiques et géographiques de l'époque fournissaient pour l'explication de la Bible, et a été fort utile ; mais c'est en même temps celui de tous les ouvrages de l'auteur que les travaux modernes ont effacé davantage. La *Bibliothèque sacrée*, qui est en tête, offre une bonne bibliographie des éditions de la Bible et des ouvrages servant à l'expliquer, résumé de la *Bibliotheca sacra* du P. Lelong. *Histoire sainte de l'Anc. et du Nouv. Test. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'hist. ecclés. de l'abbé Fleury* (Paris, 1716, 2 vol. in-4° ; 1770, 5 vol. in-4°). Elle va de la création du monde à la destruction de Jérusalem par les Romains. Nous passons sous silence plusieurs ouvrages moins importants. Pour résumer notre jugement, nous dirons que Calmet a été surtout un compilateur érudit, mais que le sens critique lui manque ; et nous ajouterons que Voltaire, qui le connut personnellement, et qui s'est beaucoup servi de ses travaux exégétiques comme de son *Histoire universelle*, eût peut-être moins méconnu la Bible s'il eût dû ses connaissances bibliques à un guide moins attaché aux opinions traditionnelles. — Sources : (Dom Fangé), *Vie du P. Aug. Calmet, avec un catal. raisonné de ses ouvrages*, Senones, 1762, in-8° ; trad. en ital. et annoté par B. Passionei, Roma, 1770, in-4° ; Maggiolo, *Eloge histor. de Dom Calmet*, Nancy, 1839, in-8° ; et *Mémoire sur la correspondance inédite de Dom Calmet*, Paris, 1863, in-8° ; Digot, *Notice biogr. et littér. sur D. Calmet*, Nancy, 1860, in-8° ; Guillaume, *Documents inédits sur les correspondances de D. Calmet et de D. Fangé*, Nancy, 1873-74, in-8° ; de Bazelaire, *Calmet et la congrég. de S.-Vannes* (dans le *Correspondant*, 10 et 25 mars 1845) ; Calmet, *Bibliothèque Lorraine ;* Rathlef, *Gesch. jetzlebender Gelehrten*, I, p. 66 ; Strodtmann, *Beytræge zur Hist. der Gelahrtheit*, V, p. 200. A. Bernus.

CALOV (Abraham), un des représentants les plus illustres de l'orthodoxie luthérienne du dix-septième siècle, naquit en 1612, à Mohrungen (Prusse orientale) ; il fit ses études à l'université de Kœnigsberg et s'exerça dès l'âge de vingt-et-un ans à la polémique théologique. Il passa successivement de Rostock à Kœnigsberg, à Dantzig et enfin à

Wittemberg, où il devint bientôt « surintendant général » et *primarius*. Il y déploya une grande activité : à côté de ses cours, qui attiraient une foule d'étudiants, il ne cessait de lancer contre ses adversaires brochure sur brochure, et d'exposer dans nombre d'ouvrages son orthodoxie luthérienne. Sa vie de famille fut très-agitée : il vit mourir cinq épouses et treize enfants. A l'âge de soixante-douze ans il se maria encore avec la fille du théologien Quenstedt. Deux ans après il mourut, en 1686. Son nom est devenu le symbole de cette orthodoxie froide et acérée, qui ne se nourrit que de formules et de distinctions et que n'a jamais pénétrée le souffle brûlant de la vie religieuse. Son adversaire principal fut Calixte et son école : c'est contre ce syncrétisme si abhorré qu'il composa en 1665 une nouvelle confession de foi, le *Consensus repetitus fidei veræ lutheranæ*. Il s'attaqua aussi aux jésuites établis dans les environs de Wittemberg, au socinianisme, à l'arminianisme, etc. C'est contre Grotius qu'il composa son grand ouvrage exégétique, la *Biblia illustrata*. Mais l'œuvre de sa vie fut le *Systema locorum theologicorum* (1655-1677, 12 tomes). Le premier il réunit les articles épars de la dogmatique luthérienne et en fit un système.

CALVAIRE (Goulgâthâ, Γολγοθᾶ, κρανίον, κρανίου τόπος, *calvaria*, *calvarium*, lieu du crâne), endroit élevé situé en dehors des murs de Jérusalem (Matth. XXVII, 33 ; Jean XIX, 17 ; cf. Hébr. XIII, 12) où se faisaient les exécutions, d'où lui est venu son nom, et non pas de sa forme semblable à celle d'un crâne ou, comme le veulent quelques Pères (Jérôme, *In Matth.*, XXVII, 33 ; Augustin, *Civit. Dei*, XVI, 32), parce que la tête d'Adam y serait enterrée. Il est impossible de déterminer de quel côté de la ville se trouvait le Calvaire. La tradition qui le place au nord-ouest de la colline de Sion, à l'endroit où s'élève aujourd'hui, dans l'enceinte de la ville, l'église du Saint-Sépulcre érigée par l'impératrice Hélène et l'empereur Constantin, et souvent décrit par les pèlerins et les touristes, ne repose sur aucun fondement historique. Il n'est pas admissible que le lieu d'exécution se soit trouvé si près de la ville, d'autant plus que son élévation, au point de vue stratégique, n'expliquerait pas qu'on l'eût laissé, au temps de Jésus-Christ, en dehors de l'enceinte (voy. l'article *Jérusalem*). — On appelle *calvaires* des crucifix et des chapelles élevés sur un tertre, près d'une ville, et offrant aux fidèles qui s'y rendent en pèlerinage, à l'époque du carême, les images de la Passion. Généralement les crucifix sont au nombre de trois (Jésus et les deux malfaiteurs). Le long de la voie qui y conduit (*via crucis*, *calvarii*), se trouvent échelonnées de petites chapelles avec des images représentant les principales scènes de la Passion. On les appelle des stations. Leur nombre est d'ordinaire de quatorze : la condamnation par Pilate, l'imposition de la croix, la première défaillance de Jésus, la rencontre avec sa mère, la présentation du suaire de sainte Véronique, la seconde défaillance, les filles de Jérusalem se lamentant, la troisième défaillance, le partage des vêtements, la crucifixion, la mort, la descente de la croix, l'ensevelissement. On attribue l'établissement de ces calvaires aux franciscains, dans le but d'offrir une compensation aux fidèles qui ne pouvaient entreprendre le pèlerinage en

Terre-Sainte. Divers papes leur ont attribué des indulgences plénières.

CALVARISTES ou prêtres du Calvaire, association fondée en 1633 par Hubert Charpentier sur le mont Betharam, et, dans le diocèse d'Auch, à Notre-Dame-de-Garaison, dont le pèlerinage était très-fréquenté. Hubert Charpentier se proposait surtout d'honorer la Passion de Jésus-Christ et de reconquérir à la foi catholique le Béarn. Louis XIII lui ayant permis d'établir une résidence au Mont-Valérien, près de Paris, l'association de la Propagation de la Foi instituée pour la conversion des protestants s'unit à la congrégation du Calvaire, qui fut autorisée en 1650 par lettres patentes du roi. Plus tard les prêtres de Betharam et du Mont-Valérien s'étant réunis, et les curés de Paris ayant été admis dans leur association, on vit les paroisses de Paris se rendre en procession pendant la semaine des Rogations au Mont-Valérien, qui prit le nom de colline du Calvaire.

CALVIN (Jean), le plus grand réformateur de langue française et le théologien le plus éminent du seizième siècle. — I. *Le Réformateur*. Calvin naquit à Noyon en Picardie, le 10 juillet 1509. Sa famille appartenait à la moyenne bourgeoisie : il se désigne lui-même comme étant *unus de plebe homuncio*. Son grand-père était tonnelier à Pont-l'Evêque, petite ville de Normandie. Son père, Gérard Chauvin, ou Cauvyn, était parvenu par sa persévérance et son savoir-faire à conquérir une position honorable ; il était secrétaire épiscopal, procureur fiscal du comté et syndic du chapitre de la cathédrale de Noyon. Jean fit sa première éducation dans sa ville natale, en la compagnie des enfants de la maison de Mommor. Il paya plus tard sa dette de reconnaissance à cette noble famille en dédiant son premier ouvrage (*De Clementiâ*) à l'un de ses condisciples d'enfance, Claude de Hangest, abbé de Saint-Eloy de Noyon. Au mois d'août 1523, il fut envoyé à Paris, où il étudia pendant quatre ou cinq ans : d'abord au collége de La Marche, sous l'habile direction du savant latiniste Mathurin Cordier, et peu après au collége de Montaigu, dont l'austère discipline allait si bien à son tempérament. Ardent au travail, d'une aptitude merveilleuse à tout saisir, d'une sévérité de mœurs inflexible pour les autres comme pour lui-même (ses camarades l'avaient surnommé l'*accusatif*), il montrait déjà sur les bancs de l'école quelques-uns des traits qui, en se développant, devaient dessiner la forte physionomie du réformateur. Son père l'avait destiné à la théologie, et dans ce but il lui fit accorder le bénéfice de la chapelle de la Gésine en la cathédrale de Noyon (1521) et plus tard (1527) la cure de Marteville qui fut échangée, en 1529, avec celle de Pont-l'Evêque. Mais « puis après, dit Calvin lui-même dans la préface de son *Commentaire sur les Psaumes*, d'autant qu'il considérait que la science des loix communément enrichit ceux qui la suyvent, ceste espérance luy fait incontinent changer d'avis. Ainsi cela fut cause qu'on me retira de l'étude de philosophie, et que je fus mis à apprendre les loix. » Il suivit d'abord, à Bourges, les leçons du Milanais André Alciat, puis à Orléans, celles de Pierre de l'Estoile. Il fit dans ces universités, de 1528 à 1530, ses deux premières années de droit qui le menèrent à la licence ; mais il

ne fit la troisième et dernière année, qui était nécessaire pour l'obtention du doctorat, que de mai 1532 à juin 1533, à Orléans. Nous le savons, grâce à la découverte toute récente de deux actes notariés, à la date de mai et de juin 1533, dans lesquels il intervint en qualité de « substitut annuel du procureur de la nation de Picardie, de l'université d'Orléans ». Dans le cours de ses études de jurisprudence, il perdit son père, le 26 mai 1531 ; et cet événement lui permit sans doute de suivre sa pente naturelle, laquelle le portait de préférence d'un autre côté. Son début dans la carrière des lettres fut encourageant. La remarquable préface qu'il mit, en mars 1531, à un ouvrage de l'un de ses amis, Nicolas Duchemin (*Antapologia*, etc.), révélait déjà, en effet, les qualités de premier ordre qui distinguent son style latin : concision, élégance et mâle vigueur. On y trouve aussi, dans un sujet foncièrement juridique et classique, une élévation de sentiments, un pur amour de la vérité en matière de sciences, qui étonnent chez un écrivain de vingt-deux ans. Dans les universités de Bourges et d'Orléans, il se lia de la plus étroite amitié avec plusieurs jeunes gens studieux et estimables ; et nous relevons ce fait parce qu'il prouve qu'à cette époque de sa vie Calvin était très-sociable. Il écrivait, à l'âge de trente ans : *Cum innumeros aliquando amicos in Gallia habuerim...* Parmi ces amis, dont sa conversion aux idées nouvelles le sépara sans retour, il faut nommer François Daniel, d'Orléans, auquel il adressa les premières lettres qui nous soient restées de lui, et qui devint bailli, avocat au présidial et conseiller du roi ; et Nicolas Duchemin, chez lequel il logea quelque temps dans sa maison de la rue du Pommier, et qui était chanoine de Saint-Vrain-de-Jargeau. Peu après la mort de son père, il se fixa à Paris, qui était déjà, comme aujourd'hui, le centre intellectuel de la France ; et son ambition se borna à se faire un nom parmi les humanistes. A cette fin il publia, à ses frais (avril 1532), « un docte et singulièrement beau *Commentaire sur le livre de Sénèque touchant la vertu de clémence* » (Bèze, *Vie de Calvin*, 1565). S'il choisit ce traité, ce ne fut point pour exciter la sympathie ou la pitié de François Ier en faveur des évangéliques persécutés ; rien absolument n'autorise à lui prêter cette intention : il fit ce choix parce que Sénèque était pour lui *vir eximiæ eruditionis et insignis facundiæ* et qu'il voyait en lui *alterum Ciceronem*. Il faisait œuvre de littérateur et non d'évangéliste. — A Orléans comme à Bourges, il eut certainement l'occasion de voir et d'entendre des partisans des idées nouvelles : ses relations avec l'évangélique Melchior Wolmar, son professeur de grec, étaient continuelles, et il vivait dans l'intimité (*vetus nostra familiaritas*) avec son cousin Pierre-Robert Olivetan, qui, nous semble-t-il, se réfugia à Strasbourg, en avril 1528, pour fuir la persécution. Ces universités se distinguaient, d'ailleurs, avantageusement de celle de Toulouse : on y comptait parmi les élèves beaucoup d'Allemands pour qui la lutte soutenue par Luther contre le clergé était la grande affaire. Rien ne prouve cependant qu'à cette époque le jeune étudiant eût embrassé, même secrètement, ces croyances pour lesquelles mouraient déjà nos martyrs. Quelques mots mal compris de

ses premières lettres ou quelques lettres maladroitement antidatées ont induit en erreur la plupart de ses récents biographes. Sa conversion, dont il parle lui-même comme ayant été « subite », ne dut avoir lieu que dans les premiers mois de 1534. Et encore ne croyons-nous pas qu'il ait alors prêché ouvertement la foi nouvelle, à ses risques et périls. Il ne le fera qu'après sa sortie de France, par la publication de son *Institution chrétienne*. Nous insistons sur ce point parce qu'il a son importance et qu'il nous paraît clairement démontré depuis la belle publication de la *Correspondance des Réformateurs*, par A.-L. Herminjard. Nous ne pouvons ici fournir toutes nos preuves. Rappelons seulement que, pour la première fois, Calvin, dans une lettre écrite d'Angoulême (*ex Acropoli*), vers le mois de mars 1534, nous fait entendre une note qui n'avait encore résonné dans aucune des douze lettres antérieures que nous connaissons de lui. Dans ces lettres, les élans religieux, le langage de la charité chrétienne font complétement défaut. Ici au contraire, il déclare que la tranquillité dont il jouit lui a été « donnée par la main de Dieu. Reposons-nous sur lui, ajoute-t-il, il aura soin de nous » (*Hæc omnia manus Domini, cui si nos committimus, ipse erit sollicitus nostri*). Aussi bien, tout ce qui vient de nous être révélé de lui pendant les années 1532 et 1533 (*Bulletin du Prot. fr.*, avril 1877) est venu confirmer notre opinion déjà faite sur ce point. Un jeune homme si profondément enfoncé dans les études du droit ne devait pas, ne pouvait pas s'occuper beaucoup des questions religieuses; tout au moins sa conversion aux idées nouvelles n'était certainement pas accomplie. Avant le commencement de 1534, il pouvait avoir senti se relâcher les liens qui l'attachaient au catholicisme, mais il n'avait pas encore pensé à les briser. Le discours même qu'il rédigea pour le compte du recteur Nicolas Cop, et qui fut prononcé par celui-ci, le 1er novembre 1533, devant l'université de Paris, sentait évidemment l'hérésie, car il roule sur la foi justifiante; mais le jeune littérateur devra faire de grands progrès dans la connaissance de la vérité évangélique pour devenir le réformateur que l'on sait. Cop, averti qu'il allait être emprisonné, se réfugia à Bâle. « Calvin aussi, pour la familiarité qu'il avoit eu avec le dit Cop, fut contreint de sortir de Paris, estant recerché jusques là, que le bailly Morin alla en sa chambre au collége de Fortet, où il se tenoit pensant le constituer prisonnier; mais ne le trouvant pas, saisit tout ce que il peut de ses livres et papiers : entre lesquels estans plusieurs lettres de ses amis, tant d'Orléans que d'ailleurs, on tascha de leur en faire fascherie; toutesfois Dieu voulut que cela ne vint à effect » (Bèze, *Vie de Calvin*, 1565). Bèze ajoute qu' « il fut envoyé en cour pourchasser quelque provision, là où il fut recognu et très-bien recueilli de ceux qui avoyent quelque droite affection et jugement en ces affaires. » Ailleurs, il affirme que, dans cette circonstance, la reine de Navarre l'accueillit avec beaucoup de considération (*Vita Calvini*, 1575). Calvin se retira ensuite en Saintonge chez un ami, Louis du Tillet, curé de Claix et chanoine d'Angoulême. Ce fut là, comme dans un « nid paisible », que tout entier à l'étude de la Bible et des Pères de l'Eglise, il

arriva à rompre les derniers liens qui le retenaient dans le catholicisme. Il n'avait pourtant pas encore éprouvé qu'une libre profession de ses croyances était impossible dans son pays. Aussi le voyage qu'il fit à Nérac, avant de quitter Angoulême, peut-il être l'indice d'une certaine inquiétude, du besoin qu'il avait de s'éclairer encore. Qu'on serait heureux de savoir ce que se dirent ces deux hommes, dont l'un avait été le timide précurseur de la Réforme en France, et dont l'autre en sera le puissant organisateur! Mais Bèze se contente d'indiquer cette conversation par ces laconiques paroles : « Le bon vieillard fut fort aise de voir Calvin, et conférer avec lui » (*Vie de Calvin*, 1565). Calvin n'hésita plus : il sacrifia volontairement le brillant avenir qui l'attendait sans doute dans la carrière qu'il abandonnait. Le lundi 4 mai 1534, il résigna, à Noyon, sa chapelle de la Gésine et sa cure de Pont-l'Evêque. Il paraît toutefois, d'après Le Vasseur, qu'il reçut pour ce double désistement une compensation en argent. Quant à ses autres pérégrinations jusqu'au mois d'octobre 1534, il est impossible d'en indiquer la série avec certitude. En quittant Noyon, il dut s'arrêter plus ou moins longtemps à Poitiers, où le jurisconsulte Pierre de La Place l'entendit « parler magnifiquement de la connaissance de Dieu » (Bayle, art. *La Place*), et dans la ville d'Orléans, d'où est datée la première préface de la *Psychopannychia*, son deuxième ouvrage (au moins dans sa forme primitive). C'est peut-être à ce moment qu'il faut placer les prédications qu'il aurait faites, d'après Bèze, à Lignières, dans le voisinage de Bourges (*Vie de Calvin*, 1565). Toutefois, s'il a réellement prêché en 1534, on peut affirmer qu'il usait d'une grande réserve en exposant la doctrine de l'Evangile. Le témoignage d'un homme qui fut son ami, son compagnon, pendant cette même année, est assez péremptoire pour que nous devions contrôler les récits fantaisistes dans lesquels tant de ses historiens se sont complu. Du Tillet, qui était revenu au catholicisme, écrivait le 1er décembre 1538, à Calvin lui-même : « C'est devant ceulx à la plus grand part desquels vous sçavez que votre doctrine est agréable, non pas ailleurs, que vous la maintenez ; car vous avez abandonné vostre nation pour ce que vous ne l'y avez osé divulguer et maintenir publiquement. » Si l'on objectait la science scripturaire qu'il montre dans le traité polémique qui sera plus tard désigné sous le nom de *Psychopannychia*, et l'impossibilité où il a dû se trouver d'acquérir cette science en si peu de temps, cette objection se retournerait contre ceux qui la feraient. Car il est aujourd'hui prouvé que cet ouvrage n'a été publié qu'en 1542 (à Strasbourg), malgré les deux préfaces datées d'Orléans, 1534, et de Bâle, 1536 (*Calvini Opera*, édit. Reuss, etc., 2e partie, p. 39). Son premier travail, qu'il soumit à Capiton et à Bucer, n'était, de son propre aveu, qu'un « amas de notes sans plan bien ordonné, un brouillon informe où il avait jeté ses pensées pêle-mêle. » Et ses amis de Strasbourg lui conseillèrent d'attendre, avant de le mettre sous presse, qu'il eût « une connaissance plus intime de toutes les saintes Ecritures, et que ses débuts théologiques fussent plus dignes de lui. » Or, comme l'œuvre imprimée est certainement d'un théologien qui n'est plus no-

vice, mais qui a plutôt le sentiment de sa force, nous devons nous dire que nous avons là un livre nouveau et non le brouillon primitif; lui-même lui donne ce nom : *novum librum, sic enim appellare licet*. Et ce *livre nouveau*, il l'achevait en même temps qu'il mettait la dernière main à son *Institution chrétienne*. — Une fois converti aux idées nouvelles, Calvin les propagea avec ardeur autour de lui, quoiqu'il le fît avec prudence. Il ne craignit pas de se mettre en avant pour les défendre contre ceux qui pouvaient en ternir la pureté. La petite communauté évangélique qui tenait à Paris ses réunions secrètes comprit quelle importante recrue elle venait de faire. Ce fut là que, dans cette même année 1534, il rencontra pour la première fois Michel Servet, lequel venait de publier deux livres contre la Trinité (1531, 1532). « Calvin ne refusa point, dit Bèze, de conférer avec lui pour le convaincre et redarguer par la parole de Dieu. Pour ce faict fut accordé qu'ils se trouveroyent tous deux à une heure nommée en une certaine maison de la rue Saint-Antoine, ce que Calvin fit, combien qu'il y eust du danger pour sa personne ; mais ledit Servet ne comparut, quoyqu'on l'attendist longtemps » (*Vie de Calvin*, 1565). La lutte que Servet refusa à ce moment s'engagea dix-neuf ans plus tard à Genève, pour le malheur de l'un et de l'autre. Le 18 octobre 1534, des placards contre la messe furent affichés dans Paris, Orléans et jusque sur la porte de la chambre à coucher du roi qui était alors à Blois. Ce violent pamphlet qui provoqua une persécution sanglante était l'œuvre d'Antoine Marcourt, collègue de Farel à Neuchâtel. Calvin partit de France à cette époque, et peut-être à l'occasion de ces placards. Il se retira à Strasbourg, puis à Bâle. Dans cette dernière ville, tout entier à l'étude, caché sous le pseudonyme de Lucanius, anagramme de son nom, il travailla à avancer l'œuvre de Dieu, mais par ses écrits seulement, car il se sentait plus homme de cabinet qu'homme d'action : c'était la plume à la main qu'il voulait prendre sa part du combat engagé contre l'erreur et la corruption. Il s'occupait en particulier d'achever la composition d'un « petit livret », espèce de catéchisme qu'il destinait à ses compatriotes, lorsqu'il apprit qu'afin d'excuser envers les princes protestants d'Allemagne les bûchers qu'on allumait pour les évangéliques français, on faisait passer ces derniers pour anabaptistes et séditieux. Indigné d'une si atroce calomnie, il met comme préface à son livre une épître à François Ier, dans laquelle il le conjure d'examiner sérieusement la doctrine professée par ses frères qui périssent journellement dans les flammes. Jusqu'ici leur cause a été jugée mais non instruite. Il réfute ensuite les arguments que les prêtres allèguent pour nier la légitimité de l'Eglise réformée, et il termine en exprimant l'espoir que le ressentiment du monarque fera place à la bienveillance. Cette admirable épître est datée de Bâle, 23 août 1535, et elle est en latin, comme le reste de l'ouvrage avec lequel elle forme corps. Le latin était la langue la plus universellement connue au seizième siècle, et l'auteur devait l'employer préférablement à la française, car il voulait que son ouvrage fût lu avant tout, d'après sa propre déclaration, par ceux auprès desquels on avait noirci ses coreligionnaires martyrs. L'*Institution chrétienne* sortit de presse au mois

de mars 1536. L'ouvrage n'avait que six chapitres; mais on y trouve déjà en germe, comme dogme et comme discipline, toutes les idées qui formeront plus tard l'ensemble du système calviniste : la foi du nouveau converti avait rencontré du premier coup sa formule définitive. Calvin pensa un instant à donner une traduction française de son *Institution*, mais il ne réalisa pas immédiatement ce projet : des travaux de tous genres réclamèrent toute son activité au poste nouveau où Dieu le plaça. Lui-même d'ailleurs n'était pas très-content de son œuvre : dans la préface de la seconde édition latine (Strasbourg, 1er août 1539), il dit qu'il s'était acquitté de sa tâche *légèrement* (*leviter... defunctus eram*). La première traduction française parut en 1541; elle était faite d'après l'édition latine de 1539, qui avait dix-sept chapitres. Il y eut dix éditions latines du vivant de l'auteur; l'édition définitive fut celle de Genève (1559); elle avait quatre-vingts chapitres. Quant à la traduction française, elle eut au moins quatorze éditions avant la mort de l'auteur; mais à part la première, qui est faite par Calvin, et où celui-ci se montre véritablement l'un des créateurs de notre langue, par la façon magistrale dont il l'assouplit et la force à exprimer des pensées qu'elle n'avait jamais reproduites auparavant, à part, disons-nous, l'édition de 1541, toutes les autres laissent beaucoup à désirer : l'auteur n'a pas dû les voir même en épreuve, car il y a bien des contre-sens et des non-sens. Calvin ne révéla à personne, à Bâle, le grand projet qui l'occupait; et personne ne soupçonna dans ce paisible et studieux étranger qui s'enveloppait d'ombre et de mystère, l'auteur d'un livre qui devait être l'œuvre capitale du siècle, et qui, même dans sa forme primitive, dépassait déjà en profondeur et en puissance dialectique les quatre ou cinq grandes expositions des vérités chrétiennes dont la Réforme avait doté la naissante Eglise. Cette même raison de timide réserve lui fit sans doute quitter Bâle « incontinent après » la publication de son ouvrage. Sous le nom de Charles d'Espeville, il partit pour faire un voyage en Italie. Il voulut *saluer*, ne fût-ce que *de loin*, comme le dit de Bèze, cette terre illustre vers laquelle tous les amis de l'antiquité classique tournaient leurs regards avec amour (*Vita Calv.*, 1575). Il fit ce voyage en compagnie du chanoine du Tillet avec lequel il avait quitté la France et qui portait son nom seigneurial de M. de Hautmont. Ils s'arrêtèrent à Ferrare. Là Calvin eut avec la princesse Renée de France des entretiens intimes sur la religion, et il gagna entièrement sa confiance. Mais rien ne prouve qu'il ait manifesté ses opinions en pleine cour : il y a plutôt de bonnes raisons pour affirmer le contraire. Au reste, durant ce voyage dans la péninsule, il composa en latin deux épîtres adressées à deux de ses amis de France, Nicolas Duchemin et Gérard Roussel, qui avaient été élevés aux honneurs de l'Eglise : le premier remplissait depuis deux ans au Mans les importantes fonctions d'official; le second était devenu évêque. Ces épîtres furent publiées à Bâle en mars 1537, sous ce titre général : *Epistolæ duæ de rebus hoc sæculo cognitu apprime necessariis.* Dans la première, il montre qu'il faut fuir l'idolâtrie et garder la pureté de la religion chrétienne; dan sla seconde, qu'il est du devoir d'un chrétien et d'un honnête homme de se démettre des fonctions du sacer-

doce en l'Eglise romaine. — Après avoir séjourné quelque temps à Ferrare, les deux voyageurs repassèrent les monts. Arrivés à Bâle, ils se séparèrent: du Tillet alla à Neuchâtel, puis à Genève, et Calvin revint une dernière fois dans sa ville natale pour « donner quelque ordre à ses affaires » (juin 1536). Il pouvait impunément retourner à Noyon, car un édit de François Ier, daté de Lyon, le 31 mai, venait d'être promulgué, par lequel le roi pardonnait « à tous hérétiques », voire même aux « sacramentaires et relaps », pourvu qu'ils vinssent abjurer « dedans six mois ». Il décida son frère Antoine à partir avec lui; sa sœur Marie le rejoignit plus tard. La guerre qui venait d'éclater lui fermant « le droit chemin pour aller à Strasbourg », il dut passer par Genève pour retourner à Bâle. Il arriva sur les bords du Léman dans la seconde moitié de juillet, fut reconnu par du Tillet qui en donna avis à Farel, et malgré sa répugnance il se rendit à la véhémente adjuration de l'ardent Dauphinois, « comme si Dieu l'eust saisi alors du ciel par un coup violent de sa main », dit-il lui-même (préf. *Ps.*) : il promit de rester dans cette cité où l'attendaient tant de tribulations, mais dont il devait faire la métropole de la Réformation française. *Le Français* (*ille Gallus*, comme le désigne le registre du Conseil du 5 septembre 1536) donnait à Saint-Pierre des leçons de théologie, probablement en latin à cause des nombreux réfugiés de tous pays qui affluaient déjà dans la ville hospitalière; et vers la fin de l'année il se chargea en outre des fonctions pastorales. Il ne tarda pas à conquérir de l'ascendant sur ses collègues. Les discours qu'il prononça à la célèbre dispute de Lausanne (1-8 octobre 1536) et au synode de Berne (16-18 octobre) firent comprendre à tous qu'un maître s'était révélé. Le 1er janvier 1537, un mémoire sur le gouvernement de l'Eglise fut présenté par les pasteurs au Conseil de Genève : il avait été certainement rédigé par Calvin, car le fond des idées est à lui, comme le style. L'auteur de l'*Institution* dut saisir avec empressement l'occasion de faire passer dans la pratique le système dogmatique et disciplinaire qu'il avait exposé dans son ouvrage. Il voulait en particulier obtenir l usage de l'excommunication et faire imposer à tous les citoyens une adhésion directe et explicite à la confession de foi. Il publia bientôt dans ce but un *Catéchisme* en français (dont il n'existe plus un seul exemplaire); le catéchisme en latin parut en mars 1538. Il n'y avait pour lui d'Eglise chrétienne vraiment digne de ce nom qu'avec une semblable discipline. La requête ne fut pas agréée (novembre 1537). Les vieux Genevois indépendants qu'on flétrit plus tard du nom de *Libertins* repoussèrent le joug sous lequel les « nouveaux venus » prétendaient les courber. Les Conseils décident, le 4 janvier 1538, que la sainte cène ne sera refusée à personne. Et la raison comme l'intérêt de la lutte que les pasteurs soutinrent, depuis ce moment, contre la nation avec une ténacité inflexible, consistera précisément dans ces prétentions contraires du corps politique et du corps pastoral. L'antagonisme ne cessa que vers 1555, par la destruction de l'un des partis. Le 3 février 1538, les quatre syndics qui furent portés au pouvoir par le suffrage populaire étaient des adversaires déclarés de Farel et de Calvin; le lendemain, le renouvellement du Petit

Conseil s'opéra dans le même sens. Un conflit ne tarda pas à éclater. Le 11 mars, les Conseils, sans consulter les pasteurs, adoptent le mode de célébration de la cène pratiqué par l'Eglise bernoise (avec du pain sans levain), et ils défendent à Farel et à Calvin de se mêler des affaires du gouvernement. Ceux-ci n'auraient pas eu sans doute l'idée de résister, à ce moment du moins, sur l'admission de tous à la sainte table; car, le 25 mars, en partant pour le synode de Lausanne, ils avaient annoncé aux magistrats qu'ils étaient « prêts à obéir aux commandements ». Mais ils refusent, le 18 avril, d'administrer la cène à la mode de Berne : ils auraient voulu sur ce point une entente préalable entre les magistrats et les pasteurs, et l'affaire des cérémonies bernoises adoptées par les Conseils *proprio motu* fit déborder la coupe. Leur collègue, Elie Coraud, qui avait blâmé dans ses prédications les actes du pouvoir civil, fut mis en prison (20 avril), et défense fut faite à Farel et à Calvin de prêcher s'ils ne voulaient pas se soumettre. Bravant cette défense, ils occupent la chaire, le premier à Saint-Gervais, le second à Saint-Pierre, et se retirent sans avoir distribué le sacrement : ils estiment que les dissensions civiles auraient fait de cet acte une profanation (22 avril). Ils sont bannis de la ville par le Conseil général, ainsi que leur collègue Coraud (23 avril). « Eh bien! s'écria Calvin quand le sautier vint lui enjoindre de quitter Genève dans trois jours. A la bonne heure! si nous eussions servy les hommes, nous fussions mal récompensés; mais nous servons ung grand maystre, qui nous récompensera. » Les magistrats de Berne et les Eglises de la Suisse firent de solennelles démarches pour que l'arrêt de bannissement fût levé; ce fut en vain : la sentence fut confirmée par le peuple en Conseil général, le 16 mai. Forcé de prendre le chemin de l'exil, Calvin s'arrêta quelque temps à Berne, à Zurich, à Bâle, et se fixa à Strasbourg dès les premiers jours de septembre 1538. Il y donna chaque matin une leçon publique sur les épîtres de saint Paul, et organisa une petite Eglise (*Ecclesiola*) de réfugiés français, espagnols ou italiens, que la persécution avait jetés dans la ville impériale. Dans ce milieu si bien préparé à tous les sacrifices, il appliqua sans la moindre opposition l'austère discipline dont Genève n'avait point voulu. Sa gêne fut extrême, les premiers temps; mais il ne voulut pas accepter l'offre d'argent que lui fit son ancien protecteur du Tillet, qui était retourné au catholicisme; il préféra vendre ses livres pour vivre : « J'espère bien, lui écrit-il avec dignité, que nostre Seigneur m'en donnera d'autres au besoing » (20 octobre). Bientôt cependant le Conseil de la ville s'occupa de fixer son traitement, et plus tard lui accorda le droit de bourgeoisie. Il épousa à Strasbourg (septembre 1540), à l'instigation de ses amis, la veuve de l'anabaptiste Storder, la vertueuse Idelette de Bure, qui lui donna près de neuf ans de bonheur domestique. Les magistrats l'adjoignirent à d'autres députés qu'ils envoyaient en mission en Allemagne. Il assista à Worms (novembre 1540) et à Ratisbonne (avril 1541), aux conférences qui s'ouvrirent entre les réformés et les représentants autorisés de l'Eglise romaine; mais cette suprême tentative pour éviter un déchirement échoua comme les autres. Aussi bien, il ne se croyait pas dégagé

par l'exil des liens qui l'unissaient à l'Eglise de Genève où l'avait appelé une vocation divine. A peine installé à Strasbourg, il avait écrit à ces « bien-aimés frères » une lettre pastorale dans laquelle s'épanche toute la tendresse de son cœur à leur égard. Il sait par quelles épreuves et quels dangers ils continuent à passer, et il leur prêche l'humilité, la pénitence et la confiance en Dieu (1er octobre 1538). Et quand le cardinal Sadolet adressa de Carpentras (18 mars 1539) une lettre fort habile aux Genevois pour les engager à revenir au catholicisme, ce fut lui qui répondit (1er septembre) : il maintint « la vérité de Dieu contre ce renard », suivant l'expression de Bèze, et il le fit avec tant de puissance, que Sadolet se tut, n'ayant rien à répliquer. Luther goûta fort cette manière franche et vive d'imposer silence à des adversaires qui étaient les siens : « Voilà, dit-il, un écrit qui a des mains et des pieds. Je me réjouis de ce que Dieu suscite de tels hommes. Ils continueront ce que j'ai commencé contre l'Antechrist, et avec l'aide de Dieu, ils l'achèveront. » Le réformateur allemand ne croyait peut-être pas si bien dire. — A la suite d'une révolution intérieure survenue à Genève en mai 1540, on fit entrevoir à Calvin la possibilité de rentrer dans cette Eglise dont il disait qu'il se sentait « obligé à toujours de luy tenir foy et loyauté ». Ses adversaires politiques furent écartés du pouvoir, et le 21 septembre le Conseil décida de le faire revenir. Calvin hésita longtemps : « Pourquoi, écrit-il à Farel, me replongerais-je dans ce gouffre dévorant? Vu le tempérament de la plupart des Genevois, je ne pourrai pas les supporter et ils ne pourront pas davantage s'accoutumer à moi. » Il versa d'abondantes larmes avant de se décider. Mais les sollicitations pressantes et multipliées de Berne, de Bâle, de Zurich, de Genève, et les « tonnerres » de Farel triomphent enfin de sa résistance. Il revint à ce poste de péril. Toutefois, dès son arrivée, il exigea du Conseil (13 septembre 1541) qu'on procédât sans retard à la rédaction d'*ordonnances ecclésiastiques*. Ces ordonnances établirent le consistoire, véritable tribunal de doctrine et de mœurs, composé mi-partie de laïques et d'ecclésiastiques, qui devait veiller sur la foi et sur la conduite de chacun jusque dans l'intimité du foyer, et qui disposait à son gré de l'admonition privée, de la censure publique, et plus tard même de l'excommunication. Le Conseil toutefois se réserva le droit d'infliger, s'il y avait lieu, les châtiments corporels ou pécuniaires. Disons à ce sujet qu'il n'y a jamais eu à Genève, même dans les jours de la plus haute influence de Calvin, ce qu'on pourrait appeler une théocratie. Il n'obtint jamais, par exemple, même en 1556, qu'on fît sortir de la ville tous les habitants exclus de la cène et qui ne se mettraient pas en mesure d'y être admis de nouveau. Sans doute les ministres, plutôt que les laïques, furent toujours les personnages importants du consistoire : aux yeux du réformateur, il y avait dans la Bible toute une législation concernant la doctrine et les mœurs divinement imposée à la société, et c'était aux ministres, considérés comme « la bouche du Seigneur », à fixer cette législation. Sans doute encore l'influence extraordinaire que posséda Calvin depuis son rappel à Genève, son génie d'organisation dont il donnait chaque jour de nou-

velles preuves, ses vastes connaissances dans les branches diverses de la jurisprudence lui assurèrent le premier rang dans les commissions qui furent nommées par le Conseil pour s'occuper de la législation civile et politique : des brouillons écrits de sa main attestent l'importance de ses travaux à cet égard (*Calv. opera*, édit. Reuss, etc., X, 125-146). Il fut même déchargé de tous les sermons de la semaine (septembre 1542) pour qu'il eût plus de liberté de vaquer à cette tâche ; et le Conseil le gratifia, deux mois plus tard, d'un tonneau de vin pour les peines qu'il prenait pour la ville. Mais l'Etat ne fut jamais sous la dépendance de l'Eglise ; le magistrat, au contraire, exerça sur l'Eglise, à beaucoup d'égards, un pouvoir qui nous paraîtrait excessif aujourd'hui. Après tout, ce n'est point l'Etat que Calvin a voulu enchaîner, c'est l'individu ; et il est inexact de prétendre qu'il a exercé à Genève, dans le domaine politique comme dans le domaine religieux, un pouvoir sans contrôle. Et il le savait bien, lui qui, en 1553, disait des magistrats : « Ils en sont venus à un tel degré d'aveuglement et de folie, que tout ce que je leur dis devient suspect, à tel point que si je disais qu'il fait jour à midi, ils commenceraient aussitôt à en douter. » Comme le plus obscur des citoyens, il devait, avant de publier un écrit, le faire examiner par une commission du Conseil, et quelquefois l'impression n'en était autorisée que si quelques mots trop injurieux étaient biffés. A plusieurs reprises même il dut comparaître devant le magistrat pour recevoir des admonitions au sujet de ses prédications qui avaient provoqué du mécontentement. Il eut assez d'influence toutefois pour faire partir de Genève ou forcer au silence tous ceux qui avaient en critique sacrée ou en dogmatique des opinions différentes des siennes, ou qui blâmaient, même discrètement, la direction qu'il cherchait à imprimer à l'Etat. Le savant et pieux Sébastien Castalion, qui avait émis des doutes sur l'inspiration du Cantique des cantiques et sur la réalité de la descente de Jésus aux enfers, fut contraint à s'éloigner (1544) ; et retiré à Bâle, il y vécut dans une gêne voisine de la misère. Pierre Ameaux, fabricant de cartes, un rêveur mystique et nullement matérialiste, qui avait « mesdit et blasphémé du seigneur Calvin », fut jeté en prison (1546), et il dut faire le tour de la ville « en chemise, teste nue, une torche allumée en sa main, et venir ensuite devant le tribunal crier mercy à Dieu et à la justice, genoulx en terre, » et confesser avoir mal et méchamment parlé. Le pasteur de Jussy, Henri de La Mare, jugé son complice, fut déposé. Le médecin français Jérôme Bolsec, qui niait la prédestination, fut banni (1551) ; et il serait plus digne d'intérêt, si, pour se venger, il n'avait publié d'ignobles calomnies contre le réformateur et contre Bèze. L'année suivante (1552), le Genevois Jean Trolliet, qui avait tenu quelque propos malsonnant contre l'auteur de l'*Institution*, dut reconnaître sa faute et se taire désormais. Les évangéliques italiens, à peine échappés aux inquisiteurs de Rome et qui s'étaient flattés de trouver un refuge à Genève, ne furent pas même épargnés, car ils n'étaient pas trinitaires. Alciat, Blandrata, Gribaldi, Gentilis, essuyèrent pour leur indépendance chrétienne de cruelles vexations de la part du consistoire.

Gentilis, en particulier, entendit prononcer contre lui une condamnation à mort qui fut incontinent commuée en un bannissement perpétuel après amende honorable en public (1558). Mais il n'échappa au dernier supplice, à Genève, que pour le subir huit ans après, à Berne, pour crime d'hérésie (1566). Les libres penseurs furent naturellement moins supportés que les libres croyants. Jacques Gruet, esprit inquiet et folâtre, qui avait été en relation avec le célèbre humaniste Etienne Dolet, brûlé vif à Paris en 1546, pour outrage à la religion, déposa un jour dans la chaire de Saint-Pierre un billet en patois savoyard contenant « plusieurs parolles villaines et infâmes contre les ministres de la parolle de Dieu. » Il fut mis en prison ; et comme on trouva chez lui des feuilles de papier sur lesquelles, pour essayer sa plume peut-être, il avait griffonné des phrases qui le firent accuser d' « impiété » et de « rébellion », sans qu'il y eût pourtant des raisons suffisantes, il eut la tête tranchée (juillet 1547); et deux ans et demi plus tard, un livre de treize feuillets écrits de sa main, qui fut trouvé dans les combles de sa maison, et qui contenait réellement des attaques grossières contre la religion de Christ, dut subir un procès en règle : il fut lacéré et brûlé par la main du bourreau « pour ses énormités » (mai 1550). — Mais la condamnation la plus odieuse et qui pèse le plus lourdement sur la mémoire de Calvin, c'est celle de Michel Servet. Ce médecin espagnol qui le premier, paraît-il, soupçonna la circulation du sang, avait étudié avec passion la plupart des sciences et particulièrement la théologie. Pour lui, la Réforme s'était arrêtée à moitié chemin, et il se crut appelé à lui faire accomplir sa dernière évolution, et à rétablir ainsi le christianisme dans sa pureté primitive. Le titre du nouvel ouvrage (*Christianismi restitutio*) qu'il publia au printemps de 1553 sous le pseudonyme de Villeneuve, son lieu d'origine, disait nettement son ambition à cet égard, et semblait s'annoncer comme la contre-partie de l'*Institution chrétienne* de Calvin. Aussi entier, aussi dogmatique en fait de croyance que son implacable rival, il voulait vider avec lui non une question de liberté, mais une question de théologie. Le duel qu'il esquiva à Paris, en 1534, et qu'il avait repris durant plusieurs années par correspondance, devait être sans merci : Il faut, disait-il dans une de ses requêtes au Conseil de Genève, il faut que « la cause soyt diffinie pas mort de luy ou de moy. » Mais son illusion était grande d'espérer que ce ne serait pas lui qui serait la victime, même dans le cas où il aurait appris quelque chose de la lutte que sa détention avait suscitée entre Calvin et les Libertins. Son système, il est vrai, avait à sa base la révélation surnaturelle, les faits miraculeux du christianisme officiel ; mais sur plusieurs points, notamment sur le dogme de la Trinité et le baptême des enfants, il renversait ce que, dans l'Eglise évangélique comme dans l'Eglise de Rome, on s'accordait à regarder comme les vérités essentielles et fondamentales de la foi chrétienne. On pouvait même induire de certaines de ses déclarations que sa pensée confinait parfois au panthéisme. Le malheureux devait donc fatalement succomber. Aussi pouvons-nous invoquer en faveur de Calvin le bénéfice des circonstances atténuantes, lorsque nous le voyons s'acharner

contre l'hérétique dès que celui-ci fut découvert à Genève (13 août 1553), après s'être échappé des prisons inquisitoriales de Vienne. Il mit sa gloire à réaliser l'ancienne menace qu'il avait déjà faite, en 1546, de ne pas le laisser « sortir vivant » de la ville. L'aberration du réformateur sur ce point est celle du seizième siècle tout entier; car tous les peuples, à cette rude époque, avaient écrit dans leur code la peine du feu contre le blasphème et l'hérésie ; et les réformés comme les catholiques se croyaient chargés de défendre ce qu'ils appelaient l'honneur de Dieu. Mais quand nous le voyons dénoncer son adversaire à l'Inquisition par son ami de Trie, et faire passer aux mains du redoutable Ory, comme pièces de conviction, les nombreuses lettres confidentielles qu'il avait reçues en divers temps de Servet et qui permirent au tribunal de Vienne d'intenter un procès à ce dernier, nous n'avons pas le courage de défendre le réformateur. « Etait-il donc chargé de la police des consciences dans les contrées catholiques ? » dirons-nous avec A. Roget. Peut-être nourrissait-il l'espoir d'attendrir par cette dénonciation le terrible inquisiteur préposé aussi au procès des cinq étudiants français détenus à Lyon, pour la délivrance desquels il faisait alors de si actives démarches (la première lettre de Trie à Arneys est datée du 26 février 1553). Dans ce cas, il aurait fait un mauvais calcul, car les cinq évangéliques montèrent sur le bûcher trois mois après (16 mai). Quoi qu'il en soit, l'auteur de la *Restitution du christianisme*, après deux mois et demi de détention et de souffrances dans les prisons de Genève, fut condamné au feu avec son livre, et il mourut sur la place de Champel avec l'héroïsme des martyrs, pardonnant à ses accusateurs et à ses juges, et répétant cette parole d'humilité et de foi : « Jésus, Fils du Dieu éternel, aie pitié de moi ! » (27 octobre 1553). S'il avait consenti à dire : « Jésus, Fils éternel de Dieu..., » il aurait pu échapper au supplice. Il préféra la mort à ce qui était pour lui un mensonge. Les villes suisses, consultées, avaient répondu aux Genevois « de mettre le méchant hors d'état de répandre son poison ». Elles saisirent avec empressement l'occasion qui leur était offerte de repousser par un argument de fait le reproche qu'on leur faisait à l'étranger d'accueillir l'hérésie. C'est une tache sur la Réforme, une tache que « tous les flots de l'Océan et tous les parfums de l'Arabie, suivant le mot du poëte anglais, sont impuissants à laver, car c'est une tache de sang. » Bolsec lui-même applaudit. Quelques nobles cœurs seulement protestèrent: le Sicilien Camille Renato, dans une pièce de vers où il invite Calvin en termes émus et éloquents à « apprendre à conserver les hommes et à tuer les erreurs » ; Castalion, dans un livre célèbre qu'il inspira, s'il ne le composa pas lui-même; et Nicolas Zurkinden, magistrat bernois, qui écrit à Calvin lui-même ces mémorables paroles: « Le temps ne viendra jamais d'une parfaite unité dans les opinions, et si nous prétendions réserver l'exercice de la charité pour le jour de cet universel accord, je crains bien qu'elle ne trouvât jamais d'emploi. L'homme est d'ailleurs ainsi fait qu'il cède plus sûrement à la persuasion qu'à la force, et tel s'est roidi devant le bourreau qui n'eût pas résisté au langage de la douceur. » Il faudra plus de trois siècles pour que ces paroles vraiment évangéliques soient

comprises même des meilleurs. — L'ascendant de Calvin fut depuis lors à peu près irrésistible. Cette même année 1553, il fit un suprême effort pour que la toute-puissance disciplinaire fût enfin attribuée au consistoire. Rendons-lui, d'ailleurs, cette justice que cette réglementation draconienne était pour tous : elle frappait tous les fronts indistinctement, les plus illustres, les plus haut placés, comme les plus humbles. Il l'avait déjà dit dans son *Institution* de 1536 : « Il faut que les dispensateurs de la parole divine forcent tous les grands de ce monde à s'incliner devant la majesté de Dieu ; qu'ils commandent à tous; qu'ils épargnent les brebis et exterminent les loups; qu'ils lient, délient, foudroient, le tout selon la parole de Dieu. » Bonnivard avait été cité à comparaître (1541) pour avoir, un soir, en attendant que le souper fût prêt, joué aux dés un quarteron de vin avec Clément Marot. Un riche marchand, François Favre, qui avait jadis conduit les galères genevoises destinées à l'attaque de Chillon, avait aussi été amené sur la sellette pour cause de libertinage (1546) ; et son gendre, Ami Perrin, capitaine général de la république, sa fille, femme de Perrin, et son fils Gaspard avec une vingtaine des premiers de la ville, parmi lesquels le syndic Corne, alors président du consistoire, avaient subi quelques jours de prison pour avoir pris part à une danse aux tambourins au logis d'Ant. Lect. « Quand il y aurait dans la maison des Favre, écrivait à ce sujet Calvin à Farel, autant de diadèmes qu'il y a de têtes à l'envers (*furiosa capita*), cela ne saurait empêcher que le Seigneur ne demeure victorieux. » La victoire lui resta du moins à lui. Pendant que s'instruisait le procès du docteur espagnol, le Conseil, contrairement à une décision antérieure du consistoire, avait permis à Ph. Berthelier de communier, « s'il se sent net en sa conscience, » dit le protocole ; mais Calvin, le dimanche 3 septembre, dans le temple de Saint-Pierre, sur la fin de son sermon, « proteste que sa vie en respondroit présentement plustôt que de bailler la cène à ceux à qui elle estoit défendue » (*Vie de Calvin*, 1565). Berthelier, du reste, ne se présenta point. Après une passagère réconciliation entre les deux partis, la lutte continua plus ardente que jamais. Calvin aurait préféré quitter Genève plutôt que de céder sur ce point capital. Et grâce au concours de plusieurs centaines de réfugiés presque tous français, qui avaient été admis à la bourgeoisie (il y avait eu 1,360 admissions de 1548 à 1554), et qui formaient autour du réformateur comme une phalange fidèle, il resta finalement maître du champ de bataille. Les Genevois choisirent parmi ses amis les quatre syndics de 1555 ; et comme le parti national des Libertins tenta, sans succès, une prise d'armes nocturne contre les réfugiés, le 16 mai de cette même année, quatre de leurs chefs eurent la tête tranchée, soixante et un furent impitoyablement condamnés à l'exil et à de fortes amendes comme rebelles, et la peine de mort fut prononcée contre qui proposerait leur rappel. Dès ce moment donc la royauté morale du réformateur ne rencontra presque point d'opposition. Ce ne fut pourtant pas par son vote qu'il exerça cette espèce de royauté, car il ne se fit recevoir bourgeois de Genève qu'en 1560, et encore fallut-il que le magistrat lui suggérât cette démarche ; il l'exerça par ce

que ses amis appelaient « la majesté de son caractère ». Il avait mis vingt ans à pétrir de sa forte main cette population frivole et si aisément ameutée; mais il parvint à la marquer de son empreinte; et cette empreinte fut si profonde qu'aujourd'hui encore, après trois siècles, elle n'est pas complétement effacée. A l'exemple de Luther, de Zwingle, de Sturm, d'Œcolampade, il fit de l'instruction un auxiliaire puissant de la Réforme. Libre désormais de porter toute sa sollicitude de ce côté, il fonda, le 5 juin 1559, cette académie à la tête de laquelle il plaça Théodore de Bèze, et qui, si rapidement illustre, est devenue la gloire la plus incontestée, la plus pure de Genève. On compta par milliers des hommes de toute condition et de tout âge qui, accourus de tous les points de l'Europe pour écouter les prédications et les leçons du réformateur, s'en retournaient bientôt dans leur pays d'origine, enflammés de foi et de prosélytisme, et, bravant tous les périls, se mettaient à l'œuvre sainte avec la vocation du martyre. C'était à lui, après Dieu, qu'ils regardaient, de lui qu'ils réclamaient les encouragements et les conseils; et quand ils devaient souffrir et mourir pour la cause de l'Evangile, c'était encore une missive adhortatoire écrite de sa main qui les fortifiait dans les tortures des prisons et au moment du supplice. Ils savaient avec quelle brûlante sympathie il cherchait à soulager leur misère: il fallait d'une façon ou d'une autre que des secours leur arrivassent, « quand je devrois, dit-il, y engager teste et pieds ». Ils l'aimaient, ils le vénéraient comme un père. Aussi comprend-on sa fière réplique à des adversaires qui tournaient en opprobre le fait que Dieu ne lui eût pas donné des enfants: « N'ai-je pas des milliers d'enfants dans le monde chrétien? » — Qui dira l'ardeur, la persévérance, la virile tendresse déployées par Calvin dans cette immense propagande religieuse dont il fut l'âme jusqu'à son dernier soupir? Qui dira cet apostolat presque universel qu'il exerça plus d'un quart de siècle auprès de tous ceux, grands ou petits, rois, princes, seigneurs, savants, simples fidèles ou prisonniers obscurs, qui le considéraient comme leur guide spirituel? Il faut le demander surtout à ses lettres intimes dont de pieuses mains ont publié ou publient en ce moment le vaste recueil. Aussi bien, ce n'est pas à Genève que se présentent à nous, sous leur plus favorable aspect, les grandes parties de la personne et de l'œuvre de Calvin. Dans les murs étroits de la remuante cité, sans cesse aux prises avec des intérêts mesquins, il s'amoindrit à nos yeux; ses qualités maîtresses sont voilées par ces contestations puériles où son inflexibilité dogmatique et sa polémique à outrance, les susceptibilités de son amour-propre et son irritabilité nerveuse sont trop en vue. Il ne se révèle à nous dans toute la grandeur de son génie que sur ce théâtre plus vaste qui s'étend des Pyrénées et des bords de l'Océan aux contrées septentrionales de l'Europe. Et s'il reste à Genève, malgré les oppositions, les tracasseries incessantes dont il fut harcelé, à Genève que jamais il n'aima, c'est que, dans sa conviction, il ne pouvait trouver ailleurs un coin de terre qui pût servir de forteresse à la Réforme et qui fût plus propice au développement de son œuvre. Rien que sur le sol français, plus de 2,000 Eglises furent, de son vivant, « dressées » par lui ou par ses disciples. On

reste vraiment confondu devant une activité si dévorante et une si prodigieuse capacité de travail. Cette correspondance quotidienne à laquelle tout autre n'aurait pu suffire, ne lui prenait que ses loisirs. Il réservait tout son temps à ses fonctions de pasteur et de professeur de théologie, à ses prédications, à la rédaction d'écrits innombrables. On a conservé de lui 2,025 sermons manuscrits, et la collection de ses ouvrages comprend dix volumes in-folio. C'était « un arc toujours tendu », selon la juste expression d'un contemporain. Ses délassements étaient rares et d'une simplicité antique. « Quelquefois, dit Bèze, quand cela venoit à propos et en compagnie familière, il se récréoit au palet, à la clef, ou autre tel jeu licite par les loix et non défendu en ceste république; mais encore c'estoit bien peu souvent, et plustost à l'incitation de ses familiers amis, que de son propre mouvement » (*Vie de Calvin*, 1565). « Ce qui rend ses labeurs plus admirables, dit encore son illustre biographe, c'est qu'il avoit un corps si débile de nature, tant atténué de veilles et de sobriété par trop grande, et qui plus est sujet à tant de maladies, que tout homme qui le voyoit n'eust peu penser qu'il eust peu vivre tant soit peu » (*ibid.*). Ce lutteur infatigable, ce prodigieux travailleur ne connut le repos qu'après qu'il eut achevé son œuvre, quand Genève fut devenue par ses soins « la ville située sur la montagne », éclairant le monde de sa fécondante lumière. Il mit longtemps à mourir. Le 30 mars 1564, il siégea pour la dernière fois au consistoire ; rentré chez lui, rue des Chanoines, il n'en sortit plus. Le 27 avril, le Conseil, apprenant qu'il est « pressé de maladies jusqu'à la mort, décide qu'il ira le trouver en son logis pour entendre ce qu'il voudra dire, et après, luy présenter toute bonne affection et amitié pour les agréables services qu'il a faits à la seigneurie et qu'il s'est acquitté fidèlement de sa charge ». Calvin, recevant chez lui cette visite officielle, remercie d'abord les membres du Conseil « de ce qu'ils l'ont supporté en ses affections trop véhémentes esquelles il se desplait et en ses vices, et de ce que tousjours ils luy ont monstré tel signe d'amitié qu'ils ne pouvoient mieulx faire ». Puis il les exhorte à mériter toujours plus la bénédiction divine. « Et cela faisant, combien que nous soions comme pendans d'un fil, Dieu continuera comme du passé à nous garder ainsi que desja nous avons expérimenté qu'il nous a saulvés en plusieurs sortes. » « Finalement, ajoute le secrétaire du Conseil dans le protocole de ce jour, après avoir derechef prié d'estre excusé en ses infirmités, prenant en gré son petit labeur, il a prié ce bon Dieu qu'il nous conduise et gouverne tousjours, augmente ses grâces sur nous et les fasse valoir pour notre salut et celui de tout ce pauvre peuple. » Le lendemain 28 avril, ses adieux à ses collègues furent des plus touchants : « J'ai eu beaucoup d'infirmités que vous aviez à supporter, leur dit-il (nous citons quelques lignes des notes prises par le ministre Jean Pinaut), et même tout ce que j'ai fait n'a rien valu. Les méchants s'empareront de ce mot, mais je le répète, tout ce que j'ai fait n'a rien valu ; je suis une misérable créature ! Mais je puis dire que j'ai eu la bonne volonté, et mes vices m'ont toujours déplu ; et la racine de la crainte de Dieu a été dans mon cœur ; et vous

pouvez dire cela, que l'affection a été bonne ; et je prie que le mal me soit pardonné ; mais s'il y a du bien, que vous vous y conformiez et le suiviez. » Il expira le samedi 27 mai, vers huit heures du soir. « Voilà, dit Bèze, comme en un mesme instant ce jour-là le soleil se coucha ; et la plus grande lumière qui fust en ce monde pour l'adresse de l'Eglise de Dieu fut retirée au ciel... La nuict suivante et le jour aussi, il y eut de grands pleurs par la ville. Car le corps d'icelle regrettoit le prophète du Seigneur ; le povre troupeau de l'Eglise pleuroit le départ de son fidèle pasteur ; l'escole se lamentoit de son vray docteur et maistre ; et tous en général pleuroyent leur vrai père et consolateur après Dieu » (*Vie de Calvin*, 1565.) Farel, son plus intime ami avec Viret, et qui, dans les moments difficiles, était toujours accouru de Neuchâtel à Genève pour le soutenir devant les Conseils ou le peuple, épancha sa douleur dans une lettre qu'il adressa, le 6 juin, au pasteur Fabri de Thonon : « Oh ! que ne suis-je en son lieu retiré, et que lui, tant utile, tant servant, n'est en santé ici, longuement, servant les Eglises de notre Seigneur ! Lequel soit béni et loué que, de sa grâce, là où je n'y avais jamais pensé, me l'a fait rencontrer, et contre ce qu'il avait délibéré, l'a fait arrêter à Genève et s'en est servi là ! Oh ! qu'il a couru heureusement une belle course ! Le Seigneur fasse que nous tous courions selon les grâces qu'il nous fait, comme Calvin a fait ! » Le lendemain dimanche, sur les deux heures après midi, son corps fut porté au cimetière commun de Plainpalais, « sans pompe ni appareil quelconques, » dit Bèze ; nul monument ne marque la place où il fut inhumé ; et quatre jours après sa mort on inscrivit sur le registre du consistoire ces mots d'une éloquente simplicité : « Calvin est allé à Dieu le 27 mai de la présente année. » En esquissant à grands traits la biographie du réformateur de Genève, nous n'avons eu qu'un souci : l'exactitude historique. Nous nous sommes tenu à égale distance des écrivains qui ont tourné cette biographie en pamphlet, décidés qu'ils étaient à tout noircir, quand ce n'était pas à tout falsifier, et de ceux qui, au pôle opposé, ont cherché à tout excuser, quand ce n'était pas à tout applaudir. A l'encontre des derniers, nous répétons le mot que disait déjà, de son temps, l'un de ses plus ardents admirateurs : « C'était un homme, mais non pas un ange. » A l'encontre des premiers, qui veulent en faire un monstre d'iniquité, nous dirons : « C'était un homme, et non pas un démon. » C'était un homme qui, par sa foi et son incorruptible amour pour la vérité, a changé la face d'une partie du monde. Et si, dans « la belle course » qu'il a courue, selon la juste expression de Farel, il a souvent bronché, que ses fautes inséparables des temps troublés où il vécut soient, en partie du moins, rachetées par ses rares vertus. L'œuvre sainte qu'il a eu pour mission de fonder et dont le glorieux développement se poursuit sous nos yeux dans la moitié du protestantisme, lui assigne à jamais une place parmi ces grands serviteurs de Dieu qui, par leur vie d'immolation et leurs écrits, ont le plus contribué à l'avancement de son règne ici-bas. — A consulter : Th. de Bèze, ses trois *Vies de Calvin*, 1564, 1565, 1575 ; A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, I, II, III, IV ; *Calvini*

Opera, édit. Baum, Cunitz et Reuss (15 volumes ont déjà paru); A. Roget, *Hist. du peuple de Genève* (3 volumes ont paru); *L'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin; Galerie suisse*, t. I, p. 313-328; J. Bonnet, *Lettres françaises de Calvin*, 2 vol.; *Récits du seizième siècle;* les frères Haag, *La France prot.;* L. Vulliemin, *Hist. de la Réformation de la Suisse; Le Chroniqueur; Hist. de la Confédération suisse*, art. *Calvin*, dans le t. II; *Bulletin de l'Hist. du Prot. fr., passim;* Kampschulte, *Johann Calvin, seine Kirche und der Staat in Genf;* Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf. au temps de Calvin;* P. Henri, *Das Leben Johann Calvins;* Gaberel, *Hist. de l'Egl. de Genève;* Galiffe, *Notice sur Calvin;* Bungener, *Calvin;* Ern. Stæhelin, *Calvin*, 2 vol.; A. Sayous, *Etudes sur les Réformateurs;* Guizot, *Saint Louis et Calvin, Le Lien*, 1866-1870; Albert Rilliet, *Lettre à M. Merle d'Aubigné sur deux points obscurs de la vie de Calvin; Etrennes chrétiennes*, Genève, 1874; Hoff, *Vie de Calvin; Journal de Genève*, 2 juillet 1874, 30 octob. 1875, 30 décemb. 1876; Alfred Franklin, *Vie de J. Calvin*, etc., etc.

CHARLES DARDIER.

II. *Le Théologien.* Voici les traits principaux du *système dogmatique* de Calvin: — 1. La connaissance de Dieu, créateur et conservateur du monde, est *innée à l'âme;* mais elle a été obscurcie par le péché. Dieu s'est également révélé dans l'*univers;* malheureusement, dans notre obstination inexcusable, nous fermons les yeux à la lumière qui brille dans ses œuvres, et nous attribuons au hasard les événements extraordinaires dont nous sommes témoins. Le paganisme représente l'abandon par l'humanité de cette double manifestation de Dieu. Dans un autre ordre d'idées, Calvin affirme que la révélation divine dans la nature est imparfaite et insuffisante pour nous conduire à la vérité. Dieu s'est encore révélé dans l'*Ecriture.* Il s'est fait connaître aux patriarches et aux prophètes, et la certitude qu'il a fait naître en eux quant à l'origine divine de ce qu'ils entendaient, était supérieure à tout raisonnement humain. La même certitude s'éveille encore en nous à la lecture de la Bible : son autorité ne dépend pas du témoignage extérieur de l'Eglise, mais du témoignage intérieur du Saint-Esprit. La perception de cette voix de l'esprit est un « privilége dont Dieu honore ses seuls élus. » D'autres « preuves humaines et secondaires » corroborent cette autorité collective des livres saints. Qu'on n'oppose pas l'illumination intérieure de l'Esprit à la doctrine des Ecritures, car l'Esprit ne saurait tenir un double langage: c'est par la lecture de la Bible que nous reconnaîtrons si nous avons l'Esprit ou non, car « le Seigneur a uni entre elles par un lien réciproque la certitude de la parole écrite et celle de l'Esprit. » L'Esprit est le seul interprète autorisé de la Bible : aussi rencontrons-nous chez Calvin une exégèse éminemment dogmatique, basée sur le principe de « l'analogie de la foi », ou de l'unité de l'enseignement scripturaire. L'Ecriture parle très-rarement de la substance de Dieu : elle nous le fait connaître « non tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est vis-à-vis de nous. » « Le Saint-Esprit n'a pas eu pour but de satisfaire chez nous une vaine curiosité : tout, dans ses oracles, a pour but l'édification. » Le dogme de la *Trinité* est conforme, selon

Calvin, à la doctrine des Ecritures. Dès 1536, Calvin a enseigné qu'il existe en Dieu une substance unique et trois personnes ou « subsistances », appelées aussi par lui « propriétés », non qu'il eût incliné vers le sabellianisme, mais pour bien accentuer le caractère particulier de chacune des trois personnes. Lors de ses démêlés avec Caroli (1537), il protesta contre l'usage obligatoire de la terminologie des anciens symboles ; plus tard, sa lutte contre les antitrinitaires lui fit regarder cette latitude comme dangereuse et l'amena à exiger l'emploi des expressions consacrées. La perversité du *diable* et de ses *anges* provient d'une chute et n'est pas attribuable au Créateur. Ailleurs cependant Calvin fait dépendre la persévérance de certains anges dans le bien et la chute des démons de la prédestination éternelle de Dieu, et il nomme Satan « l'esprit qui a été fait pour combattre la gloire de Dieu et le salut des hommes. » Les démons, comme les bons anges, sont les ministres de Dieu, « sans la volonté et le consentement duquel ils ne peuvent rien faire. Satan est si bien tenu enchaîné par le frein de la puissance divine, qu'il obéit, qu'il le veuille ou non, à son Créateur, car il est contraint de prêter ses services à tout acte auquel Dieu le pousse. » L'*homme* a été créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire « il a été revêtu de la sagesse et de la vérité, de la justice et de la sainteté ; il a possédé la lumière de l'intelligence, la rectitude parfaite du cœur et de la volonté, et la domination de la raison sur la nature physique, portant elle-même l'empreinte de la gloire intérieure. » Mais Dieu lui a refusé le don de la persévérance dans le bien, qui eût exclu toute possibilité de pécher ; avec la connaissance du bien et du mal, il lui a donné le libre arbitre. Dans un autre ordre d'idées, Calvin appelle la volonté d'Adam non-seulement « flexible dans l'un et dans l'autre sens », mais encore « caduque » ; Dieu l'a donnée à l'homme « pour tirer de sa chute la matière de sa propre gloire. » De même, il explique la facilité de la chute d'Adam par le fait que Dieu lui a refusé la constance dans le bien. « La *providence* de Dieu n'est pas seulement sa prescience, mais encore son activité infinie, par laquelle il gouverne le ciel, la terre, ainsi que les résolutions et les volontés des hommes, et les mène au but qu'il leur a fixé. » Elle est à la fois générale et spéciale ; de plus, elle est immuable. Calvin se défend contre le reproche d'enseigner le fatalisme des stoïciens : c'est au Dieu personnel qu'il attribue le gouvernement de l'univers, et non à la « nécessité qui résulte de l'enchaînement sans fin des causes naturelles ». La volonté de Dieu est « la cause suprême et première de toutes choses ». Mais au-dessous d'elle agissent des « causes inférieures » qu'il nous importe de ne pas négliger ; l'idée de l'activité infinie de Dieu ne nous dispense pas d'être reconnaissants envers nos bienfaiteurs, d'attribuer à notre imprudence les pertes que nous faisons, et d'user de remèdes contre les maux qui nous affligent. La doctrine de la providence divine est destinée à donner aux fidèles une grande tranquillité d'esprit, car ils se savent toujours entre les mains de Dieu, et une profonde humilité dans leurs jugements : « Puisque Dieu s'attribue un droit de gouverner le monde qui nous est inconnu, notre devoir est de nous soumettre à son pouvoir, de

manière que sa volonté soit pour nous la règle unique de justice et la cause souverainement juste de toutes choses. » La providence de Dieu embrasse les bons et les méchants, par lesquels Dieu manifeste également sa puissance. Dieu n'en est pas pour cela l'auteur du mal, car « il se sert de la matière du mal, qui réside dans l'homme mauvais, selon son bon plaisir, de même que le soleil produit l'odeur fétide du cadavre sans que la pureté de ses rayons en soit altérée. » L'Ecriture elle-même enseigne que Dieu obscurcit les esprits et endurcit les cœurs, qu'il crée la lumière et les ténèbres et forme le bien et le mal (Es. XLV, 7 ; Amos III, 6). Ce qui est contraire à la volonté de Dieu exprimée dans la Loi, n'en est donc pas moins conforme à cette volonté, car elle est simple en elle-même, et c'est notre intelligence bornée qui seule peut trouver une contradiction entre les diverses manières suivant lesquelles se manifeste la sagesse de Dieu (Eph. III, 10). — 2. L'œuvre entière de la création a été viciée par la *chute* d'Adam. C'est par une désobéissance volontaire que le premier homme est tombé. Dans un autre ordre d'idées, ce péché est représenté comme ayant son principe dans la prédestination éternelle de Dieu. « Dieu n'a pas seulement prévu la chute du premier homme, il l'a ordonnée par un décret de sa volonté. » Juxtaposant les deux points de vue sans les concilier, Calvin s'exprime ainsi : « L'homme tombe en vertu d'une décision de la providence divine ; mais il tombe par sa faute. » L'image de Dieu a été profondément corrompue dans l'homme, mais non anéantie, par le péché. L'aveuglement de l'intelligence, l'impuissance de la volonté, l'impureté du cœur ont remplacé les trésors spirituels qu'Adam avait possédés dans son « union avec Dieu ». Adam a entraîné dans sa ruine tous ses descendants. « Avant de naître, nous sommes souillés et condamnables aux yeux de Dieu, car nous provenons d'une semence impure. La nature entière de l'homme est une semence de péché ; l'homme tout entier n'est que concupiscence. » Par suite de ce péché, la colère divine pèse sur nous, non à cause du délit d'autrui, mais à cause du vice de notre propre nature, lequel mérite d'être puni. Quant au mode de cette transmission héréditaire, il suffit de savoir qu'Adam a perdu pour lui et pour toute sa race les biens dont Dieu avait gratifié dans sa personne la nature humaine entière, et que le péché d'Adam s'est transmis à toute sa race « parce que Dieu l'a bien voulu ainsi ». S'il y a eu de tout temps des hommes non régénérés qui se sont distingués par « une certaine pureté d'âme, » c'est que, « dans cette corruption de la nature humaine, qui n'est pas absolue, il y a une place pour la grâce de Dieu, non pour purifier complétement cette nature, mais pour y cohabiter (avec le mal). Dieu réprime par le frein de sa grâce la rébellion des réprouvés, autant que cela est utile à la conservation de l'univers. » Le mal n'est pas une « propriété substantielle » de notre être, mais une « qualité qui s'y est ajoutée ». Il nous reste encore de notre splendeur première comme des « ruines informes ». L'intelligence, avec la faculté de distinguer le bien et le mal, et la volonté n'ont pas été anéanties, mais seulement affaiblies et corrompues. Nou ne pouvons plus ni penser ni désirer rien de bon : il nous reste tout

au plus l'aptitude à la « justice civile ». « L'intelligence des choses célestes, » la connaissance de Dieu et de sa volonté, nous a été enlevée : les philosophes, sans doute, ont conservé une « saveur exiguë de la divinité », mais qui est aussi insuffisante pour les conduire à la vérité, que le sont les éclairs pour guider le voyageur égaré au milieu des ténèbres. L'homme a conservé « l'intelligence des choses terrestres », ou l'aptitude à la politique, aux arts mécaniques et aux disciplines libérales, dont Calvin a fait un splendide éloge. La présence de fous et d'idiots dans le monde montre jusqu'où la faute d'Adam aurait entraîné l'humanité entière si Dieu n'était intervenu dans sa clémence pour circonscrire le mal. Privée de sa liberté, la volonté est entraînée « nécessairement » vers le péché. Cette nécessité n'en est pas moins « volontaire », car c'est en vertu de sa liberté que la volonté s'est faite esclave. Nous ne pouvons même pas soupirer après la délivrance : c'est Dieu qui commence en nous l'œuvre de la conversion en éveillant le désir de la justice ; il la continue en déterminant notre volonté vers le bien, sans aucune préparation ni coopération de notre part. Les exhortations et les remontrances ecclésiastiques n'en deviennent pas pour cela inutiles, car c'est par ces moyens extérieurs que l'Esprit agit dans le cœur des hommes pour convertir les uns et convaincre les autres de la légitimité de leur condamnation par le témoignage de leur conscience. Christ, en effet, n'en a pas moins prêché la repentance, tout en enseignant que personne ne peut venir à lui si le Père ne l'attire. Seul, un médiateur envoyé par Dieu peut nous apprendre que malgré la voix de notre conscience, qui nous condamne, Dieu est disposé à nous pardonner. Ce *médiateur*, c'est Christ, dont la venue future, promise à Abraham, a été l'objet de la foi d'Israël, et dont l'œuvre rédemptrice a été la substance de toutes les expiations de l'Ancien Testament. La venue de Christ a aboli toutes les cérémonies par lesquelles sa mort et sa résurrection étaient préfigurées au peuple d'Israël. Elle n'a pas aboli la loi morale, à l'accomplissement de laquelle Dieu avait attaché ses récompenses : non que nous soyons autorisés à conclure du nombre de ses préceptes à l'étendue de notre liberté, car ce n'est pas à notre faiblesse que Dieu a pu demander la mesure de la règle suprême de justice qu'il a donnée dans la loi. Pareillement Dieu ne s'est pas joué des hommes quand il a subordonné ses promesses à des conditions qu'ils ne pouvaient remplir : il a voulu leur apprendre par là que ses promesses sont pour eux sans effet, à moins qu'ils ne cherchent leur refuge en sa bonté gratuite, dans la foi au Sauveur. La loi écrite a dans l'économie du salut une triple utilité. D'abord elle nous fait connaître nos péchés et sentir la malédiction divine. En cela elle est d'accord avec la loi de notre conscience. En outre elle nous retient par la crainte du châtiment, et elle nous prépare à la conversion en domptant notre rébellion. Enfin les fidèles, qui ont la loi divine inscrite dans le cœur, mais qui ne sont pas délivrés des tentations et de la paresse de la chair, trouvent en elle des enseignements et des exhortations toujours nécessaires. L'Ancien et le Nouveau Testament ne diffèrent point « quant à la substance » ; sous ce rapport ils sont « une seule et même alliance »

Ils diffèrent « quant au mode de l'administration », ou quant à la forme de l'économie divine. « Si même l'homme était resté sans péché, il aurait eu besoin d'un médiateur pour pénétrer jusqu'à Dieu, à cause de l'humilité de sa condition terrestre; » à plus forte raison après le péché. Ce médiateur a été nécessairement *homme et Dieu.* » Christ, s'il n'avait été que Dieu, n'eût pu souffrir la mort; s'il n'avait été qu'homme, il n'eût pu la vaincre. » Lui refuser l'une des deux natures, c'est anéantir toute son œuvre. « C'est par un décret éternel de Dieu que l'œuvre rédemptrice de Christ a été attachée à son incarnation : » ainsi se trouve écartée toute question oiseuse sur la nécessité de l'incarnation, si même l'homme n'avait pas péché (Osiandre). Christ a été exempt du péché originel « non parce qu'il a été engendré par sa mère seule, mais parce qu'il a été sanctifié par le Saint-Esprit, afin que sa génération fût aussi pure qu'elle eût été avant la chute d'Adam. » L'union des deux natures en lui est si étroite que l'Ecriture attribue quelquefois, au nom de l'unité indissoluble de la personne de Christ, par la « communication des idiomes », à l'une des natures ce qui n'appartient en réalité qu'à l'autre (Act. XX, 28; 1 Cor. II, 8; Jean III, 13). Christ restera notre médiateur jusqu'après le jugement. En cette qualité il occupe un rang intermédiaire entre Dieu et les hommes. Alors Dieu cessera d'être « le chef de Christ », et « la divinité de Christ, couverte jusqu'alors du voile de son humanité, resplendira de nouveau par elle-même. » Comme médiateur, Christ a été chargé par le Père des fonctions de prophète, de roi et de sacrificateur. Il est le révélateur de la sagesse suprême, le roi de l'Eglise et de chaque fidèle, et il est lui-même la victime qu'il a offerte à Dieu comme sacrificateur. Il a effacé notre culpabilité par son obéissance parfaite au Père depuis son entrée dans le monde jusqu'à sa mort, moment suprême de son obéissance. « Rien n'était cependant accompli si Christ était mort seulement de mort physique. Pour calmer la colère de Dieu, il devait encore lutter contre les cohortes infernales et éprouver l'horreur de la mort éternelle qu'éprouvent les scélérats, avec cette différence toutefois qu'elle ne pouvait le retenir. Il devait soutenir un jugement invisible et incompréhensible devant le tribunal de Dieu et arriver à douter de son propre salut dans le sentiment de l'abandon du Père. » C'est là la descente aux enfers du symbole apostolique ; elle a commencé à Gethsémané. Le passage 1 Pierre III, 19 enseigne cependant que les élus et les réprouvés qui sont morts avant l'ère chrétienne, ont éprouvé un « sentiment commun de la mort de Christ » ; les uns se sont emparés avidement des fruits de cette mort ; les autres ont senti avec une évidence plus grande qu'ils étaient exclus de tout salut. « Tout le mérite de la mort de Christ réside dans le bon plaisir de Dieu, » qui a voulu que cette mort fût méritoire. — 3. Sans l'Esprit, Christ et son œuvre objective nous sont « inutiles ». La promesse du salut, qui sans lui ne frapperait que nos oreilles ou « demeurerait logée au sommet de notre cerveau », pénètre grâce à lui dans notre cœur avec toutes ses conséquences. L'œuvre de l'Esprit en nous est la *foi*, qui consiste dans « la connaissance certaine

de la volonté bienveillante de Dieu envers nous, connaissance fondée sur la vérité de la promesse gratuite en Christ, et révélée à notre esprit et scellée dans notre cœur par le Saint-Esprit. Les réprouvés éprouvent quelquefois (d'après Matth. XIII, 5) un sentiment de foi semblable à celui des élus; l'Esprit, par son « opération inférieure », peut leur communiquer une « foi caduque et temporaire » jointe au désir d'un amour mutuel entre eux et Dieu, afin de les rendre « plus inexcusables » et d'exciter par leur chute inattendue les élus à la vigilance. L'œuvre de la foi en nous est la *régénération*. Considérée dans son principe objectif, cette vie nouvelle est contenue tout entière dans la foi, qui justifie et sanctifie. Considérée dans sa réalisation subjective, en tant qu'état intérieur de l'âme, elle est contenue dans la *pénitence*, qui est « une vraie conversion de notre cœur à Dieu, partant d'une crainte sincère et sérieuse de Dieu, et consistant dans la mortification de la chair et dans la sanctification de l'esprit; elle est, en un mot, la régénération, par laquelle l'image de Dieu est rétablie en nous. » La foi et la pénitence ne sont donc qu'un seul et même fait, la régénération, envisagé à deux points de vue différents mais inséparables, de manière cependant que le premier moment de la pénitence (le repentir, auquel Calvin donne aussi parfois le nom de pénitence) est un effet de la foi, car, pour changer notre rébellion en repentir, la prédication de la colère de Dieu ne suffit pas : il faut l'annonce et l'acceptation subjective de la promesse divine sous l'influence de l'Esprit, c'est-à-dire la foi. La pénitence ne doit jamais cesser chez les fidèles, car ils ont toujours besoin de pardon. L'homme est *justifié par la foi*, quand il est déclaré juste par une sentence divine, non en vertu du mérite de ses œuvres, mais en vertu de la justice de Christ qu'il a saisie par la foi, et qui lui est imputée gratuitement. Aucune de nos œuvres n'étant absolument bonne, même après la conversion, et ne pouvant subsister devant Dieu sans pardon, c'est par la foi seule que nous sommes justifiés, quoique le mot « seule » ne se trouve point dans l'Ecriture. Cette justification est gratuite : « Dieu trouve en lui seul le mobile qui le pousse à sauver l'homme. » Inséparable de l'amour, car l'Esprit qui la produit est l'Esprit de sanctification, la foi ne puise pas dans la charité sa vertu justifiante : bien au contraire, elle est active par la charité parce qu'elle justifie. La miséricorde du Père est la « cause efficiente » du salut, l'obéissance de Christ en est la « cause matérielle », et la foi en est la « cause formelle ou instrumentale ». Si l'Ecriture attribue parfois le salut aux bonnes œuvres, elle ne fait qu'appeler ce qui précède le don de la vie éternelle la cause de cette vie; Dieu mène en effet les fidèles à la vie éternelle par le chemin des bonnes œuvres, qui sont des « causes inférieures » qui le décident à ajouter de nouvelles grâces à celles qu'il a déjà accordées. La *sanctification* est intimement unie à la justification. Par l'obéissance nous nous élevons peu à peu à la sainteté, qui est le « trait d'union » entre Dieu et nous. La forme de cette vie nouvelle est la *liberté chrétienne*. « Notre conscience n'est plus soumise au joug de la loi; nous obéissons de plein gré à la volonté de Dieu gravée dans nos cœurs par le Saint-Esprit; enfin nous

ne sommes plus tenus dans notre conscience à l'observation des « choses indifférentes », et, tout en évitant de scandaliser les faibles, nous savons résister à ceux qui voudraient restreindre notre liberté, sous prétexte qu'elle leur est un scandale. La *prière* sert à entretenir cette vie de sanctification ; elle est un sacrifice d'adoration, en même temps « qu'une communion directe avec Dieu, par laquelle nous pénétrons dans le sanctuaire du ciel, et, admis en présence de Dieu, nous l'interpellons sur ses promesses. » Si l'expérience intérieure enseigne que la foi est un don gratuit de Dieu, l'expérience extérieure montre qu'elle n'est point donnée à tous les hommes. « Dans cette diversité se manifeste la profondeur admirable du jugement divin, car il n'est pas douteux qu'elle ne provienne du décret de l'élection éternelle de Dieu. Nous appelons *prédestination* l'éternel décret de Dieu, par lequel il a déterminé lui-même ce qu'il voulait qu'il advînt de chaque homme. Les uns ont été créés pour la vie, en vertu de la miséricorde gratuite de Dieu ; les autres, pour la mort éternelle, par suite d'un jugement juste, mais incompréhensible. Notre salut dépend du bon vouloir de Dieu » (Rom. XI, 5). L'utilité de cette doctrine est que nous ne serons persuadés jusqu'à l'évidence de la gratuité parfaite de notre salut, que lorsque nous aurons connu qu'il a été résolu d'éternité. Il ne faut pas craindre d'aborder cette doctrine, puisque Dieu a jugé bon de nous en parler ; mais « sachons cesser d'interroger quand Dieu cesse d'enseigner ». L'élection divine se rapporte à la fois aux individus et aux peuples ; l'élection spéciale est cependant le fondement de l'élection générale, car c'est en vue des individus qu'il a élus que Dieu déclare élire le peuple auquel ils appartiennent, par exemple la race d'Abraham. Christ est le centre de l'élection éternelle. C'est en lui, en tant que membres de son corps, que les fidèles de l'ancienne et de la nouvelle alliance ont été élus, car c'est en lui seul que Dieu a pu les aimer. Loin d'avoir son principe dans la prescience de Dieu, la prédestination est elle-même la cause de la prescience. L'action de Dieu en nous n'est pas une simple « permission », car Dieu est la « nécessité des choses ». Que l'on ne demande pas à Dieu de quel droit il fait des réprouvés les vases de sa colère : qui es-tu, ô homme, pour entrer en discussion avec Dieu ? « La volonté de Dieu est si bien la règle suprême de la justice, que tout ce qu'elle veut doit être considéré comme juste par cela seul qu'elle le veut. Nous ne nous représentons pas Dieu comme un être purement arbitraire, doué de puissance absolue, sans obéir à aucune loi : seulement, il est à lui-même sa propre loi. » Il n'y a pas d'injustice à ce que ceux qui sont pétris de la « masse corrompue » soient livrés par son jugement éternel à une mort, vers laquelle ils se sentent entraînés par leur propre nature. C'est en vertu du « décret admirable » de Dieu que le péché d'Adam est devenu héréditaire, « décret horrible », mais qu'on ne peut nier, car il serait insensé d'attribuer la transmission du péché à la seule nature. Bien plus, « c'est en vertu de la prédestination divine qu'Adam est tombé. Ce serait, en effet, une vaine fiction que de s'imaginer que Dieu a créé sa plus noble

créature en vue d'un but indéterminé, ou bien qu'Adam s'est créé lui-même sa destinée par le libre arbitre : que deviendrait la toute-puissance de Dieu, par laquelle il gouverne toutes choses suivant son décret mystérieux et absolu? » Dieu a créé toutes choses « en vue de lui-même ». Les élus glorifient son nom par leur entrée dans la vie, les réprouvés le glorifient par leur mort. En pardonnant à quelques-uns, Dieu manifeste sa miséricorde ; en ne pardonnant pas à tous, il manifeste sa justice. L'exemple de saint Paul montre qu'on peut prêcher la doctrine de la prédestination aux fidèles, tout en les exhortant au bien. Cependant, pour porter de bons fruits, elle doit être prêchée avec prudence, et non de manière à amener l'inertie religieuse et morale chez les auditeurs. « Comme nous ignorons qui appartient au nombre des élus, nous devons désirer que tous nos frères soient sauvés, et conformer à ce désir notre conduite envers eux. » L'élection éternelle se manifeste dans la vie individuelle par la *vocation*, ou par l'illumination efficace, irrésistible du Saint-Esprit, qui produit en nous la foi. C'est à ses effets, « signes postérieurs » du salut, que nous la reconnaissons, en comparant notre état intérieur à la norme des Ecritures. Par la vocation universelle, qui est la prédication de sa parole, Dieu invite tous les hommes à venir à lui, vocation inefficace pour le grand nombre et qu'il n'adresse aux réprouvés que « dans le but de les faire mourir par elle et d'en tirer la matière d'une condamnation plus grave. » La vocation spéciale rend la vocation universelle efficace; elle seule communique le don de l'Esprit, par lequel la parole prêchée descend dans les cœurs. A cette vocation est joint le *don de la persévérance,* qui fait que les élus ne peuvent plus périr. — 4. Les fidèles se trouvent placés par la dispensation divine au sein de la société des chrétiens ou de l'*Eglise* visible, instituée par Dieu « pour les nourrir et les élever dans la vraie foi, et pour les gouverner jusqu'à ce qu'ils soient devenus semblables aux anges, étant dépouillés de leur chair mortelle. » A vrai dire, l'Eglise de Dieu est invisible ; Dieu seul la connaît. Elle a pour fondement l'élection cachée de Dieu et se compose de la totalité des élus qui ont vécu et qui vivent en ce moment. L'Eglise invisible est le corps de Christ ; elle est une et universelle; en elle se réalise la communion des saints. Cachée au sein de l'Eglise visible, elle n'est perçue avec certitude que par la foi. Cependant, comme il nous est utile de reconnaître à certains signes extérieurs la présence de la société des élus, Dieu, s'accommodant à notre faiblesse, nous permet de donner le nom de corps de Christ à « l'assemblée des chrétiens dans laquelle l'on prêche et l'on écoute avec sincérité la parole divine, où l'on administre les sacrements conformément à leur institution, et où l'exemple d'une vie pure se joint à la profession de la foi chrétienne. » Partout où se manifestent ces signes, nous devons être certains qu'il y a là « une certaine Eglise », c'est-à-dire un nombre plus ou moins grand d'élus, car ces signes ne peuvent exister nulle part d'une manière durable sans porter leurs fruits. Dieu nous permet donc d'appeler « par un jugement de charité » l'Eglise visible la véritable Eglise des saints, malgré le nombre des réprouvés

qui peuvent s'y trouver. Les prérogatives de l'Eglise invisible passent de cette manière à l'Eglise visible. Rompre avec l'une des communautés qui la composent, c'est rompre avec l'Eglise entière, et parce que l'Eglise est le fondement de la vérité (1 Tim. III, 15), c'est renier Dieu et Jésus-Christ. L'Eglise ne peut se tromper dans les choses nécessaires au salut, car elle a abdiqué toute sagesse propre pour se laisser instruire par l'Esprit, au moyen de la parole divine. L'autorité dogmatique de l'Eglise est intimement unie à celle de la parole de Dieu. L'Eglise n'a pas le droit de produire de nouveaux dogmes ; ses ministres doivent s'en tenir fidèlement à l'enseignement des Ecritures. S'il surgit quelque divergence d'interprétation, qu'un certain nombre de ministres se réunissent en synode, et « présentent, après une discussion équitable, une définition puisée dans l'Ecriture, qui préserve le peuple de toute hésitation et ferme la bouche aux hommes méchants et cupides. » Les décrets des anciens conciles ne sont pas à rejeter, si ces assemblées « ont été présidées par Christ et dirigées par son Esprit », ainsi que l'ont été les quatre premiers conciles œcuméniques, « que nous vénérons comme sacro-saints, car leurs décisions ne contiennent que la pure et véritable interprétation de l'Ecriture, accommodée à la destruction des ennemis de la religion. » Le devoir de maintenir dans l'Eglise l'unité de la foi et de la vie religieuse, n'exclut pas celui de supporter patiemment l'imperfection morale de nos frères et les différences d'opinion qui peuvent exister chez eux sur quelques points secondaires de doctrine, tout en exigeant d'eux l'accomplissement général des devoirs chrétiens, et l'acceptation des vérités essentielles de la religion, telles que l'unité de Dieu, la divinité de Christ Fils de Dieu, la gratuité du salut. Sans doute l'Eglise est appelée sainte, mais c'est parce que Christ la sanctifie continuellement ; sa sainteté n'est que virtuelle, car c'est par la rémission des péchés que nous sommes devenus et que nous restons ses membres. Cette rémission s'opère dans l'Eglise par l'entremise des ministres, à qui Dieu a confié, avec le pouvoir des clefs, le soin de « confirmer les consciences pieuses dans l'espoir du pardon des péchés, soit publiquement, soit en particulier. » Dieu a institué en effet le *ministère ecclésiastique* avec ses charismes spéciaux, pour servir d'organe humain à l'action que l'Esprit exerce dans l'Eglise au moyen de l'Evangile. Le ministère est le lien le plus solide de l'unité de l'Eglise. Ses prérogatives sont : la prédication de la parole de Dieu, l'administration des sacrements, l'exercice de la discipline ecclésiastique. Le ministre tient ses fonctions d'une double vocation divine, consistant dans son élection éternelle et dans le don des aptitudes particulières que réclame sa charge; et d'une vocation humaine, qui est son acceptation par la communauté ecclésiastique dont il va devenir le chef, assemblée sous la présidence de quelques pasteurs. Pour que le nom de corps de Christ, appliqué à l'Eglise visible, ne soit pas en contradiction flagrante avec son apparence extérieure, il faut qu'elle bannisse autant que possible de son sein toute souillure morale au moyen d'une *discipline* rigoureuse, qui est le « nerf » de la vie ecclésiastique. Si chaque fidèle a le devoir de repren-

dre son frère à l'occasion, c'est aux pasteurs et aux anciens qu'incombe la charge de veiller constamment à la sanctification de l'Eglise. Ce serait insulter Christ que de conserver sciemment des membres corrompus dans l'Eglise, son corps ; ce serait en outre exposer les fidèles à la contagion d'un exemple pernicieux, et fermer aux pécheurs eux-mêmes la voie de l'amélioration par une indulgence déplacée. Les « péchés cachés » ne doivent être repris publiquement que si la réprimande privée et celle devant témoins sont restées sans effet. Les « péchés publics » au contraire doivent être repris publiquement, puisque le scandale a été public, et, selon leur gravité, punis d'une exclusion temporaire de la sainte cène. Cette peine ne doit être prononcée qu'avec l'assentiment de la communauté. En cas de désobéissance prolongée, il ne reste à l'Eglise qu'à abandonner le pécheur au jugement de Dieu, sans cesser d'espérer sa conversion et de prier pour lui, car elle n'a condamné que ses actes et non sa personne. « Un pareil jugement de l'Eglise est la promulgation de la propre sentence de Dieu, » car ce que les fidèles ont décidé ici-bas conformément à la parole divine, est ratifié dans le ciel. « Le *sacrement* est un signe extérieur par lequel Dieu confirme à nos consciences les promesses de sa bienveillance envers nous pour soutenir la faiblesse de notre foi, et par lequel à notre tour nous attestons notre piété envers lui tant en sa présence qu'en celle des anges et des hommes. » Il faut distinguer dans le sacrement la promesse divine ou la réalité intérieure, du signe extérieur. « Dieu donne réellement par le sacrement ce que le signe représente ; il est donc fidèle et véridique : seulement il n'abandonne point pour cela au signe extérieur son propre rôle, qui est d'être le principe de toute grâce spirituelle. » Le sacrement ne possède aucune vertu propre, qui ferait de lui la cause du salut ; toute son efficacité dépend de l'action du Saint-Esprit. « C'est par la foi qu'il faut saisir la parole divine renfermée dans le signe visible ». Aussi les réprouvés ne perçoivent-ils « qu'une figure vaine et inutile. » Et cependant la réalité du sacrement n'est pas anéantie pour cela en elle-même ; la faute en est à l'homme s'il reçoit d'une manière charnelle la grâce qui lui est offerte d'une manière spirituelle. L'Ancien Testament a eu ses sacrements, identiques à ceux du Nouveau quant à la substance qui est Christ des deux parts (1 Cor. X, 3), mais non quant au degré suivant lequel la grâce de l'Esprit s'y est manifestée. Le *baptême* est « le signe de notre entrée dans l'Eglise et de notre implantation dans le corps de Christ. » Il est la garantie visible de notre purification par l'aspersion du sang de Christ, la garantie de notre mort et de notre résurrection avec Christ, et par conséquent celle de notre union parfaite avec le Seigneur et de notre participation à tous ses biens. Il ne contient pas seulement la rémission de nos péchés passés, si bien qu'il faudrait, ou le retarder jusqu'au moment de la mort, ou le renouveler fréquemment, à moins d'attribuer la rémission des péchés nouveaux à la seule pénitence, élevée à la hauteur d'un sacrement complémentaire du baptême ; son efficacité s'étend sur les péchés commis pendant toute la vie, car son souvenir nous ren-

dra toujours la certitude du pardon gratuit de Dieu. De cette manière il est lui-même le vrai sacrement de la pénitence. Vis-à-vis des fidèles, le baptême est un témoignage de notre foi en la miséricorde gratuite de Dieu, et de notre intention de vivre avec nos frères d'une même vie dans le sein de l'Eglise. Les ministres seuls ont le droit d'administrer le baptême. L'ondoiement est une « usurpation » que rien ne justifie, car celui qui meurt sans baptême n'est pas damné pour cela, puisque le principe du salut est l'élection éternelle. Dieu déclare dans l'Ecriture qu'il adopte nos enfants dès avant leur naissance : les enfants des fidèles ne deviennent donc pas enfants de Dieu par le baptême ; ils sont bien plutôt baptisés parce qu'ils sont déjà membres du corps de Christ avant de naître. A ce titre, le baptême leur est dû, car, puisqu'ils possèdent la réalité intérieure du sacrement, ils ont le droit d'en recevoir aussi le signe extérieur. L'exemple de Jean-Baptiste et de Jésus prouve que l'œuvre de Dieu dans les petits enfants est réelle, quoiqu'elle dépasse notre entendement. Les enfants que Dieu a élus possèdent « la semence de la foi et de la pénitence » en vertu d'une opération mystérieuse de l'Esprit. « Le pain et le vin de la *cène* sont des signes qui représentent la nourriture invisible que nous recevons de la chair et du sang de Christ. » Le rôle principal du sacrement n'est pas de nous offrir simplement le corps de Christ, mais plutôt de confirmer la promesse que Christ a faite de nous donner son corps et son sang comme notre vraie nourriture pour la vie éternelle, d'être pour nous le pain de vie. « Le sacrement nous garantit que ce corps et ce sang nous sont aussi réellement offerts que si Christ était lui-même présent au milieu de nous sous une forme visible et palpable. » La manducation du corps de Christ a lieu par la foi ; elle n'est pas la simple foi, mais le fruit de la foi, « la participation à Christ. » Elle ne se borne pas à la communication de son Esprit : « quand la Parole vivifiante a habité dans notre chair, elle a rendu cette chair elle-même vivifiante pour nous, afin que la vie parvienne par elle jusqu'à nous. Christ a montré ainsi que la plénitude de la vie habite dans son humanité, afin que quiconque entre en communion avec sa chair et son sang reçoive la vie. La chair de Christ est semblable à une fontaine inépuisable, qui fait couler jusqu'à nous la vie jaillissant du fond de la divinité. » Le corps incorruptible de Christ est fini, « suivant la manière d'être perpétuelle du corps humain ; » il est contenu « localement » dans le ciel. « Le lien de notre union avec lui est l'Esprit, dont les rayons nous transmettent la vertu de ce corps, comme les rayons du soleil communiquent la chaleur solaire à la terre. » Notre participation au corps du Seigneur est spirituelle et non matérielle ; elle n'en est pas moins réelle et substantielle, car l'Esprit immatériel de Dieu est la réalité suprême. Les réprouvés ne reçoivent que les signes extérieurs ; mais ils n'en mangent et n'en boivent pas moins leur condamnation, car « ils insultent à la majesté du sacrement et signent leur propre sentence alors qu'ils reconnaissent par leur présence que leur salut est renfermé dans ces éléments consacrés dont ils s'approchent sans une étincelle de foi ni de charité. » Vis-à-vis de nos frères,

la célébration de la cène est une profession solennelle de notre foi en l'efficacité de la mort de Christ, et de plus, « le lien de la charité » qui nous unit à eux, car nous sommes devenus avec eux les membres d'un même corps, qui est Christ. — 5. A côté du pouvoir ecclésiastique, chargé du gouvernement de « l'homme intérieur », Dieu a institué le *pouvoir politique*, pour gouverner « l'homme extérieur » et le contenir dans les limites de la « justice civile. » Les deux pouvoirs sont également d'origine divine. Pour être distincts, ils ne sont pas sans rapports réciproques. D'un côté, c'est bien au milieu des circonstances de la vie terrestre que le règne de Christ doit commencer en nous. De l'autre, c'est à l'Etat qu'il appartient de « protéger le culte extérieur de Dieu, de défendre la saine doctrine de la piété et l'existence de l'Eglise ». Ses représentants punissent toute atteinte à leur propre majesté : devraient-ils laisser impunies les atteintes à la majesté de Celui de qui ils tiennent leur autorité ici-bas? « Quiconque affirmera que le contenu des Ecritures est fiction sera traîné au supplice. Il est du devoir du magistrat de punir par le glaive et par d'autres châtiments ceux qui, après avoir renié leur foi, sollicitent les autres à une semblable apostasie. » Toute mansuétude à leur égard serait la pire des cruautés. En effet, la contagion physique ne met en danger que le corps; la contagion de l'impiété peut jeter les âmes dans la mort éternelle. Il faut donc user de violence pour ramener dans le droit chemin les âmes qui se seraient laissé égarer. « C'est avec raison que saint Augustin a dit : Il est utile que les hommes soient amenés à la foi contre leur gré. » La fidélité à la parole de Dieu constitue seule les martyrs; les victimes de la justice civile pour crime d'hérésie sont des « blasphémateurs » et des « monstres ». L'Etat le plus heureux est « celui dans lequel la liberté est constituée d'une manière régulière et durable, et renfermée dans les limites d'une juste modération. » Cet idéal est le plus facilement atteint « dans un gouvernement aristocratique ou dans l'alliance de l'aristocratie et de la république, car il est plus sûr que plusieurs tiennent le gouvernail; ils pourront s'instruire réciproquement. » Les rois et les magistrats sont « les ministres et les vicaires de Dieu, les pères de la patrie; » leur charge est une « vocation sainte et légitime », qui les revêt d'une « autorité divine ». L'administration politique les regarde seuls. « Les simples particuliers doivent s'abstenir de toute ingérence dans les affaires publiques et de toute usurpation du rôle du magistrat. » Les dépositaires du pouvoir politique, quels qu'ils soient, ont également droit au respect et à l'obéissance des hommes. « Même dans le plus misérable et le plus indigne des hommes, s'il est revêtu du pouvoir extérieur, réside la puissance divine que le Seigneur a conférée à ses ministres. Les bons rois ont été donnés par Dieu pour être des manifestations vivantes de sa bienveillance; les rois injustes ont été suscités par lui pour punir l'iniquité du peuple, afin d'exercer les hommes à l'humilité par le souvenir de leurs fautes, et afin de leur enseigner à implorer son secours, car lui seul tient dans sa main les cœurs des rois et les destinées des royaumes. » Si Dieu seul a le droit de punir

les tyrans, « les magistrats populaires, institués par lui pour être les tuteurs des rois et pour modérer leurs caprices, tels que les trois ordres réunis dans leurs assemblées souveraines, peuvent s'opposer, en vertu de leurs fonctions, à la licence des rois. » Cependant l'obéissance aux autorités ne doit pas nous détourner de l'obéissance à Dieu. « Dieu n'a pas renoncé à ses droits royaux quand il a établi des rois sur le genre humain. Si nous sommes soumis aux rois, c'est en Dieu, le Roi des rois. » — Consulter : Kœstlin, *Calvin's Institutio nach Form u. Inhalt in ihrer gesch. Entwickelung*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.*, 1868, 1 et 3; Schweitzer, *Gesch. d. protest. Centraldogmen... innerhalb d. reform. Kirche*, Zurich, 1854-56, et *Die Glaubenslehre d. evang. reform. Kirche*, Zurich, 1844-47 ; Gass, *Gesch. d. prot. Dogmatik*, Berlin, 1854, I; Dorner, *Gesch d. prot. Theol.*, Munich, 1867, 374 ss. ; Kampschulte, *J. Calvin's. Kirche u. s. Staat in Genf*, Leipz., 1869, I, 251 ss. ; Lobstein, *Die Ethik Calvin's*, Strasb., 1877. A. Jundt.

CAMALDULES (*Camaldulani*, *Camaldolitæ*, *Camalduenses*), ordre religieux fondé par saint Romuald (950-1027) à Campus Maldoli, dans une vallée sauvage de l'Apennin, à douze lieues de Florence, en opposition avec la vie monastique moins sévère des bénédictins. Parmi les nombreux groupes d'anachorètes réunis par le zèle catholique de Romuald (voy. cet article), celui de Camaldoli conserva le plus fidèlement les traditions d'austérité du célèbre anachorète de Ravenne dont le biographe, Pierre Damiani, abbé de Fonte Avellana († 1072), ne contribua pas peu à exalter la mémoire et à propager les principes. La première règle écrite de l'ordre (Holsten, *Cod. regularum monast.*, II, 192 ss.) ne date que de 1102. Elle tempère les premières prescriptions qui imposaient aux camaldules l'isolement absolu, sauf pour les exercices spirituels, consistant surtout en prières psalmodiées sur un ton monotone, des jeûnes fréquents, l'abstention de l'usage de la viande et du vin. Les religieux portaient l'habit blanc. Le prieur de Camaldoli qui était en même temps le supérieur de l'ordre, avait le titre de major. Des couvents de femmes furent fondés d'après la même règle. Dès le treizième siècle des changements importants s'introduisirent dans la constitution de l'ordre. Les cénobies de Saint-Michel et de Saint-Matthieu de Murano, près de Venise, bientôt célèbres par leurs richesses, substituèrent la vie en commun des moines à l'isolement des anachorètes, et alternèrent, pour l'élection du major, avec les congrégations organisées sur le type primitif. Un retour dans le sens de l'ascétisme originel fut tenté par Ambroise de Portico et approuvé par le pape Eugène IV (1431), et par Justiniani, prieur de Camaldoli, sous Léon X (1520). Ces réformes provoquèrent le détachement de plusieurs branches de l'ordre qui se constituèrent d'une manière indépendante. En 1529, le siége principal fut transféré au couvent de San-Salvadore, près de Pérouse. Partiellement dissous et rétabli au milieu des orages qui sévirent sur les congrégations religieuses à la fin du dix-huitième siècle, l'ordre des camaldules s'est maintenu jusqu'à nos jours : le pape Grégoire XVI lui appartenait. Le principal couvent en France était situé près de Grosbois, non loin de Boissy-Saint-Léger, à quelques lieues de

Paris. — Voyez : P. Damiani, *Romualdi vita*, dans ses *Opera*, II, 205 ss. ; Mabillon, *AA. SS. ord. Bened. sæc. VI*, I, 247 ss. ; Hélyot, dans son *Histoire des Ordres religieux*, V, 247 ss., a donné une nomenclature des écrivains de l'ordre ; Guido de Grandis, *Dissert. camalduenses*, Lucq., 1707 ; Mitarelli, *Annales camalduenses Ord. S. Bened.*, Venise, 1758. Le P. Ziegelbaur a également donné une *Notice* des écrivains de cet ordre, Venise, 1750.

CAMBRAI (*Cameracum*), archevêché. Sans nous arrêter à la légende de saint Diogène, produit du seizième siècle, nous dirons que l'évêché de Cambrai et d'Arras fut fondé, vers 500, par saint Vaast (voy. *Arras*), mais que le véritable apôtre du Cambrésis fut saint Géry (*Gaugericus*, 580-619). Cet évêque fonda sur le Mont-des-Bœufs le monastère de Saint-Médard et Saint-Loup, dont l'église prit ensuite le nom de Saint-Géry jusqu'à ce que ce vocable eût été donné, en 1545, à l'ancienne église de Saint-Vaast. Saint Aubert (633-669) couvrit son diocèse de couvents. Saint Landelin, son fils spirituel, était un noble franc qui, après une vie coupable, fonda Lobbes, Alne, Wallers et Crespin ; Ghislain, disciple de saint Aubert et moine de Saint-Basile, transforma en monastère la solitude d'Ursigondus, aujourd'hui Saint-Ghislain ; Saint-Vaast d'Arras, la Celle, Maubeuge, Marchiennes, Hautmont, Soignies, Mons, se réclament aussi du nom de Saint-Aubert. Gérard le Grand (1012-1049) fut un grand évêque ; parent d'Adalbéron de Reims qui l'avait élevé, il fit composer par Fulbert (de Chartres?) la vie de saint Aubert (Surius, 13 décembre), il fit écrire la vie de saint Géry (Ghesquière, II) par un chanoine de Cambrai, par lequel l'évêque fit rédiger ensuite les fameux *Gesta episcoporum cameracensium* (Pertz, *Scr.*, VII), célèbre monument historique qui fut continué sous ses successeurs, et dont il faut rapprocher les *Annales de Cambrai*, œuvre de Lambert de Waterlos, qui a raconté les tumultes qui suivirent l'élection de Pierre d'Alsace (1167, Pertz, *Scr.*, XVI). Ce dernier évêque, fils du comte de Flandre, ne fut jamais consacré ; il se démit en 1177 de l'épiscopat pour épouser la comtesse de Nevers. Saint Liébert, parent et successeur de Gérard le Grand, fonda en 1064, au retour d'un pèlerinage où il n'avait pu arriver jusqu'en Terre-Sainte, le monastère du Saint-Sépulcre. On cite encore, parmi les évêques de Cambrai, Odoard, auteur sacré († 1113), Robert de Genève, qui fut l'antipape Clément VIII, Pierre d'Ailly. En 1559, Cambrai, qui avait été suffragant de Reims, puis, après 1169, de Cologne, fut érigé en archevêché pour Maximilien de Berghes, mais en même temps son diocèse, qui avait déjà en 1093 perdu Arras (ce fut, avec Saint-Omer qui n'existe plus, son seul évêché suffragant), fut diminué des archidiaconés de Bruxelles et d'Anvers. L'archevêque était prince du Saint-Empire, duc de Cambrai, comte de Cambrésis. En 1801 Cambrai perdit son archevêché et fut soumis à Paris ; en 1842 il fut rétabli en son ancienne dignité. Il n'est pas nécessaire de rappeler que Dubois y a occupé le siége de Fénelon. La belle église cathédrale de Notre-Dame, rebâtie par Villart de Honnecourt et consacrée en 1182, achevée en 1472, fut en 1796 vendue comme bien national ; le clocher, seul épargné, tomba

en 1809. On y conservait l'image de la Vierge, attribuée à saint Luc. On a donné en 1804 son titre de cathédrale à l'église abbatiale du Saint-Sépulcre, qui n'est remarquable que par le tombeau de Fénelon. — Voyez : *Gallia chr.*, III; Fisquet, *Cambrai*, 1869, in-8°; Le Glay, *Camer. christian.*, Lille, 1849, in-4°; Ghesquière, *Acta SS. Belgii*, Wattenbach, *Gesch. quellen*, 3e édit., 1874, II, p. 118. S. Berger.

CAMBRÉSIS. Pendant plusieurs années, les partisans des doctrines de la Réforme, qui habitaient le Cambrésis, se réunirent au Cateau, capitale de ce petit comté, pour lire les saintes Ecritures; mais quand l'édit de janvier 1562 eut permis de les prêcher, ils allèrent à ceux qui se tenaient sur terre française (le Cambrésis était alors un fief de l'empire d'Allemagne). L'évêque de Cambrai, leur suzerain temporel et spirituel, le leur défendit plusieurs fois, mais ce fut sans succès. Deux ans après, le ministre Pinchedit donna à Honnechy une prédication à laquelle assistèrent plusieurs bourgeois du Cateau qui, pour ce fait, furent condamnés au bannissement. Leurs coréligionnaires n'en continuèrent pas moins, mais plus secrètement, de se rendre aux diverses assemblées qui se tenaient à Crespy en Laonais, à Tupigny en Vermandois et à Chauny en Picardie. En 1566, le prêtre converti Jacques Grégoire, qui était venu « souvent faire les prières ecclésiastiques » à Saint-Souplet en Cambrésis, y fut arrêté et conduit au Cateau. Le bailli de Cambrai, envoyé par les vicaires de l'évêque, pour lors à la diète d'Augsbourg, réclama le prisonnier, mais il ne l'obtint qu'après plusieurs démarches. Le 25 août de cette même année, les évangéliques du Cateau, ayant appris que toutes les images des églises catholiques avaient été abattues dans plusieurs villes et villages du Brabant, firent de même chez eux sous la conduite de Philippe, ministre de Tupigny, qui prêcha à cette occasion dans l'église de Saint-Martin devant une foule immense. L'évêque renouvela ses anciennes défenses, mais les évangéliques, désormais en grande majorité au Cateau, résistèrent à ses ordres et se séparèrent de son obéissance. Vivement irrité, l'évêque fit prendre d'assaut la ville par le comte de Mansfeld (24 mars 1567). Le pasteur Philippe et un prêcheur furent pendus sans autre forme de procès, et après eux un grand nombre d'évangéliques, qu'on jugea fort sommairement. A dater de cette époque, le protestantisme disparut du Cateau. En 1568, le prince d'Orange tenta bien de prendre la ville de force, mais il échoua. Les protestants actuels du Cateau (1870), au nombre de 441, sont des étrangers, établis dans le pays depuis assez longtemps. Le culte réformé a été inauguré parmi eux le 14 janvier 1855, et leur Eglise, qui se rattache au consistoire de Lille, a été reconnue par l'Etat en 1867. — Ch.-L. Frossard, *La Réforme dans le Cambrésis*. E. Arnaud.

CAMBRIDGE, capitale du comté de Cambridge en Angleterre, ville essentiellement universitaire, située à 82 kilomètres nord-est de Londres et bâtie sur la Cam, qu'on y traverse au moyen d'un très-beau pont de fer. L'université de Cambridge est regardée comme la plus ancienne du royaume britannique; on fait remonter sa fondation à Sigebert, roi d'Est-Anglie, vers le milieu du septième siècle; elle fut

organisée par Edouard Ier, puis par Elisabeth en 1571. Elle se compose de dix-sept établissements, colléges ou *halls*, unis les uns aux autres par des jardins et formant un ensemble assez considérable. C'est une sorte de fédération dont chaque membre a ses statuts particuliers et est soumis en même temps à des lois générales. Voici la liste des dix-sept colléges, avec la date de leur fondation : 1° *St-Peters-College*, fondé en 1257 par Hugh N. Balsham, évêque d'Ely; la chapelle renferme de très-beaux vitraux représentant la Passion. 2° *Clare-Hall*, fondé en 1326 par lady Elisabeth, sœur de Gilbert, comte de Clare, reconstruit, après incendie, en 1638. 3° *Pembroke-College*, fondé en 1317 par Marie de Saint-Paul, veuve d'Aymon de Valence, comte de Pembroke. 4° *Gonville et Caïus-College*, appelé aussi *Gonville-Hall*, fondé en 1348 par Edmond Gonville, et agrandi en 1558 par le docteur John Caïus. 5° *Trinity-Hall*, fondé en 1350 par l'évêque de Norwich, William Bateman, consacré plus spécialement à l'étude de la législation civile. 6° *Corpus Christi-College*, fondé en 1351 par deux *guilds* ou corporations, *Gilda Corporis Christi* et *Gilda Beatæ Mariæ Virginis*. 7° *Kings-College*, fondé en 1441 par Henri VI, possède une chapelle que l'on regarde comme un des spécimens les plus parfaits de l'architecture ogivale en Angleterre. 8° *Queen's-College*, fondé en 1446 par la reine Marguerite d'Anjou, femme de Henri VI, et agrandi en 1465 par Elisabeth Widville, femme d'Edouard IV. 9° *St-Catherine's-Hall*, fondé en 1473 par le docteur Robert Wodelarke. 10° *Jesus-College*, fondé en 1496 par John Alcock, évêque d'Ely. 11° *Christ's-College*, fondé en 1456 par Henri VI sous le nom de *God's House*, mais reconstitué en 1505 par Marguerite, comtesse de Richmond, et Derby, mère de Henri VII. On montre dans le jardin un mûrier planté par Milton. 12° *St-John's-College*, fondé en 1511 par la comtesse de Richmond; c'est le plus important après celui de *Trinity-College*. 13° *Magdalene-College*, fondé en 1519 par Thomas Baron Audley. 14° *Trinity-College*, fondé en 1546 par Henri VIII; c'est le plus riche de tous; le maître en est nommé directement par la couronne; son logement sert de résidence au souverain quand il visite Cambridge. 15° *Emmanuel-College*, fondé en 1584 par sir Walter Wildmay, chancelier de l'Echiquier et conseiller privé sous le règne d'Elisabeth. 16° *Sidney-Sussex-College*, fondé en 1598 par une comtesse de Sussex. 17° *Downing-College*, servant uniquement aux étudiants en droit et en médecine, fondé par sir Downing, baronet, et ouvert seulement en 1821. — De ces divers établissements sont sortis quelques-uns des hommes les plus illustres de l'Angleterre : l'archevêque Tillotson, William Pitt, William Harvey, Nicolas Bacon, l'archevêque Cranmer, l'astronome Flamsteed, le poëte Coleridge, Milton, Byron, Newton, Olivier Cromwell, etc. Le nombre des étudiants varie entre 4,000 et 5,000. Chaque collége a sa bibliothèque particulière; mais il faut mentionner surtout la grande bibliothèque de l'université, qui comprend 170,000 volumes environ et plus de 4,000 manuscrits, entre autres un Nouveau Testament du troisième ou quatrième siècle, donné par Théodore de Bèze. On a fait à l'université de Cambridge la réputation d'étudier surtout les mathé-

matiques et de négliger les autres sciences. Cependant la critique théologique est loin d'y avoir été inconnue, et c'est à Cambridge qu'ont paru quelques-uns de ces *Essays* qui ont tellement émotionné l'Angleterre religieuse, il y a quelques années (voir l'article *Essays and Rewiews*). A. GARY.

CAMERARIUS (Joachim), célèbre humaniste allemand, né à Bamberg en 1500, mort en 1574, était issu d'une famille dont le premier nom était Liebhard, et qui avait reçu le surnom de Camerarius, parce que plusieurs de ses membres avaient été chambellans. Il se fit de bonne heure connaître par des ouvrages pleins d'érudition, enseigna le grec et le latin à Erfurt (1521), à Wittemberg (1522), à Nuremberg (1526), et réorganisa les universités de Tubingue (1535) et de Leipzig (1541). Il embrassa la Réforme dès 1521 et se lia étroitement avec Mélanchthon. Esprit modéré, conciliant, sobre, plein de grâce et d'urbanité comme orateur et comme écrivain, Camerarius sut unir un culte passionné pour l'antiquité à une foi sincère en l'Evangile. Il fut chargé par le sénat de Nuremberg de plusieurs missions importantes, et jouit d'un grand crédit auprès des princes de son temps, même auprès de ceux qui ne partageaient pas ses vues religieuses. C'est sur les notes prises par ce savant délégué, lors de la lecture de la réfutation que les théologiens catholiques avaient présentée de la confession d'Augsbourg, que Mélanchthon rédigea son *Apologie*. Depuis 1530 jusqu'à sa mort, Camerarius assista à toutes les diètes et à tous les colloques importants : avec Mélanchthon il porta la principale responsabilité des *Intérims* d'Augsbourg et de Leipzig. Ses principaux écrits sont : *Vita Ph. Melanchthonis*, Leipz., 1556, in-8° ; *Historica narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia*, Francf., 1625 ; *Catechesis, seu initia doctrinæ in Ecclesia Christi*, Leipz., 1563 ; *Historiæ Jesu Christi summatim relata expositio*, Leipz., 1566 ; *Sententiæ et sapientia Siracidæ, notatio figurarum sermonis in libris Ev. et apostolis script.*, Leipz., 1569 ; on lui doit des traductions estimées d'Homère, d'Hérodote, de Xénophon, d'Aristote, de Sophocle, de Thucydide, de Démosthène et d'autres auteurs grecs énumérés dans Fabricius, *Biblioth. græca*, XIII, 495 ss.

CAMÉRON (Archibald), célèbre prédicateur écossais, né à Falkland, dans le comté de Fife. Lorsque Charles II publia l'édit de suprématie qui, tout en admettant la liberté religieuse, restreignait les priviléges accordés aux protestants et allait même jusqu'à porter atteinte à la liberté de leur conscience, Caméron provoqua chez un grand nombre de ses coréligionnaires une résistance énergique contre le nouvel ordre de choses. Les *caméroniens* tinrent des assemblées religieuses en plein air, connues sous le nom de *conventicules*, déclarèrent Charles II déchu de ses droits à la couronne et proclamèrent le gouvernement républicain. Caméron n'hésita pas à prendre les armes, mais il périt dans une escarmouche et sa tête fut exposée à Edimbourg au bout d'une hallebarde. Le fanatisme farouche de la secte des caméroniens a été très-bien dépeint par Walter Scott dans ses *Puritains d'Ecosse*.

CAMÉRON (Jean), célèbre théologien protestant, né à Glasgow en 1580 et mort à Montauban en 1626. Il quitta vers 1600 sa ville na-

tale où il enseignait la langue grecque, et vint en France, où il fut d'abord professeur de grec et de latin au collége de Bergerac, puis on l'appela peu de temps après à une chaire de philosophie à Sedan. En 1604, il devint précepteur des fils de Soffrey de Calignon, chancelier de Navarre, et les accompagna aux universités de Genève et de Heidelberg. Lui-même y étudia la théologie. En 1608, il était appelé comme pasteur à Bordeaux. Lors des troubles de la régence et de l'émotion produite, de ville en ville, par l'attitude que venait de prendre l'assemblée de Nîmes, en 1615, il fut d'avis que l'Eglise de Bordeaux suspendît son exercice, et, en présence des divisions que la décision consistoriale fit éclater sur ce point, il se retira avec son collègue Primerose, forçant ainsi la main aux opposants, et faisant, de la suspension, un fait accompli. Le consistoire, mené par lui et par Primerose, voulut, après le rétablissement de la paix, faire un mauvais parti aux opposants : de là conflit, appel au parlement, excommunication, puis appel comme d'abus et condamnation de Caméron ; en un mot, toute une grosse affaire qui accusait surtout l'empiétement du consistoire et des ministres dans une question du ressort administratif et politique. Le synode d'Alais ne pouvait pas ne pas louer cet excès de zèle, mais il se refusa à en payer les frais. En 1618, la chaire de théologie de Saumur venant à vaquer par le décès de Gomar, Caméron la disputa à La Coste, ministre de Dijon, dans un examen solennel qui eut lieu le 8 août, au synode du Mans, devant toutes les sommités des Eglises et en présence de Duplessis-Mornay et du vieux Du Moulin. La Coste échoua d'une manière complète ; Caméron s'en tira avec honneur et donna entièrement tort aux préventions que la province de Poitou avait d'abord montrées contre lui. Le 17 août, il fut proclamé publiquement. Il était à peine installé que l'Eglise de Bordeaux le redemandait (juin 1619), et il fallut que Duplessis-Mornay écrivît au consistoire pour lui représenter combien l'enseignement du nouveau professeur était nécessaire à l'Académie ; il fallut même que le synode national d'Alais fît intervenir son autorité pour le maintenir dans sa chaire, contre l'opposition de son ancienne Eglise. Cependant les idées que Caméron nourrissait sur la grâce et le libre arbitre, la théorie de l'*universalisme hypothétique*, que son disciple Amyraut devait développer plus tard, suscitaient déjà un antagonisme qui était destiné à prendre de grandes proportions. Le 18 avril 1620, Caméron eut avec Tilénus, à l'Isle, près d'Orléans, une conférence amicale qui, selon l'ordinaire, ne fut pas un moyen de pacification. Ces difficultés théologiques et la disgrâce de Duplessis-Mornay, à qui le gouvernement de Saumur venait d'être retiré par la cour, amenèrent Caméron à quitter sa chaire et à retourner en Angleterre, où le roi Jacques Ier le nomma principal du collége de Glasgow et professeur de théologie ; mais il n'y demeura pas longtemps, n'ayant pas lieu de s'y trouver bien. Repassant la Manche, il alla à Saumur, où, à défaut de sa chaire, que lui fermait l'autorité, il donna des leçons particulières, et il reçut du synode de Charenton, en 1623, une indemnité qui lui permit d'attendre la levée de l'interdit. L'année suivante, il était appelé à pro-

fesser la théologie à l'Académie de Montauban, qui ne se montra pas effrayée de ses doctrines. Il y arrivait dans un moment où l'état de guerre partageait les esprits; ayant pris rang avec les prudents et les modérés, il fut en butte à la violence des exaltés qui le forcèrent à se retirer à Moissac. Quand la tranquillité se fut rétablie, quelques mois après, il revint à Montauban et ne tarda pas à succomber aux émotions et aux fatigues, à l'âge de quarante ans. Caméron fut un théologien éminent, et singulièrement avancé pour la période où il a vécu ; on en peut juger par l'opinion qu'il soutenait, que la « Réforme avait besoin d'une réforme nouvelle »; et par cette autre, « qu'il est possible de se sauver dans l'Eglise romaine. » Le synode national de Castres accorda à ses enfants et à sa veuve une petite pension « en tesmoignage d'honneur à sa mémoire ». — Sa bibliographie comprend douze articles, parmi lesquels il faut citer ses *Theses de gratia et libero arbitrio disputatæ* (Saumur, 1618, in-8°) ; *Theses XLII theologicæ de necessitate satisfactionis Christi pro peccatis* (Saumur, 1620, in-fol.) ; *Amica collatio de gratiæ et voluntatis humanæ concursu in vocatione*, etc. (Rouen, 1622, in-8°) ; *Sept sermons*, sur Jean VI (Saumur, 1624, in-8°) ; *Prælectiones theologicæ* (Saumur, 1626-28, publ. par L. Cappel en 3 vol.). On a aussi de lui, comme ouvrages posthumes : *Of the sovereign judge of controversies in matters of religion* (Oxford, 1628, in-8°) ; et *Myrotheticium evangelicum*, etc. (Saumur, 1677, in-4°), recueil de savantes et judicieuses remarques sur le Nouveau Testament, que Richard Simon qualifie de « doctes éclaircissements ». CH. READ.

CAMISARDS. Les atrocités commises par l'intendant Baville contre les protestants du Languedoc donnèrent naissance à la guerre dite des camisards, terme qui vient vraisemblablement de l'ancien mot *camisade*, attaque de nuit. L'un des plus cruels agents de Baville, François de Langlade du Chaila, archiprêtre des Cévennes, prieur de Laval et ancien missionnaire à Siam, nommé, sur sa recommandation, inspecteur des missions du Gévaudan, avait fait de son presbytère du Pont-de-Montvert une véritable prison où il torturait à plaisir ses victimes. « Tantôt, dit le véridique Antoine Court, il leur arrachait avec des pinces le poil de la barbe ou des sourcils, tantôt il leur mettait des charbons ardents dans les mains, qu'il fermait et pressait ensuite avec violence jusqu'à ce que les charbons fussent éteints ; souvent il leur revêtait tous les doigts des deux mains avec du coton imbibé d'huile ou de graisse, qu'il allumait ensuite et faisait brûler jusqu'à ce que les doigts fussent ouverts ou rougis par les flammes jusqu'aux os. » Ayant fait arrêter, au mois de juillet de l'année 1702, une troupe de protestants fugitifs qui se rendaient à Genève, il les enferma dans des ceps comme des animaux et requit contre eux la sévère application des édits. Désireux de les arracher à une condamnation certaine, une bande de quarante ou cinquante protestants de leurs parents ou de leurs amis, conduits par le petit prophète Séguier, envahissent la maison de l'abbé qui, ripostant par une décharge de mousqueterie, tue un des assaillants. Ceux-ci, ne mettant dès lors plus de bornes à leur fureur, percent de mille coups du Chaila (24 juillet 1702). Ainsi commença la

guerre des camisards. Le comte de Broglie, lieutenant général pour le roi en Languedoc, instruit de cet événement, monta avec ses soldats dans les Cévennes, mais il fut impuissant à se saisir des meurtriers. Son lieutenant Poul, plus heureux que lui, les battit dans la plaine de Font-Morte et fit prisonnier leur chef Séguier, qu'on brûla vif au Pont de Mont-Vert. Un ancien soldat, nommé Laporte, devenu maître de forges près du Collet-de-Dèze, le remplaça. Pendant ce temps cinq nouvelles troupes se formèrent sous les cinq chefs suivants : Roland, neveu de Laporte et, comme lui, ancien soldat; Castanet, garde forestier; Jeany, ancien maréchal des logis; Couderc, un des prisonniers réchappés de du Chaila; Cavalier enfin, jeune boulanger, réfugié à Genève, qui quitta cette ville pour venir au secours de ses frères et ne tarda pas à faire sa jonction avec la troupe de Roland, dont il fut nommé le chef suprême. Outre Roland, Cavalier eut sous ses ordres Ravanel et Catinat, qui se rendirent bientôt célèbres comme le premier. Il serait trop long de raconter leurs faits d'armes. Nous dirons seulement qu'ils battirent le duc de Broglie ou ses officiers dans un grand nombre de rencontres, notamment dans le bois de Vaquières, à Saint-Côme, au Mas de Calvi, au Val de Bane, à Vagnas. Dans ce dernier lieu les camisards furent successivement vainqueurs et vaincus. Les insuccès du duc Broglie le firent remplacer par le maréchal de Montrevel (15 février 1703), qui, plus habile que son prédécesseur, battit les camisards près de Nîmes, à la tour de Belot, à Pompignan; mais comme il se signala par une grande cruauté, au point de massacrer des populations entières et de réduire en désert par l'incendie soixante-dix villages ou hameaux, il ne fit qu'exaspérer ses adversaires, qui remportèrent sur lui une victoire signalée aux Devoirs de Martignargue. Disgracié pour ce fait, il fut remplacé par le maréchal de Villars; mais, avant de quitter le Languedoc, il prit près de Boissières une revanche éclatante de sa dernière défaite. Villars essaya des voies de douceur et, grâce à l'intervention de l'honnête baron d'Aigaliers, il persuada Cavalier, qui était découragé du désastre de ses camisards à Boissières, de faire sa soumission. Le jeune chef partit de Nîmes le 21 juin 1704, muni d'un brevet de colonel, mais quarante seulement de ses compagnons consentirent à partager sa nouvelle fortune, vu qu'il n'avait pas stipulé dans son traité avec Villars que les protestants jouiraient à l'avenir d'une entière liberté de conscience. Roland, Catinat et Ravanel continuèrent la lutte, mais le premier, vendu par un traître et surpris peu après, mourut les armes à la main. Quant à Catinat, battu près de Marnége en Vannage, il se rendit et obtint la permission de passer en Suisse. Ravanel fut aussi défait près de Ners, mais il ne cessa pas les hostilités. A la fin, trahi, ainsi que Catinat, qui était rentré en France, ils furent l'un et l'autre brûlés vifs à Nîmes (22 avril 1705). Un grand nombre de camisards périrent avec eux sur l'échafaud. Malgré ces supplices, quelques autres chefs continuèrent à lutter dans les Cévennes, notamment Claris et Montbonneux. D'autres, comme Billard, Dupont et Mazel, qui s'étaient expatriés en Suisse, rentrèrent en France à la suggestion des puissances alliées et,

soulevant le Vivarais, battirent les troupes royales à Saint-Fortunat et à Saint-Pierreville. Le duc de Roquelaure, commandant militaire du Languedoc, comprenant le péril de la situation, réunit 6,000 soldats et atteignit les camisards sur les montagnes des Isserlets, près de Vernoux (8 juillet 1709). Il les défit, mais sans pouvoir les écraser. Une seconde rencontre, qui eut lieu quelques jours après (19 juillet) à Fontréal, proche de Chalencin, paroisse de Saint-Jean-Chambie, fut également fatale aux camisards et termina la lutte. Dupont avait été tué dans la première rencontre. Quant à Billard et Mazel, ils tombèrent peu après entre les mains de leurs ennemis. Le premier fut tué au moment où il cherchait à fuir. Le second, plus heureux, alla rejoindre Claris et Montbonneux et leur persuada de tenter un nouveau soulèvement (novembre 1709). Ils ne produisirent que de l'agitation et provoquèrent de nouveaux supplices. Il en fut de même des tentatives de Chambon en Vivarais. Un an plus tard, Mazel fut tué sur les toits d'une maison au Mas de Couteau, à un quart de lieue d'Uzès (17 octobre 1710). Claris, qui l'accompagnait, fut arrêté et conduit à Montpellier, où il mourut sur la roue avec une admirable constance. Chambon, également arrêté, fut pendu dans la même ville (13 novembre 1710). L'année d'après, quelques chefs camisards, excités par les puissances alliées, s'agitèrent encore, manifestant l'intention de se soulever au premier appel ; mais la chute du ministère anglais, la paix d'Utrecht et l'envoi en Languedoc d'agents du gouvernement plus conciliants arrêtèrent le mal dans sa racine. Ainsi finit la lutte des camisards : elle avait duré, avec des intervalles de calme, neuf années (1702-1711). S'il fallait remonter à la source de l'énergie indomptable de ces hommes extraordinaires, nous dirions qu'elle résidait tout entière dans l'inspiration des prophètes qui les dirigeaient. Ceux-ci parlaient au nom de Dieu et ils étaient obéis comme tels. Cavalier lui-même était prophète, et il dut à cela d'être préféré à Roland. Organisés théocratiquement, ils s'appelaient entre eux enfants de Dieu, peuple de Dieu, troupeau de l'Eternel, et leurs chefs portaient les noms de frère Cavalier, frère Roland, etc. Ils exercèrent, il est vrai, de cruelles représailles à la façon des Israélites, qu'ils cherchaient à imiter, mais ils ne furent ni assassins ni voleurs, et châtièrent sévèrement ceux d'entre eux qui se rendirent coupables de meurtre ou de larcin sans nécessité. Quant à leurs mœurs, elles furent toujours pures. — Voyez : Ant. Court, *Hist. des troubles des Cévennes ou de la guerre des Camisards*, Villefranche, 1760, 3 vol. in-12 ; Louvreleuil, *Le fanatisme renouvelé*, 1704-1717, 4 vol. in-12 ; Brueys, *Hist. du fanatisme*, 1709-1713, 4 vol. in-12 ; Fléchier, *Lettres choisies*, Lyon, 1735, 2 vol. in-12 ; Mison, *Théâtre sacré des Cévennes*, Londres, 1709 ; de La Baume, *Hist. de la révolte des fanatiques* (ms.) ; Ernest Alby, *Les Camisards* ; Puaux, *Vie de Jean Cavalier*. E. Arnaud.

CAMPANELLA (Thomas), né dans la Calabre en 1568, entra dès l'âge de quinze ans dans l'ordre des dominicains et étudia toutes les sciences. Il combattit l'aristotélisme, en se rattachant à la doctrine de Telesio (*Philosophia sensibus demonstrata*, in-4°, 1590) ; mais elle lui parut bientôt insuffisante. Les projets de transformation sociale et poli-

tique qu'il nourrissait inspirèrent des inquiétudes à l'autorité espagnole, qui lui fit plusieurs fois subir la petite et la grande question. Après vingt-sept années de captivité, il fut réclamé, au nom de l'inquisition, par Urbain VIII, qui lui rendit la liberté ; mais le séjour de Rome ne lui offrant pas de sécurité, il se réfugia en France (1634) où Richelieu lui accorda une pension ; il mourut à Paris en 1639. Ses idées se trouvent condensées dans les *Universalis philosophiæ seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres* (1638). Il est le précurseur de Locke dans la manière dont il explique la connaissance sensible, par les seules impressions des objets et sans que notre intelligence y apporte quelque élément, toutes nos sciences ne nous faisant connaître que les phénomènes des choses. Mais il est aussi précurseur de Descartes, en ce qu'il pose comme principe de la science supérieure cette pensée de saint Augustin : *Mihi certissimum est quod ego sum*. Or le sens intime constate que nous pouvons, que nous savons et que nous voulons ou aimons ; ces trois activités sont les *primalitates*, les qualités fondamentales de tous les êtres, même de ceux que nous considérons comme inanimés, tels que les minéraux. Les attributs opposés, impuissance, unintelligence, volonté, appartiennent au néant, qui ne peut exister en lui-même, mais qui est attaché aux choses et les circonscrit ; les choses de ce monde participent toutes, à des degrés divers, de l'être et du non être. Elles marquent par là leur dépendance de l'être pur, sans limites, indéfinissable, à qui nous pouvons cependant attribuer les trois primalités dans leur unité, car c'est lui qui les communique à tout ce qui existe. Les sciences ne nous fournissent que les phénomènes, il nous faut rentrer en nous-mêmes pour trouver l'être et nous unir à lui dans une communion mystique. L'ordre divin doit être représenté sur cette terre par une hiérarchie dont le pape est le chef (*Monarchia Messiæ*, 1633). Mais Campanella assigne à la papauté un rôle tout nouveau ; dans la *Civitas solis* (publiée en 1620 à la suite de *Realis philosophiæ epilogisticæ partes IV*) Campanella dépeint un état idéal, dont le monarque absolu est un métaphysicien, assisté par trois ministres représentant la puissance, la sagesse, l'amour, et par une multitude de fonctionnaires ; dans cette organisation parfaite, il n'y a pas de droits individuels ; la propriété, la famille sont abolies ; l'auteur se flatte d'avoir dépassé la République de Platon. Campanella avait horreur du protestantisme. Son *Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem per scientiam veritatis* (1631) parut manquer le but et fut surnommé l'Athéisme vainqueur. Ce penseur vaillant et infatigable clot la philosophie italienne de la Renaissance, il en réunit les tendances diverses dans son vaste système, et il en partage le défaut principal, l'effacement de l'élément éthique. — Voyez : Ferrari, *De religiosis Campanellæ opinionibus*, Paris, 1840 ; C. Dareste, *Morus et Campanella*, 1874.

A. Matter.

CAMPBELLITES, ou *Disciples du Christ*, secte protestante des Etats-Unis. Elle tire son nom d'Alexandre Campbell, ministre presbytérien, élève de l'université de Glasgow (Ecosse), qui par sa mère était de descendance huguenote. Il émigra en Amérique en 1809 et s'établit en

Virginie. Il se sépara des presbytériens, poussé par la conviction que « l'union des chrétiens ne peut être réalisée que par la destruction des confessions de foi, et que l'Eglise chrétienne ne doit imposer aucune autre condition d'admission que celles qu'impose le Nouveau Testament lui-même. » Ce fut en 1810 que Campbell forma une nouvelle société d'après ce principe. Devenu partisan du baptême par immersion, il s'unit momentanément aux baptistes, mais son aversion pour les confessions de foi le fit exclure de cette Eglise en 1827. De ce moment date l'organisation distincte des Eglises qui se rattachèrent à lui. Doué d'une grande énergie et d'une vive intelligence, Campbell propagea son système avec un grand succès, tant par sa parole que par ses écrits. Il eut souvent recours à des disputes publiques qui, au milieu des colons de l'Ouest, attiraient d'immenses foules qui appréciaient fort ses talents de polémiste et d'orateur. Il publia, sous le titre de *Christian System*, un résumé de sa théologie qui a souvent été imprimé ; on cite aussi son traité sur la *Rémission du péché*. Mais ce fut surtout par les journaux qu'il rédigea, le *Christian Baptist* et le *Millenial Harbinger*, qu'il exerça une grande influence. A sa mort, en 1866, le nombre de ses partisans dépassait 350,000, répandus surtout dans le Kentucky, l'Ohio, l'Indiana, l'Illinois, le Missouri et la Virginie. Il en existe également dans les provinces britanniques du Nord de l'Amérique, en Grande-Bretagne et en Australie. On assure qu'ils sont au moins 500,000 actuellement, et que ce chiffre s'accroît chaque année d'environ 30,000 nouveaux membres. Ils ont vingt-six colléges dont les revenus dépassent treize millions de francs. Ils publient onze journaux hebdomadaires qui ont ensemble 50,000 lecteurs, outre quelques publications mensuelles. Les *Disciples*, d'accord avec leur fondateur, rejettent toutes les confessions de foi et déclarent placer la Bible seule à la base de leur association. A défaut de *credo* officiel, ils ont, ce qui en tient lieu, des principes arrêtés sur la doctrine et sur la discipline. Leur théologie est celle de l'orthodoxie, dont ils ne diffèrent que sur des points de peu d'importance. Leur organisation est congrégationaliste ; ils ont des anciens, des diacres et des évangélistes ; ces derniers constituent un ministère itinérant et sont soutenus par les contributions volontaires des fidèles. Leurs communautés célèbrent la cène tous les dimanches et pratiquent le baptême par immersion. — On peut consulter sur cette secte intéressante, outre les ouvrages de Campbell, Jeter, *Campbellism examined ;* Milligan, *Faith and Reason*, etc. MATTH. LELIÈVRE.

CAMPE (Joachim-Henri) [1746-1818], surnommé le *Berquin allemand*, pédagogue célèbre. Originaire du Brunswick, il fut d'abord aumônier d'un régiment prussien, mais, ne pouvant supporter le spectacle des horreurs de la guerre, il quitta cette carrière et se voua à l'éducation. Il dirigea à Dessau le *philanthropinum* créé par Basedow, puis fonda à Hambourg un pensionnat de jeunes gens qui jouit d'une vogue méritée. Campe s'applique d'une manière exclusive à développer la raison de ses élèves, tout en les astreignant à un régime d'une sévérité presque puritaine. Il les met en garde contre les écarts de l'imagination, et leur défend tout commerce avec les beaux esprits. Il traite la poésie « comme

une lanterne allumée en plein jour ou plutôt comme un réverbère devant lequel aucun homme raisonnable n'ôtera son chapeau. » Son idéal, c'est l'homme pratique; sa morale peut se résumer dans cet aphorisme qu'il aimait à inculquer à ses élèves : « Amasse dans ta jeunesse autant de connaissances utiles que possible; tu ne sais pas comment et où elles pourront te servir un jour. » Quant à la religion, Campe n'y voit qu'un auxiliaire utile de la morale. S'étant retiré en 1805, il fonda à Brunswick une librairie d'éducation qui eut beaucoup de succès et lui procura une grande aisance. Ses ouvrages, écrits dans un style châtié, débarrassé des nombreux termes français que la langue allemande avait adoptés, se distinguent par une grande sobriété de vues et un ton moralisant qui n'échappe pas à l'ennui (*Kinderbibliothek; Sittenlehre für Kinder; Væterlicher Rath an meine Tochter; Die Entdeckung America's; Theophron*, etc.). On les a réunis en une collection formant trente-sept petits volumes (1829-32). Un seul mérite de rester populaire. C'est une imitation du célèbre roman de Daniel Defoë, *Robinson Crusoé*, en dialogues (la forme préférée de Campe), qui eut plus de quarante éditions.

CAMPÈGE (Laurent) [1474-1539], cardinal, archevêque de Bologne, de la famille des Campeggi, si illustre dans l'Eglise qu'elle ne comptait pas moins de cinq membres parmi les Pères du concile de Trente, et fils de Jean Campège, professeur de droit à Padoue. Il succéda d'abord à son père dans sa chaire de droit, et l'occupa avec un égal talent; mais étant devenu veuf, il entra dans les ordres. Sa vocation précédente le désignait naturellement pour les négociations. Nommé auditeur de rote par Jules II et évêque de Feltri, il remplit, comme nonce ou légat, les missions les plus délicates dans ces moments de crise pour la politique romaine qui marquèrent les premières années de la Réformation. Il faut croire que la souplesse et la dextérité de ce négociateur constituaient précisément la plus insigne des maladresses, dans un temps où l'on avait affaire à des convictions plutôt qu'à des intérêts. Telle fut sans doute la cause de ses échecs successifs en Allemagne où il fut envoyé par Léon X pour tâcher de ramener Luther, et par Clément VII pour unir les princes contre le réformateur à la diète de Nuremberg. Pour donner satisfaction au vœu universel, Campège publia en 1524 un projet de réforme du clergé; mais, plus occupé des abus du bas clergé que des vices des prélats, il ne fit qu'envenimer le mal qu'il prétendait guérir. L'affaire du divorce de Henri VIII, avec qui il était en relations amicales et dont il avait même reçu l'évêché de Salisbury, semblait offrir un terrain plus propice à sa diplomatie. Il arriva en Angleterre muni de pleins pouvoirs pour terminer le différend; mais d'une part le pape, sous la pression de Charles-Quint, les révoqua presque aussitôt, et d'autre part le légat s'embarrassa lui-même dans ses propres habiletés. Engageant tour à tour le roi à renoncer au divorce, la reine à s'y résigner d'elle-même, et le pape à céder pour ne pas perdre davantage, il n'arriva qu'à précipiter un dénouement vainement retardé un instant, et tout le fruit de ses efforts fut la perte de on évêché de Salisbury. Paul III le nomma archevêque de Bologne et

gouverneur de Parme et de Plaisance, et il employa à Rome au service du saint-siége sa longue expérience des affaires. Il ne reste de lui que l'intéressant recueil de ses lettres, insérées dans les *Epistolarum miscellan. libri X* (Bâle, 1555, in-fol.).

CAMPÈGE (Thomas) [1500-1564], neveu du précédent, auquel il fut associé dans ses diverses missions et qu'il remplaça dans l'évêché de Feltri. Il alla, en qualité de légat, à la conférence de Worms (1540), mais il ne joua un rôle important qu'au concile de Trente. C'est sur ses instances que le concile prit la grave résolution de ne pas séparer la discussion des dogmes de celle de la réformation. On a de Thomas Campège un assez grand nombre de traités sur des points intéressants de discipline ecclésiastique. Tels sont: *l'Autorité et la puissance du pape*, *la Simonie*, *les Mariages des catholiques avec les hérétiques*, qu'il reconnaît indissolubles, sauf l'opposition formelle du pape, *le Célibat du clergé*, qu'il maintient avec vigueur, etc. La plus importante de ses publications est son traité *De autoritate SS. Conciliorum* (Venise, 1561), précieux document pour établir quel était au seizième siècle l'état de la question de la suprématie pontificale. Campège n'hésite pas à proclamer le pape supérieur au concile, dont il veut que les décrets n'aient d'autorité que publiés ou confirmés par lui; mais il accorde aux cardinaux et, à leur défaut, aux princes et aux évêques, le droit de le convoquer, si le pape à qui il appartient de le réunir se refusait à le faire. Le concile ne peut rien imposer à un pape qui tombe dans le désordre, mais il peut défendre de lui obéir en ce qu'il ordonnerait de préjudiciable à l'Eglise. L'auteur va jusqu'à supposer que le pape devient hérétique, cas unique où, selon lui, il peut être déposé par le concile. Cette seule concession est un curieux point de repère pour juger de la distance qui sépare ce prélat, tout dévoué pourtant à la cour de Rome, de nos modernes ultramontains. P. ROUFFET.

CAMPENSIS (Jean), dont le nom véritable est *van den Campen*, naquit vers 1490 à Campen en Hollande, s'adonna avec beaucoup de zèle et de succès à l'étude de l'hébreu dans une époque où elle était encore entourée de beaucoup de difficultés, et fut un des premiers à enseigner cette langue dans les Pays-Bas. Professeur d'hébreu dès 1520 au collége des trois langues que Busleiden avait fondé à Louvain, il suivit vers 1531 un appel de l'évêque Tomicki à l'université de Cracovie, mais n'y resta pas longtemps, voyagea longuement en Allemagne où il se lia avec plusieurs savants distingués, entre autres avec Sch. Muenster à Bâle, séjourna deux ans à Venise auprès du rabbin Elie Levita et fut accueilli avec une grande faveur à Rome par le pape Paul III. Retournant dans sa patrie où il comptait mettre à profit ses connaissances nouvelles, il mourut de la peste à Fribourg en Brisgau le 7 septembre 1538. Ses publications, qui toutes étaient le fruit de son enseignement à Louvain, sont: 1° un *Abrégé de grammaire hébraïque*, d'après les travaux d'Elie Levita (Louvain, 1528, in-4°, plusieurs fois réimprimé à Cracovie et à Paris); 2° une *Paraphrase latine des Psaumes*, publiée d'abord à Nuremberg, 1532, in-16, qui eut un grand succès et fut reproduite un grand nombre de fois (souvent con-

jointement avec une traduction anonyme des *Psaumes* qui est de Zwingle), et fut traduite en hollandais, en anglais, en allemand et en français; en cette dernière langue par Etienne Dolet; Théod. de Bèze publia sa *Paraphrase latine des Psaumes* pour remplacer celle de Campensis; 3° une paraphrase semblable de l'*Ecclésiaste*, jointe à plusieurs éditions de celle des Psaumes (Paris, 1532, etc.). Il est incertain si un *Commentaire sur les épîtres aux Romains et aux Galates* (Venise, 1534, in-8°) est de notre auteur ou d'un homonyme. — Sources : Paquot, *Mémoires pour l'hist. littér. des Pays-Bas*, éd. in-fol., II, p. 505; Panzer, *Gesch. d. Nürnberger Ausgaben der Bibel*, p. 143; Nève, *Notice sur J. Campensis et André Gennep*, Louvain, 1845 (extr. de l'*Annuaire de l'Univ. de Louvain*, 1845, p. 185); Nève, *Mémoire sur le collége des trois langues à Louvain*, 1856, in-4°, p. 235 et 314.

A. Bernus.

CAMUS (Jean-Pierre), né et mort à Paris (1582-1652). Nommé à vingt-six ans évêque de Belley et consacré par François de Sales, il jouit longtemps de l'intimité de ce prélat pour qui il professait une vénération sans bornes. Leurs relations de voisinage, autant que son peu d'ambition, lui firent refuser les diocèses plus considérables qu'on lui offrit souvent. « La petite femme que j'ai épousée, disait-il avec sa rondeur toute gauloise, est assez belle pour un Camus. » Six ans après la mort de son ami, il résigna son évêché (1628) et reçut de Louis XIII l'abbaye d'Aulnay en Normandie. Il s'arracha à cette solitude pour remplir à Rouen les fonctions de vicaire général, à la prière de l'archevêque de Harlay; puis il se retira à l'hôpital des Incurables, à Paris. Il y mourut au moment où il se disposait à aller occuper à Arras le siége épiscopal qu'on lui avait donné malgré lui. Peu d'hommes ont joui de leur temps d'une aussi grande renommée pour tomber ensuite dans un aussi profond oubli. Il ne mérita pourtant ni l'un ni l'autre. Les curieux recueillent soigneusement aujourd'hui *le Rabat-joie du triomphe monacal et sa suite* (Lisle, 1634, 2 part. in-8°); *la Pauvreté évangélique et la Désappropriation claustrale* (Besançon, 1634, in-8°); *les Deux Hermites*, *l'Antimoine bien préparé*, et autres pamphlets d'un goût équivoque, mais sur la portée desquels il ne faudrait pas se méprendre. La vie et les écrits de Camus sont un répertoire inépuisable d'anecdotes piquantes et de bons mots contre les moines, et son acharnement contre eux égalait son irrévérence pour leurs défenseurs, sans en excepter Richelieu, devant qui il ne réprimait pas les plus mordantes saillies. Toutefois, dans cette guerre menée avec plus de verve que de discernement, il s'agissait au fond de tout autre chose que de remettre à neuf les vieilles satires du moyen âge et du *Pantagruel*. En arrivant à Belley, il avait trouvé son diocèse au pouvoir des religieux de tout ordre, évinçant de leur charge de cure d'âmes les prêtres séculiers. Leur enlever la direction des consciences, tel fut l'objet de cette lutte. Il peint sur le vif ces directeurs qui s'entremettent de tout sous le manteau de la charité, s'ingèrent dans les affaires temporelles de ceux qui les consultent sur les spirituelles, se plaignent de leur pauvreté en cherchant un moyen d'enrichir la com-

munauté, louent l'aumône pour qu'on leur donne de l'argent, et par suite, complaisants jusqu'à la connivence, n'ont rien à refuser pour qu'on ne leur refuse rien. Cette étrange perversion de l'œuvre apostolique révoltait la candeur de Camus. « La dévotion aisée » eut en lui un adversaire infatigable, et il avait flétri la chose avant que Pascal lui eût donné son nom. Néanmoins il ne faudrait pas voir dans l'évêque de Belley la vertu pesante d'un janséniste avant l'heure. Le disciple de François de Sales n'était rien moins que cela, comme le prouvent ses *romans spirituels*. Le succès d'Honoré d'Urfé, son diocésain, dont *L'Astrée* était « le bréviaire des courtisans », lui suggéra de composer, comme contre-poison à la lecture des romans mondains, une série d'historiettes où la vertu est aux prises avec toutes les épreuves. Il fit preuve en ce genre d'une fécondité digne des feuilletonistes de nos jours, et il put dire à son tour de ses productions : « Elles sont, si vous voulez, le bréviaire des halles, mais elles ne laissent pas de plaire au public, et elles se vendent bien. » Du reste, ses sujets étaient souvent aussi émouvants que ses titres : *l'Amphithéâtre sanglant*, *le Spectacle d'horreur*, etc. Le bon évêque y usa, selon le mot cruel de M. de Salvandy à propos du théâtre de Victor Hugo, de toutes les ressources de l'art scénique et de l'art romantique. Le tout est un mélange de naïve malignité, de galanterie quelque peu indécente, de sensualisme et de spiritualité, en un style moitié moral, moitié burlesque et parfois éloquent qui, au temps de *L'Astrée*, réussit plus peut-être par ses défauts que par ses qualités. Des 186 écrits de Camus, dont quelques-uns, comme *Alexis* et les *Diversités*, ont six et onze volumes, deux seulement ont survécu en réalité : *l'Esprit de saint François de Sales* (Paris, 1641, 6 vol. in-8°), abrégé et réduit à un volume par Collot, et *l'Avoisinement des protestants de l'Eglise romaine* (Paris, 1703, in-12), publié par Richard Simon avec des notes intéressantes de l'éditeur. C'est de beaucoup le meilleur de ses ouvrages. P. Rouffet.

CANA (de Kaneh, roseau). — 1° Nom d'un ruisseau servant de frontière entre le territoire d'Ephraïm au nord et celui de Manassé au midi, et appelé dans le livre de Josué Nahal-Cana, *rivière du roseau* (Josué XVI, 8; XVII, 9). — 2° Ville de la tribu d'Asser mentionnée dans Josué XIX, 28. — 3° Bourgade de Galilée, où Jésus, d'après le quatrième évangile, accomplit dans un banquet de noces le miracle de l'eau changée en vin (Jean II, 1 ; IV, 46). On a cru retrouver son emplacement sur le chemin de Nazareth à Sepphoris, à peu près à une lieue et demie de cette dernière ville, où se rencontre une localité nommée encore aujourd'hui Kenna. Josèphe à plusieurs reprises parle d'un village de Cana en Galilée située à la distance d'une marche de nuit de Tibériade (*Vita*, XVI, 17). Faut-il l'identifier avec le Cana du quatrième Evangile? La chose paraît vraisemblable sans être certaine. Le Talmud mentionne aussi une bourgade de Galilée nommée Cana (Juchasin, f. 57 ; cf. Othon, *Lexic. rabb.*, p. 115). Quant à la distance entre Cana et Capernaüm, les uns l'évaluent à sept ou huit lieues, d'autres à quatre. C'est qu'actuellement ni la place de Capernaüm ni celle de Cana ne sont bien certaines.

CANAAN. Voyez *Palestine* et *Israël* (Histoire du peuple d').

CANADA. Le Canada proprement dit a été colonisé par les Français à partir de 1523 et n'appartient à l'Angleterre que depuis le traité de Paris qui mit fin à la guerre de Sept-Ans en 1763. Le reste des immenses possessions britanniques de l'Amérique du Nord appartient depuis beaucoup plus longtemps à la Grande-Bretagne. La population s'en accroît plus rapidement encore que celle des Etats-Unis. On l'évaluait en 1800 à 240,000 âmes seulement. Elle atteignait, d'après le recensement du 3 avril 1871, 3,602,321 habitants, et, avec Terre-Neuve, qui forme une division particulière, 3,748,867. La population se répartit quant à l'origine entre les principales nationalités suivantes : 1,082,940 Français, 846,414 Irlandais, 706,369 Anglais, 549,946 Ecossais, 202,991 Allemands, etc. Le nombre des Indiens est évalué en 1874 à 94,163. Au point de vue religieux, on compte 1,492,029 catholiques, 544,998 presbytériens, 494,049 anglicans, 567,091 méthodistes, 239,343 baptistes, 37,935 luthériens, 21,829 congrégationalistes, 65,857 membres de communautés diverses, mennonites, universalistes, mormons, chrétiens bibliques, etc. 5,575 personnes ont déclaré n'appartenir à aucune religion. Depuis quelques années toutes les Eglises sont séparées de l'Etat. — 1. *Catholiques*. L'Eglise romaine domine surtout dans les portions habitées par les Français et les Irlandais. Dans le Bas-Canada, 1,019,850 personnes, c'est-à-dire 85 pour cent de la population adhèrent à sa foi. Dans les autres provinces, l'élément protestant est en majorité. Les Canadiens, très-attachés à leur Eglise, sont gouvernés par quatre archevêques et vingt-quatre évêques : 1° Québec (évêché le 13 novembre 1670, archevêché le 12 juillet 1844) ; évêchés suffragants : Montréal (1820), Ottawa (25 juin 1847), Saint-Germain de Rimouski (15 janvier 1867), Saint-Hyacinthe (8 juin 1852), Sherbrocke (1874), Trois-Rivières (8 juin 1852). 2° Halifax (vicariat apostolique en 1518, archevêché le 4 mai 1852) ; évêchés suffragants : Arichat (27 septembre 1844), Charlottetown (23 novembre 1818), Chattam et Miramicki (8 mai 1860), Saint-John-Nouveau-Brunswick (15 avril 1860). 3° Toronto (évêché le 17 décembre 1841, archevêché le 21 mars 1870) ; évêchés suffragants : Hamilton (1856), Kingston (27 janvier 1826), Sandwich (1856), Canada septentrional (vicariat apostolique le 25 mars 1874). 4° Saint-Boniface (évêché le 4 juin 1847, archevêché le 22 septembre 1871) ; évêchés suffragants : Saint-Albert (1868), Mackenzie, Akhelasta (vicariat apostolique en mai 1852), Iles Vancouver (29 juin 1873). Siéges dépendant immédiatement du saint-siége : Saint-John-Terre-Neuve (vicariat apostolique en 1796, évêché le 4 juin 1847), Harbour-Grace (19 février 1856) et les deux préfectures apostoliques de Placentia-Bay et de Saint-Georges dans l'île de Terre-Neuve. On remarque que ces siéges sont presque tous d'origine très-récente. C'est que le Canada est comme la forteresse du catholicisme dans l'Amérique du Nord, et qu'un clergé nombreux est nécessaire pour résister aux progrès des protestants et pour faire de nouvelles conquêtes. L'université catholique de Québec forme les prêtres nécessaires au service du pays. Les couvents de femmes sont assez nombreux dans le pays ; mais nous n'y

connaissons pas de couvents de moines. — 2. Les *Presbytériens*, en majorité dans le Haut-Canada, ne forment plus qu'un seul corps depuis 1857. Leur organisation reproduit celle de l'Eglise d'Ecosse. Un certain nombre de paroisses sont groupées en presbytères. Les 18 presbytères se partagent entre les trois synodes du Canada, de la Nouvelle-Ecosse et du Nouveau-Brunswick. Au-dessus des synodes est l'assemblée générale qui se réunit une fois par an. Les presbytériens entretiennent 23 stations missionnaires parmi les païens du pays. — 3. L'*Eglise anglicane* est gouvernée par 9 évêques : Montréal, 84 pasteurs; Québec, 59 pasteurs; Toronto, 119 pasteurs; Ontario, 81 pasteurs; Huron, 86 pasteurs; Nouvelle-Ecosse, 82 pasteurs; Fredericton, 63 pasteurs; Terre-Neuve, 59 pasteurs; et enfin le diocèse missionnaire de Rupert's Land, 11 pasteurs et 20 missionnaires entretenus par les Sociétés de l'Eglise anglicane et pour la propagation de l'Evangile. — 4. Les *Méthodistes* ont 47 cercles et près de 300 communautés; les *Baptistes*, environ 120 paroisses. — La partie septentrionale de l'Amérique anglaise forme un champ de missions très-étendu. La population indienne qui l'habite est évangélisée par des missionnaires protestants et catholiques. Nous y relevons 38 stations des missions de l'Eglise anglicane, 10 de la Société pour la propagation de l'Evangile, 28 wesleyens, 23 de l'Eglise presbytérienne du Canada, 2 des méthodistes épiscopaux, 1 du bureau américain, 4 moraves, 30 catholiques romains. Mais nous ne pouvons garantir que cette liste soit complète. Le climat et les conditions de vie des indigènes rendent la tâche des missionnaires particulièrement difficile. Cependant des résultats considérables ont déjà été obtenus et sont une garantie des succès futurs. — Bibliographie : *Statistics of Canada* (officiel), 1870; Marshall, *The Canadian Dominion*, 1871; *The Year-Book and Almanac of Canada for* 1876; etc. E. VAUCHER.

CANAYE (Jean) [1594-1670]. Professeur d'humanités, recteur de collége, prédicateur, et enfin poëte, mais surtout poëte latin, le P. Canaye est moins connu par ses compilations et par ses vers (*Ludovici XIII triumphus de Rupella capta*, Paris, 1628, in-4°) que par l'usage plaisant que Saint-Evremond, son ancien élève au collége de Clermont, a fait de son personnage. Le P. Canaye était, en 1654, supérieur des hôpitaux de l'armée de Flandre. Saint-Evremond suppose entre le maréchal d'Hocquincourt et l'aumônier une conversation, vrais propos de table, qui peint au vif la facilité complaisante avec laquelle les jésuites passaient condamnation sur les fautes les plus grossières, pourvu que tout finît au détriment des jansénistes et à leur propre succès. Puis, se trouvant seul avec son élève, le P. Canaye avoue touchant cette rivalité que l'ordre veut s'attirer par l'indulgence ceux que les jansénistes veulent s'assujettir par la rigueur. « Ce n'est pas que les uns et les autres n'ayent dessein de sauver les hommes : mais chacun veut se donner du crédit en les sauvant; et à vous parler franchement, l'intérêt du directeur va presque toujours devant le salut de celui qui est sous la direction. »

CANDACE (Κανδάκη, Act. VIII, 27), nom commun des reines de l'Ethiopie (Meroë, Abyssinie) qui ont gouverné ce pays dans les pre-

miers siècles de l'ère chrétienne (Dio Cassius, LIV, 5 ; Strabon, XVII et XVIII ; Pline, *H. N.*, VI, 29, qui écrit *Candaoce*. Du temps d'Eusèbe, il y avait encore des reines d'Ethiopie (*H. E.*, II, 1). Nous n'avons donc ici qu'un titre royal semblable au titre de Pharaon, que l'auteur des Actes aura pris pour un nom propre et dont la vraie traduction grecque aurait été βασιλίσση, *regina*. D'après une tradition éthiopienne, en effet, la souveraine de l'eunuque baptisé par Philippe se serait appelée Judith. Cet eunuque, d'après Irénée et Eusèbe, aurait été l'apôtre de l'Ethiopie ; d'après d'autres traditions, il aurait porté l'Evangile jusqu'à l'île de Ceylan, où il aurait subi le martyre.

CANDLISH (Robert Smith), célèbre prédicateur écossais, naquit le 23 mars 1806, à Edimbourg, mais fut élevé à Glasgow. En 1823 il devint étudiant en théologie et, ses études terminées, fut nommé en 1829 suffragant du docteur Gavin Gibb, pasteur dans la ville de Saint-Andrew. Dès cette époque sa prédication fut remarquée ; aussi en 1833, au moment où il s'offrait pour aller évangéliser le Canada, un appel lui fut adressé par la congrégation de Saint-George, une des plus importantes d'Edimbourg ; il accepta, et l'année suivante il devint le pasteur en titre de cette Eglise. En 1839 il siégea à l'assemblée générale ou synode ; la Chambre des Lords venait de déclarer illégal le *Veto Act* adopté par l'Eglise d'Ecosse pour sauvegarder l'indépendance des fidèles dans la grave question de la nomination des pasteurs, et le parti des modérés proposait qu'on laissât tomber ledit Acte en désuétude ; le Rév. Candlish s'y opposa énergiquement, affirmant que dans les questions spirituelles l'Eglise n'a pas à s'incliner devant les pouvoirs civils. Ce discours fut la révélation d'un talent jusque là inconnu : le grand prédicateur était en même temps un orateur puissant dans les débats politiques et ecclésiastiques. Dès lors le Rév. Candlish compte parmi les chefs de l'Eglise et son nom est mêlé à toutes les négociations, à toutes les luttes qui aboutissent au grand acte de la *Disruption* : il est un de ces 474 pasteurs qui en mai 1843 se séparèrent de l'Etat et fondèrent l'Eglise libre d'Ecosse. Peu de temps auparavant il avait reçu du collége de Princeton le titre de docteur. Le reste de sa vie fut consacré aux travaux de son ministère, à l'administration des intérêts de la nouvelle Eglise et à la publication de divers ouvrages ; parmi ceux-ci on connaît surtout les *Lectures on the fatherhood of God* et *On the Sonship et brotherhood of believers*.— L'influence exercée par le docteur Candlish a été considérable ; c'était un caractère énergique, un esprit clair et logique ; sans être un grand théologien, il peut être compté parmi les penseurs chrétiens ; ses discours sont pleins de substance, la doctrine en est strictement orthodoxe ; bien qu'il les lût à la façon des prédicateurs écossais, ils produisaient une grande impression sur l'auditoire. Pendant les dernières années de sa vie le docteur Candlish travailla, sans toutefois réussir, à réunir en un seul faisceau les diverses Eglises presbytériennes indépendantes de l'Etat. Depuis 1861 sa santé était ébranlée ; en 1871 et 1872 son état s'aggrava, il put encore prêcher quelquefois à Saint-George pendant l'hiver de 1872-73, ce furent ses derniers efforts : il mourut le 19 octobre 1873.

— Sources : *In memoriam R. S. Candlish D. D. Sermons preached in free St-George's*, Edinb., 1873 ; *Sermons by the late R. S. Candlish, with a biographical preface*, Edinb., 1873. F. Dumas.

CANDOLLE (Pyramus de), fils de Cosme de Candolle, d'une noble famille de Provence, né à Fréjus en 1566, avait émigré à Genève avec son père, qui fut reçu habitant en 1574. Lui-même fut admis comme bourgeois en 1594 « gratuitement, eu esgard à sa bonne volonté et service qu'il a fait au port d'armes (pendant la guerre contre le duc de Savoie), en payant 6 seillots de cuir bouilli pour la défense contre le feu. » En 1591, Pyramus avait épousé Anne, fille d'Eustache Vignon, imprimeur, et ce fut probablement cette circonstance qui le détermina à se vouer à l'exercice de l'art typographique. Il fonda son établissement dans le village de Cologny. En 1595, il entra dans le Conseil des Deux-Cents, et, la même année, le 10 juin, le Petit Conseil lui fait des remontrances « pour avoir fait imprimer, sans congé de la seigneurie, les *Harangues militaires sur la Ligue*, lequel livre contient plusieurs louanges du pape et des invectives contre le moderne roy de France » (Henri IV). Le 13 mars 1603, le Conseil supprime une chanson sur l'Escalade que Pyramus de Candolle a imprimée sans congé. Quelques jours auparavant, il avait offert de se rendre à ses dépens auprès des Eglises de Guyenne pour solliciter des subsides en faveur de la république, obérée grâce aux dépenses extraordinaires qu'elle avait dû faire à la suite de l'Escalade. Mais, les ministres ayant présenté des objections, il ne paraît pas que de Candolle ait rempli la mission qu'il avait sollicitée. En 1609, Pyramus fut envoyé en France avec le mandat de défendre les intérêts de la typographie genevoise, très-compromis par la prohibition des livres imprimés dans la métropole des huguenots. Il fut reçu par Henri IV et obtint de ce monarque l'autorisation d'introduire en France des livres qui ne traiteraient pas de matières de théologie et qui porteraient l'indication : *Coloniæ Allobrogum*. La mort d'Henri IV, survenue l'année suivante, mit à néant les concessions que Pyramus avait obtenues. En 1617 Pyramus, qui avait eu avec le gouvernement genevois des difficultés au sujet desquelles nous ne sommes pas renseignés, se retira à Yverdon, sur les terres de Berne, où il établit son imprimerie ; s'il faut en croire Senebier, il y aurait fondé de plus une forge et un collége. Nous apprenons par une communication faite au Conseil de Genève en 1618 par le syndic Sarasin que Pyramus avait composé un mémoire concernant le gouvernement genevois qu'il se proposait d'imprimer. Le titre n'annonçait pas des intentions bienveillantes pour les autorités de Genève : *Trois livres d'oligarchie, comprenant le mespris des lois ecclésiastiques et politiques et indeu gouvernement de l'Estat, ensemble trois traictés y adjoints de l'envie, de la médisance et de l'ingratitude avec l'apologie et défense du sieur de Julians* (c'était le nom que prenait l'auteur) *contre les calomnies à luy imposées par M. de Genève*. Le Conseil s'émut de cette révélation et fit tant par ses représentations que de Candolle consentit à ne pas publier son écrit. La rude concurrence que se faisaient les imprimeries de Genève et l'établissement d'Yverdon donna lieu à un échange de let-

tres entre la seigneurie de Genève et ses hauts alliés de Berne. Nous signalerons, entre autres ouvrages sortis des presses de de Candolle, les *Œuvres de Tacite* (1609) et une traduction française des *Economiques de Xénophon, docte philosophe et valeureux capitaine athénien*, et de la *Retraite des Dix Mille* (1613). AM. ROGET.

CANISIUS (Pierre), jésuite, de Nimègue (1521-1597). Il avait fait partie du clergé de Cologne avant d'entrer, à vingt-cinq ans, dans la nouvelle Compagnie. Professeur de théologie, prédicateur de l'empereur Ferdinand, et au concile de Trente lieutenant actif de Salmeron et de Lainez, son ingérence constante dans la politique impériale et son acharnement contre les protestants le firent surnommer, par allusion à son nom, *le chien d'Autriche*. Il fut le premier provincial qu'ait eu la Société de Jésus en Allemagne, où la cour de Rome le chargea aussi de la nonciature. Il mourut à Fribourg, en Suisse, dans le collége qu'il y avait fondé. Outre plusieurs éditions des Pères de l'Eglise, il a produit nombre d'ouvrages plus étendus que profonds où l'on retrouve dès l'origine l'esprit même de son ordre. Tels sont ses deux volumes de commentaires *De verbi Dei corruptelis*, contre les auteurs des *Centuries* de Magdebourg ; *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice libri V*, etc. Canisius est justement célèbre par son *Catéchisme*, véritable arsenal de la doctrine romaine. Il le publia d'abord vers 1554, en Autriche, sans indication de lieu, ni d'année, ni d'auteur, sous ce titre : *Summa doctrinæ christianæ per quæstiones trad. et in usum christ. pueritiæ nunc primum edita.* C'est, après les *Exercitia spiritualia* d'Ignace, le plus ancien ouvrage publié par les jésuites. A partir de l'édition de Cologne (1566, in-12), fort différente de la première, il porta le nom de l'auteur. Du reste, jusqu'à l'édition de 1618 (Paris, in-fol.), Canisius et, après lui, ses confrères, ne cessèrent de le remanier et de le compléter. Le titre même subit toutes les variations. Aucun ouvrage peut-être, la Bible exceptée, n'a eu plus de réimpressions et de traductions dans toutes les langues de l'Europe. Condensé avec le plus grand soin en un abrégé par l'auteur, sur l'ordre de Ferdinand, puis en abrégé de l'abrégé, il fut longtemps en usage dans tous les colléges de la Société. La traduction française du catéchisme complet a été donnée pour la première fois par l'abbé Pelletier : *le Grand Catéchisme du R. P. Canisius, ou précis de la doctrine chrétienne, appuyé de témoignages nombreux de l'Ecriture et des Pères* (Besançon-Paris, 1856-1858, 7 vol. in-8°). Il faut dire que trop souvent ces Pères sont des écrivains relativement récents, Canisius ayant étendu ses compilations jusqu'aux décrets du concile de Trente, et mettant les rêveries de saint Bernard et des scolastiques sur le même rang que les témoignages de l'Ecriture. Son plan est d'ailleurs extrêmement lucide. Il dispose sous une question les preuves qui correspondent à chacune des assertions émises dans la réponse. A lire ce travail d'ensemble, l'impression qu'on en ressent est parfois toute contraire à celle qu'il avait dessein de produire. Outre les contradictions assez fréquentes des Pères, il est curieux de constater que l'abondance des citations d'auteurs plus récents est en proportion de la disette d'autorités anciennes,

quand il s'agit de doctrines auxquelles nous reprochons précisément leur nouveauté. Enfin, on y suit aisément, dans les seuls extraits d'écrivains du moyen âge qui les réfutent, la trace continue des prétendues hérésies qui survivaient à tous leurs adversaires, et Canisius établit ainsi, sans le vouloir, la filiation de ces protestants qu'il avait en vue de confondre comme des novateurs. P. Rouffet.

CANISIUS (Henri), de Nimègue, neveu du précédent († 1610). Il professa pendant vingt-et-un ans le droit canon à Ingolstadt. Erudit plutôt qu'écrivain, il réunit avec autant de savoir que peu de critique une immense compilation, pleine d'erreurs de toutes sortes, dont il faisait imprimer les pièces à mesure qu'il les découvrait, et qui formait à sa mort sept volumes in-4°. Ce sont ses *Lectiones antiquæ* (Ingolstadt, 1601-1608). Il mourut avant d'avoir complété son recueil par les éclaircissements et les notes qu'il avait promis d'y ajouter. Jacques Basnage entreprit, un siècle après, ce travail. Il combla les lacunes, y joignit des variantes et des remarques, et en disposa par ordre les matériaux. Il en résulta le *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, sive lectiones antiquæ, etc., cum præfat. et notis Jac. Basnage* (Antuerpiæ, Amstelod., 1725, 7 tomes in-fol.). L'éditeur avait usé avec profit des notes du savant helléniste Capperonnier. On a encore de Canisius quelques éditions de chroniques anciennes, et une série d'ouvrages sur le droit canon recueillis par Valère André (Louvain, 1644, in-4°).

CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT. L'Ancien Testament est passé des juifs aux chrétiens sous deux formes différentes. L'Ancien Testament hébreu propre aux juifs de la Palestine et aussi, sans le moindre doute, à ceux de la Babylonie, a été adopté par les protestants ; l'Ancien Testament grec, connu sous le nom de version des Septante, et propre aux juifs alexandrins et en général aux juifs hellénistes, a été reçu par l'Eglise catholique; l'Ancien Testament de la Vulgate en dérive et n'en est en définitive qu'une traduction latine, retouchée, il est vrai, à plusieurs reprises, mais seulement dans les détails (l'Eglise orthodoxe grecque a suivi d'abord la Bible hébraïque et en est venue ensuite peu à peu à adopter le canon des Septante, en le surchargeant même de quelques pseudépigraphes qui n'en font pas partie et qui n'ont pas été admis dans la Vulgate. Ed. Reuss, *Hist. du Canon des saintes Ecrit.*, p. 108, 216, 217 et 236-241). Il convient d'examiner séparément ces deux canons, en commençant naturellement par l'Ancien Testament hébreu, dont la version des Septante n'a été dans le principe qu'une traduction en langue grecque. — 1° L'*Ancien Testament hébreu* se compose de vingt-huit livres; de vingt-cinq, selon d'autres, qui ne comptent les deux livres de Samuel que pour les deux parties d'un seul et même livre, et de même pour les deux livres des Rois et pour les deux livres des Chroniques ; enfin de vingt-deux, d'après l'historien juif Josèphe et quelques Pères de l'Eglise, qui, voulant fixer les écrits de l'Ancien Testament d'après le nombre des lettres de l'alphabet hébreu, tiennent Ruth pour un supplément des Juges, les lamentations pour une suite des prophéties de Jérémie, et peut-être aussi Esdras et Néhémie (appelés dans la Vulgate le premier

et le second Esdras) pour les deux parties d'un même ouvrage. Ces vingt-huit livres sont classés en trois sections et disposés dans l'ordre suivant : 1re *Section :* La Loi, en hébreu Thorah, comprend les cinq livres attribués à Moïse, savoir : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. 2e *Section :* Les Prophètes, en hébreu Nebiim. Cette section est divisée en deux parties, dont la première, sous le titre de Nébiim Richonim (*prophetæ priores*) renferme Josué, les Juges, les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois (ces six écrits avaient été composés, dans l'opinion des juifs, par d'anciens prophètes), et la seconde, sous le titre de Nébiim Akharonim (*prophetæ posteriores*), contient Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze petits prophètes (considérés comme ne formant qu'un seul livre). 3e *Section :* Les Ecrits, en hébreu Quetoubim (les hagiographes, écrits saints) : ce sont les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther (ces cinq derniers désignés sous le nom des cinq rouleaux, en hébreu Meghilloth), Daniel, Esdras, Néhémie et les deux livres des Chroniques (Paralipomènes). C'est sous cette forme que l'Ancien Testament hébreu nous est parvenu et qu'il a été conservé jusqu'à ce jour par les israélites. Le traducteur grec de l'Ecclésiastique (138 ans environ av. J.-C.) nous apprend dans sa préface que l'ensemble des livres hébreux de ses coréligionnaires se compose de la Loi, des Prophètes et des autres livres nationaux, ὁ νόμος, οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία; et l'historien juif Josèphe (*Contra Apionem*, I, § 8) confirme ce témoignage, en décrivant l'Ancien Testament comme formé de trois parties, dont la première contenait les cinq livres de Moïse, la seconde ceux des prophètes et la troisième des hymnes et des écrits de morale, auxquels on joignait des récits de ce qui s'était passé chez les juifs depuis Artaxerxès, fils de Xerxès. Chacune de ces trois parties se composait-elle des mêmes livres que dans notre canon actuel ? C'est certain pour la première, qui n'a jamais renfermé que les cinq livres mosaïques. On n'en saurait douter pour la seconde, si Josèphe n'assurait qu'elle renfermait treize livres des prophètes, tandis que notre Bible hébraïque n'en contient aujourd'hui que dix. Il est fâcheux que l'historien juif n'ait pas donné les titres de ces treize écrits des prophètes ; il aurait épargné par là aux critiques modernes bien des discussions sans résultat. Mais en présence du respect des juifs pour leurs livres sacrés, respect poussé jusqu'à la superstition, on peut admettre sans le moindre scrupule que Josèphe, dont la précision n'est pas la vertu dominante, transporta de son autorité privée dans cette seconde partie de l'Ancien Testament hébreu trois écrits qui appartiennent à la troisième et plaça les deux livres des Chroniques à la suite des deux livres des Rois, dans les *prophetæ priores*, et Daniel après Ezéchiel, dans les *prophetæ posteriores*. C'est ce qu'on fait aussi dans toutes les traductions protestantes. Quant à la troisième section, quoique Josèphe assure que ses coréligionnaires n'avaient pas pour quelques-uns des livres relativement modernes qui s'y trouvent le même respect que pour ceux d'un âge plus reculé, on ne saurait admettre que, depuis le

moment où le recueil hébreu fut clos, on y ait introduit la moindre modification de quelque importance. On en a la preuve dans ce fait que, malgré des voix autorisées qui, déjà avant l'ère chrétienne, s'élevèrent dans la Judée contre deux des livres de cette troisième section (l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques), la synagogue ne se crut pas le droit de les éliminer de la collection des livres nationaux, et se borna à en interdire la lecture à quiconque n'avait pas atteint l'âge de raison (trente ans). — A quelle époque, par qui, dans quelles intentions et d'après quels principes, les différents écrits qui composent l'Ancien Testament hébreu furent-ils réunis en un corps d'ouvrages, dans l'ordre et sous la forme qu'ils ont conservés depuis? Une tradition juive qui ne paraît pas remonter au delà du moyen âge, attribue ce travail à la grande synagogue qu'Esdras aurait présidée et dont il aurait été l'âme. Rien n'est plus contraire à la réalité des choses, puisqu'il y a dans l'Ancien Testament hébreu bien des écrits postérieurs à ce célèbre docteur de la Loi. D'un autre côté, quand on examine de près les trois sections dont il se compose, et qu'on tient compte de la place assignée à chacune d'elles et de la différence de valeur qu'elles avaient pour les juifs, on reste convaincu qu'elles ne sont pas de la même date et qu'elles furent formées l'une après l'autre, dans l'ordre même dans lequel elles ont été rangées, et sous l'empire de circonstances différentes. Après le retour de la captivité de Babylone, rien n'était d'une plus pressante nécessité que de répandre parmi le peuple une connaissance de plus en plus étendue des principes et des prescriptions mosaïques qui allaient devenir enfin l'unique règle des croyances et des mœurs, et dont la plus grande partie des juifs n'avaient certainement encore qu'une idée vague et insuffisante. Le moyen le plus efficace d'y réussir, c'était, après avoir réuni les cinq livres de Moïse en un seul volume, d'en faire des lectures fréquentes et régulières à la foule spécialement rassemblée dans cette intention. Ce fut, sans le moindre doute, sous l'impression de ce sentiment que fut formé le recueil qui, sous le nom de la Loi, est resté depuis ce moment le code de la famille d'Israël tout entière. Qu'Esdras en ait conçu la pensée et présidé lui-même à l'exécution de cette collection, on peut le croire sans peine, quand on considère qu'il prit la plus grande part à la réorganisation du judaïsme à Jérusalem et que son nom tient la première place dans la plupart des traditions juives relatives à ce grand événement. Ce fut du moins à ce moment que le Pentateuque prit la forme sous laquelle il est arrivé jusqu'à nous. Ce recueil n'existait pas avant la captivité de Babylone; le livre de la Loi trouvé dans le temple par le souverain sacrificateur Hilkija, la dix-huitième année du règne de Josias (2 Rois XXII, 8 ss.), n'était certainement qu'un seul de ces cinq livres, selon toutes les vraisemblances le Deutéronome; peu après le retour de l'exil, ce recueil était connu; le peuple fut convoqué à plusieurs reprises pour en entendre la lecture (Néhémie VIII, 3, 8, 18; XIII, 1), et l'usage de le lire dans les synagogues fut établi alors ou bientôt après. Les prophètes avaient été les successeurs de Moïse; ils avaient continué son œuvre et en avaient

amené le triomphe. Leurs écrits étaient le commentaire et l'explication de ceux du grand législateur. Il était dans l'ordre des choses qu'on voulût aussi en former un recueil. Ce second volume était la suite naturelle du livre de la Loi. Une tradition juive assure que, Antiochus Epiphane ayant dépouillé les juifs de tous les exemplaires du recueil des écrits de Moïse, on suppléa, dans les synagogues, à la lecture, devenue impossible, du livre de la Loi par celle de morceaux choisis des écrits des prophètes, et que ce fut alors qu'on en fit un recueil. On ne saurait accorder la moindre valeur historique à cette tradition. On ne comprend pas comment tous les exemplaires du livre de la Loi auraient pu être confisqués, et on comprend moins encore comment l'autorité qui avait supprimé la lecture des écrits de Moïse aurait toléré celle d'autres livres sacrés. Ajoutez que si les écrits des prophètes avaient été réunis uniquement dans l'intention d'en lire des morceaux choisis dans les synagogues, on se serait probablement borné à une collection de ces morceaux choisis. La tradition juive dont il vient d'être question pourrait tout au plus être invoquée comme un témoignage de l'existence de la seconde section de l'Ancien Testament hébreu au temps d'Antiochus Epiphane. Mais on en trouve un bien plus authentique dans le livre qui porte le nom de Daniel et qui est de cette époque. Il y est parlé de livres parmi lesquels étaient les écrits de Jérémie (Daniel IX, 2). Un recueil de différents écrits dont ceux de Jérémie faisaient partie ne pouvait être qu'une collection des écrits des prophètes. Ce nouveau recueil remontait certainement plus haut, puisque l'auteur du livre de Daniel s'en servait et le citait comme une autorité connue et incontestée. C'est sans le moindre doute parce qu'on le regardait comme le complément obligé du livre de la Loi, que s'établit l'usage de faire suivre, dans les synagogues, la lecture de celui-ci de celle de passages choisis de celui-là, et à la manière dont il en est parlé dans le Nouveau Testament (Matth. V, 17; Luc XVI, 16, 29, 31; XXIII, 27, 44; Jean I, 46; Actes XIII, 14 et 15; XV, 31), on peut juger qu'il datait de loin. La troisième section de l'Ancien Testament hébreu ne se forma que lentement, peu à peu, par des additions successives. Il est difficile d'assigner une date à ses premiers commencements, et plus difficile encore de déterminer l'époque fixe à laquelle elle fut achevée. Il est probable que les Psaumes, ou pour mieux dire les différents recueils de Psaumes qu'on avait déjà sans le moindre doute vers la fin du troisième siècle avant l'ère chrétienne (sur la formation des cinq livres des Psaumes, voy. Ed. Reuss, *Le Psautier*, p. 30-35) furent réunis pour composer un troisième volume, peu de temps après la formation de celui des écrits des prophètes. On tenait ces différentes poésies pour l'œuvre de David, et David était aussi en un certain sens un prophète. Rien de plus conforme à la nature des choses que de leur donner une place à la suite du recueil précédent. Peut-être au même moment, ou du moins bientôt après, on jugea convenable d'y joindre trois livres qui plus tard ne parurent pas à tous les docteurs juifs avoir un droit égal à une place dans une collection d'écrits sacrés, mais que couvrit certainement le nom de Salomon,

à qui on les attribuait; nous voulons parler des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Ce sont vraisemblablement ces trois livres et les Psaumes que veut désigner Josèphe, quand il dit que, après les écrits des prophètes, se trouvent dans le recueil des écrits des juifs, quatre autres livres contenant des hymnes et des préceptes moraux (*Contra Apionem*, I, § 8). A quelle époque fit-on entrer dans cette troisième section les livres que mentionne encore Josèphe dans le même passage et qui, composés après l'extinction du prophétisme, ne jouissaient pas auprès des juifs, à ce qu'il assure, du même crédit et de la même autorité que les précédents? Il est impossible de le déterminer; on ne peut même savoir s'ils y furent introduits tous à la fois, ou les uns après les autres. S'il était vrai, comme on le suppose, non sans quelque apparence de raison, que la plupart des hymnes qui composent le cinquième livre des Psaumes fussent du temps des Maccabées, il faudrait admettre que ce cinquième livre ne fut ajouté aux quatre précédents que vers le milieu du siècle antérieur à l'ère chrétienne. Ce fut peut-être alors que furent introduits dans la troisième section le livre de Daniel, qui est du temps de la persécution d'Antiochus Epiphane, et les deux livres d'Esdras et de Néhémie, qui sont des remaniements des écrits originaux de ces deux restaurateurs de la nationalité juive. Au point de vue de l'idée chrétienne du canon de l'Ancien Testament, la formation de cette troisième section, de quelque manière qu'on essaie de l'expliquer, ne laisse pas que de soulever des difficultés insurmontables. On se demande qui donc avait autorité pour insérer dans la Bible hébraïque de nouveaux écrits, des écrits dont la plupart remontent à peine à cent cinquante ans avant l'ère chrétienne. On se demande encore pourquoi on choisit les écrits qui y sont, de préférence à d'autres qui avaient, ce semble, autant de droit d'y être; pourquoi par exemple on n'y a mis ni l'Ecclésiastique, qui ne le cède presque en rien aux Proverbes, ni le premier des Maccabées, qui n'y eût pas été déplacé à côté des livres de Néhémie et d'Esdras. — 2° *L'Ancien Testament grec.* Cette traduction, connue sous le nom de version des Septante, n'est pas une simple reproduction en grec de l'Ancien Testament hébreu. Elle contient sans doute tous les livres qui en font partie; mais elle en renferme huit autres qui ne sont pas dans la Bible hébraïque, en outre d'un autre livre d'Esdras qui est un remaniement augmenté de celui qui se trouve dans la Bible palestinienne; et de plus, Esther et Daniel y ont reçu des additions considérables. Elle présente cette autre différence qui, quoique moins importante, doit cependant être signalée, que, sauf les cinq livres de la Loi, qui sont également placés en tête des deux recueils, tous les autres livres y sont disposés dans un tout autre ordre que dans la Bible hébraïque. Enfin il convient d'ajouter que, en un grand nombre de passages, la version des Septante diffère du texte hébreu à un tel degré que des critiques ont pu soutenir, les uns qu'elle n'a pas été faite directement sur l'Ancien Testament palestinien, et les autres que les auteurs de cette traduction ont eu sous les yeux une récension de la Bible hébraïque différente de celle que nous possédons. On a cherché naturellement à s'expliquer pourquoi les

juifs alexandrins ne s'en étaient pas tenus à l'Ancien Testament tel que l'avaient leurs frères de la Palestine, et y avaient introduit d'aussi grandes modifications que celles dont il vient d'être parlé. Mais on n'a pu faire que de vaines conjectures, par cette raison bien simple que, pour résoudre cette question, on n'a pas une seule donnée historique qui puisse servir de point de départ. Il est cependant quelques faits qui, s'ils ne peuvent nous donner précisément cette explication, sont cependant de nature, en nous ramenant à la réalité des choses, à nous faire comprendre que les différences qui se trouvent entre la Bible des juifs alexandrins et celle des juifs palestiniens, n'ont pas l'importance que, dans l'état actuel de nos croyances religieuses, nous sommes disposés à leur attribuer. Quand, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, la version des Septante fut mise en suspicion par les juifs palestiniens, ce ne fut pas parce qu'elle contenait des livres qui n'étaient pas dans leur propre recueil. Cette circonstance paraît leur avoir été passablement indifférente; du moins il n'y eut jamais sur ce sujet entre les juifs de la Palestine et ceux d'Alexandrie des discussions analogues à celles qui ont eu lieu, qui durent encore entre les catholiques et les protestants. Ce que les premiers reprochaient à cette version, c'était d'être infidèle et de prêter, par plusieurs passages mal traduits, des arguments favorables à la doctrine chrétienne. En réalité ils voyaient avec peine que cette version, généralement employée par les chrétiens d'Orient, le fût en même temps par une portion notable de leurs coréligionnaires. Il y avait là une sorte de communauté qui leur était importune et désagréable. Ils auraient voulu que le culte juif fût célébré partout dans la langue de leurs pères. Ils travaillèrent avec autant de persévérance que d'ardeur à exclure de la synagogue toute version grecque. Ils finirent par y réussir; depuis longtemps l'Ancien Testament hébreu est seul en usage parmi tous les descendants de la famille d'Israël; mais, encore au milieu du sixième siècle, les livres de la Loi se lisaient en grec dans un certain nombre de synagogues (*Codex*, novel. 146, cap. I, § 1). Les deux fractions du judaïsme avaient-elles donc chacune un canon différent? Ceux-là seuls peuvent l'admettre qui s'imaginent que l'Ancien Testament pris dans son ensemble était pour eux la règle de leurs croyances, de leur conduite et de leur culte. Mais c'est là une opinion complétement erronée. Le mot de canon, dans le sens dans lequel les chrétiens l'entendent depuis le quatrième siècle, était étranger aux juifs alexandrins et n'avait pas de terme correspondant dans la langue des juifs de la Palestine. S'il avait été connu des premiers, et s'il y avait eu un terme équivalent chez les seconds, ils l'auraient certainement appliqué les uns et les autres, non à tous les écrits de leur recueil, mais uniquement aux cinq livres mosaïques. On en a déjà une preuve suffisante dans le nom de la Loi qu'ils donnent à ces cinq livres. On en a une seconde aussi évidente dans le fait que le livre de la Loi était la seule partie de l'Ancien Testament qui fût lue en entier dans les synagogues aussi bien dans la Palestine qu'à Alexandrie la lecture d'Esther à une fête nationale n'avait pas d'autre but que

de maintenir le souvenir d'un événement dans lequel les enfants d'Israël voyaient une marque éclatante de la protection divine). Si on ne lisait dans les synagogues, et encore seulement dans les assemblées du sabbath, et non dans celles des autres jours de la semaine, que des morceaux choisis des Prophètes, c'est qu'en Israël on ne mettait pas les écrits de ces hommes de Dieu sur la même ligne que ceux de Moïse. Il paraît même que l'usage de faire suivre la lecture de la Loi de celle de morceaux choisis des Prophètes ne s'établit pas de longtemps dans les synagogues d'Alexandrie. Ce qui du moins est certain, c'est que la traduction des cinq livres de Moïse en langue grecque se fit en quelque sorte officiellement, fut considérée comme un événement considérable, presque comme une œuvre inspirée par Dieu, et comme tout ce qui fait une vive et profonde impression sur l'esprit des contemporains, donna naissance à une légende qui passa des juifs alexandrins aux chrétiens, et ne cessa, pendant près de cinq siècles, de prendre continuellement de nouveaux accroissements. Il en fut autrement pour les écrits de la seconde et de la troisième section. Ils ne furent pas traduits avec cette solennité; le soin de les faire passer dans la langue grecque fut abandonné à quiconque voulut entreprendre ce travail. Ces faits, et on pourrait les fortifier par d'autres conduisant aux mêmes conclusions, supposent nécessairement que, pour les juifs, le livre de la Loi mis à part, le recueil de l'Ancien Testament était une sorte de bibliothèque dans laquelle ils avaient réuni leurs écrits nationaux. Ces écrits avaient sans doute, à leurs yeux, un caractère de sainteté, et portaient l'empreinte de l'inspiration divine; mais, pour les juifs, tout ce qui appartenait à leur race était saint et marqué du sceau de Dieu. Il faut reconnaître aussi que les palestiniens attachaient plus de valeur que les alexandrins aux écrits des prophètes qu'ils tenaient pour des commentaires antiques et vénérables de la Loi, dignes par cela même d'être mis au-dessus des autres livres bibliques. Mais cette différence, en somme de peu d'importance, s'explique par cette circonstance que les espérances messianiques s'étaient affaiblies au milieu de la paix et de la prospérité dont les juifs jouirent à Alexandrie, tandis qu'elles montèrent au plus haut degré d'exaltation parmi les juifs de la Palestine, par suite des malheurs publics qui ne cessèrent de les frapper depuis le commencement du second siècle avant l'ère chrétienne jusqu'à la ruine de Jérusalem, et même plus tard. — Maintenant que nous avons établi que, sauf le livre de la Loi, l'Ancien Testament n'était pas pour les juifs un canon dans le sens rigoureux du mot, nous pouvons aborder la question de la différence qui se remarque entre l'édition palestinienne et l'édition alexandrine. Transportée du terrain des préoccupations dogmatiques sur celui de la réalité historique, elle se trouve débarrassée de toutes les difficultés dont des opinions préconçues l'avaient entourée. Quelques mots suffisent pour en donner la solution. En ajoutant de nouveaux écrits au recueil qui leur était venu de la Judée et en en remaniant quelques-uns de ceux qui en faisaient partie, les juifs alexandrins usèrent tout simplement du même droit que ceux de leurs coréligionnaires de la Palestine qui avaient refait dans

les Chroniques les livres de Samuel et des Rois, remanié Esdras et Néhémie et introduit dans la troisième section de leur Ancien Testament ces livres et probablement d'autres encore. Les juifs de la Palestine avaient jugé convenable de faire suivre le livre de la Loi d'un certain nombre d'ouvrages dont les uns se rapportaient à l'histoire de leur nation et les autres étaient dus à des écrivains de leur race, et représentaient les sentiments, les croyances, les conceptions de leur génie national. Les juifs d'Alexandrie possédaient un certain nombre d'écrits qui avaient été composés parmi eux, ou qu'ils s'étaient appropriés en les traduisant en grec. Ces écrits leur semblaient de nature, les uns à instruire, les autres à édifier. Ils étaient pour eux des produits de l'esprit juif au même titre que les Proverbes et l'Ecclésiaste, que les livres de Néhémie et d'Esdras. Quelques-uns complétaient même le recueil des historiens de leur famille. Il leur sembla bon d'en enrichir leur bibliothèque nationale. Au point de vue juif, il n'y avait pas une seule raison qui dût les en empêcher; et l'événement prouva qu'ils ne s'étaient pas trompés, puisque plus tard leurs frères de la Judée, quand ils eurent connaissance de cette seconde édition de leur Bible, n'eurent rien à reprendre à ces additions. — 3° *Le Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne.* Les juifs n'avaient eu que le livre de la Loi pour règle religieuse, morale et sociale. L'Ancien Testament tout entier devint celle des chrétiens (le Nouveau Testament n'existait pas encore ou n'était pas encore répandu parmi eux), soit qu'ils s'en rapportassent à la déclaration de 2 Timoth. III, 16, qu'ils prenaient à la lettre et dans son sens le plus explicite, soit qu'ils se regardassent comme substitués aux juifs dans les promesses que Dieu avait faites à ceux-ci, soit enfin qu'ils vissent l'annonce de la venue de Jésus-Christ non-seulement dans la Loi et dans les Prophètes, mais encore dans tous les livres de l'Ancienne Alliance. Cet Ancien Testament, devenu pour eux une Ecriture sainte, ils ne le connurent d'abord et pendant longtemps que par la version des Septante. L'hébreu était une langue morte connue seulement des érudits, tandis que la langue grecque était répandue dans tous les lieux où le christianisme commença à se répandre. Quand il passa dans les pays de langue latine, il se fit un grand nombre de traductions de l'Ecriture sainte en cette langue, mais ce fut toujours sur la version des Septante (l'*Itala*, une de ces traductions latines, fit bientôt oublier toutes les autres; Augustin, *De Doctrina christiana*, II, §§ 11 et 15; et c'est pour cela que Jérôme la désigne sous le nom de : *Vulgata et communis comm. in Jes. XIV et XLIX*). Les savants chrétiens firent remarquer, il est vrai, que tous les écrits qui ne se trouvent pas dans le texte hébreu doivent être tenus pour apocryphes, et ne peuvent être lus que pour l'édification du peuple, et non comme autorité dogmatique : *ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam* (Jérôme, *Prologus galeatus* et *Præfatio in libros Salomonis*). Mais cette distinction échappait à l'intelligence de ceux qui ne pouvaient comparer l'Ancien Testament hébreu et l'Ancien Testament grec; et c'était incontestablement l'immense majorité. Elle ne pouvait même

produire qu'une assez faible impression sur la plupart des conducteurs des Eglises, qui inclinaient naturellement à mettre l'édification au-dessus des considérations historiques et scientifiques. Il arriva de là que, pour la grande masse des fidèles, l'Ancien Testament fut ce qu'il est dans la version des Septante. Jusqu'au seizième siècle la détermination du canon de l'Ancien Testament resta indécise. Tous les conciles ne se prononcèrent pas dans le même sens sur cette question. Tantôt on penchait du côté de l'Ancien Testament hébreu, tantôt on adoptait l'Ancien Testament grec. Les protestants s'étant déclarés pour le premier, l'Eglise catholique dut se prononcer définitivement, et le 8 avril 1546, le concile de Trente déclara la Vulgate version authentique et approuvée, et reconnut pour Ecriture sainte et par conséquent pour écrits inspirés par l'Esprit-Saint tous les livres faisant partie de cette version, reproduction, sauf quelques modifications de détail, de celle des Septante. On ne saurait douter que cette décision ne fût prise en opposition à la Réforme naissante; mais il faut bien reconnaître qu'une Eglise qui donne une si grande importance à la tradition, était tenue, par ses principes mêmes, à sanctionner un Ancien Testament qui, depuis des siècles, était le seul qui fût connu de la grande masse des chrétiens de l'Occident. Dès ce moment, la question du canon devint un des points sur lesquels portèrent les controverses engagées entre les deux Eglises. Les catholiques n'ont plus cessé de reprocher aux protestants d'avoir tronqué la Bible, et ceux-ci d'accuser ceux-là de l'avoir falsifiée, en y mêlant une foule d'éléments étrangers et impurs. En réalité, les accusations sont aussi mal fondées d'un côté que de l'autre : les protestants n'ont rien tronqué, les catholiques n'ont rien falsifié ; seulement des circonstances historiques, en grande partie indépendantes de leur volonté, ont amené les uns à adopter l'Ancien Testament alexandrin, et les autres l'Ancien Testament palestinien. S'il y a lieu à controverse, elle doit porter uniquement sur ce point : lequel des deux recueils est préférable à l'autre. Cette question, nous allons dans un moment la voir débattue entre les protestants. Conformément à leur principe de remonter aux documents originaux, les protestants durent s'en référer à la coutume des anciens juifs et au témoignage du Nouveau Testament. Pour être entièrement conséquents avec eux-mêmes, ils auraient dû recevoir comme Ecriture sainte de l'Ancien Testament uniquement ce qui formait en réalité le canon des juifs palestiniens, c'est-à-dire la Loi et les Prophètes, et abandonner tout le reste, sauf les Psaumes, sanctionnés en quelque sorte par le Nouveau Testament et employés dans le culte des anciens juifs et dans celui des premiers chrétiens. Quelques-uns y pensèrent et étaient décidés à faire de larges coupures dans les hagiographes. On crut devoir se contenter de mettre de côté les apocryphes, et encore, comme quelques-uns de ces livres ont une valeur réelle, on se décida à les imprimer dans les traductions de la Bible, mais à part et précédés d'un avertissement. C'était une inconséquence manifeste, plus frappante encore que la première. Elle n'a été aperçue par les protestants que fort tard ; mais enfin elle a donné lieu, entre les orthodoxes qui se sont

divisés sur ce sujet à des controverses violentes (*atrocissima controversia de quæstione utrum in ecclesiasticis Bibliorum interpretationibus apocrypha retinenda an omittenda essent;* Grimm, *Institutiones theologiæ dogmaticæ historico-criticæ*, 2e édit., p. 107). En 1825, les sociétés anglaises pour la propagation des saintes Ecritures décidèrent de retrancher les apocryphes de leurs éditions de la Bible. Leur exemple a été suivi par la Société biblique française et étrangère. Le débat fut porté en Allemagne en 1851. Ph.-Fr. Keerl et bien d'autres théologiens, partant comme lui d'une conception étroite de la révélation et de l'inspiration, se sont appliqués à montrer que les livres apocryphes de l'Ancien Testament ne sont pas la parole de Dieu et ne doivent pas par conséquent être produits à côté de ceux qui ont été écrits sous l'influence du Saint-Esprit; qu'il n'y a pas seulement inconvenance, mais qu'il y a un danger réel à les mettre entre les mains des fidèles; que ces livres sont, en effet, pleins d'erreurs et de superstitions; que souvent des personnes pieuses, mais peu éclairées, prennent plus de plaisir à leur lecture qu'à celle des livres canoniques, et qu'elles sont entraînées par là à des écarts fâcheux dans leur foi. Hengstenberg, Stier et quelques autres, sans mettre les apocryphes sur la même ligne que les canoniques, firent alors observer, non sans quelque raison, que si l'on cédait aux arguments dirigés contre ces livres, et qu'on en interdît la lecture sous le prétexte qu'ils ne sont pas la parole de Dieu, on courrait le danger de voir certains écrits canoniques (le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste par exemple) attaqués et présentés comme indignes de faire partie des saintes Ecritures, par les mêmes arguments qu'on fait valoir contre les apocryphes, de sorte que les coups portés à ceux-ci pourraient bien finir par atteindre les autres. Cette observation est, sans le moindre doute, aussi juste que pertinente; elle paraît très-propre à mettre fin aux débats soulevés sur ce point; mais elle revient, en définitive, à cet aveu compromettant: que, pour sauver la première des inconséquences des réformateurs que nous avons signalées sur la question du canon de l'Ancien Testament, il faut savoir supporter la seconde. Les théologiens allemands, qui font profession de sentiments moins étroits, sont restés en général indifférents à cette controverse. C'est probablement parce qu'il leur a paru difficile de tracer une ligne de démarcation bien fixe entre les deux classes d'écrits. On ne saurait méconnaître en effet qu'il est des apocryphes, par exemple le premier Maccabées, la Sapience et l'Ecclésiastique, qui ont autant de droit à une place dans un recueil de livres saints qu'Esther, dans lequel le nom de Dieu ne se rencontre même pas une seule fois et dont Luther regrettait l'existence, ou encore que l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques, et peut-être aussi quelques autres qui peuvent avoir une certaine valeur historique, mais qui semblent peu propres à l'instruction morale et à l'édification. Il faut bien avouer d'un autre côté qu'il est d'autres apocryphes, Tobie, Judith, Suzanne, etc., sur lesquels les arguments de Keerl tombent de tout leur poids. Faudrait-il faire un choix entre eux, en les jugeant d'après leur valeur propre, introduire les

uns dans le canon et en exclure à jamais les autres? Mais qui ne voit que les craintes manifestées par Hengstenberg se réaliseront aussitôt? On voudra aussi juger sur leur valeur les écrits canoniques, conserver ceux-ci et rejeter ceux-là. Et ce triage, qui le fera? qui se croira le droit de le faire? Peut-être aurait-il été possible aux premiers moments de la Réformation, quoique même alors, on n'en saurait douter, il eût été plein de difficultés et de dangers. Aujourd'hui il n'y faut plus penser, et le parti le plus sage, c'est d'accepter les faits accomplis, et de mettre les fidèles en état de juger eux-mêmes, non plus seulement par un avertissement placé en tête des apocryphes, comme on l'a fait jusqu'ici, mais par des instructions solides sur l'histoire des deux éditions de l'Ancien Testament. — Bibliographie : sur le canon de l'Ancien Testament, en outre des ouvrages déjà cités, les Introductions à l'Ancien Testament; Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t. VII, p. 403 ss.; Œhler, *Kanon des Alt. Test.*, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, t. VII, p. 243 ss.; Frankel, *Ueber palæstinisch und alexandrin. Schriftforschung*, Breslau, 1854, in-4°; Zunz, *Die gottesdienstl. Vortræge der Juden*, p. 44, 101 ss.; J. Delizsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ*, p. 4-10, 14-18; et pour la polémique sur les apocryphes de l'Ancien Testament : Bleek, *Ueber die Stellung der Apokriph. des Alt. Testam. im christl. Kanon*, 1853, t. II, p. 267 ss. M. NICOLAS.

CANON DU NOUVEAU TESTAMENT. Le recueil des vingt-sept livres qui composent le Nouveau Testament forme la seconde partie de la Bible. Les mots διαθήκη, *testamentum*, signifiaient proprement tout d'abord l'alliance mosaïque ou chrétienne (Matth. XXVI, 28; 2 Cor. III, 6). Aussi l'expression entière pour indiquer les documents eux-mêmes était, dans l'origine : τὰ τῆς παλαίας ou καινῆς διαθήκης βιβλία (Euseb., *H. E.*, IV, 26, 13; V, 16, 3; III, 25, 1). L'expression s'est abrégée, et, à partir du troisième siècle, le nom de l'alliance s'applique au recueil des livres qui la renferment (Tertull., *adv. Mar.*, IV, 1). Quant au terme de *canon*, donné à l'ensemble des écrits bibliques, il date à peu près de la même époque. Du moins on ne le rencontre pas dans ce sens avant Origène. Les juifs ne le connaissaient pas; ils appelaient « écrits publics » ceux que nous appelons canoniques parce qu'ils étaient lus dans les synagogues, par opposition à ceux qui ne devaient pas être lus publiquement et qu'ils nommaient pour cette raison guenouzim, apocryphes. Le mot grec de κανών, signifiant roseau, règle, mesure, fut de très-bonne heure pris métaphoriquement (Gal. VI, 16; Phil. III, 16). On rencontre souvent chez les premiers écrivains ecclésiastiques l'expression générale de « canon de la vérité, ou de la foi », et rien dès lors ne peut paraître plus naturel que ce mot, comme celui de testament, se soit étendu de la vérité divine aux livres qui la révèlent. Cependant cela ne s'est pas fait spontanément et sans préparation. Les grammairiens d'Alexandrie avaient déjà créé la notion de *canonique* dans l'ordre littéraire (Quint., *Inst. rhet.*, X, 1, 54). Ils appliquaient ce terme à l'ensemble de la littérature classique, au catalogue de tous les chefs-d'œuvre en chaque genre qui faisaient autorité et servaient de modèles. Ils avaient ainsi dressé le canon de la poésie

épique, celui de la poésie lyrique ou tragique, etc. C'est Origène probablement qui transporta dans l'ordre religieux cette expression née dans l'ordre littéraire et dans l'école. Mais elle ne devient officielle qu'à partir du concile de Laodicée (360), où apparaissent à peu près définies les notions de canonique et d'apocryphe (*Acta concilii, can.* 59). Désormais, pour l'Eglise chrétienne, le canon du Nouveau Testament fut l'ensemble des écrits inspirés par l'Esprit de Dieu et rédigés par les apôtres ou des hommes apostoliques. D'où sait-on qu'il n'y a dans le canon que des écrits divinement inspirés? En d'autres termes quelle est la valeur de la notion théologique que ce mot exprime? Il est évident que la formation du canon est l'œuvre de l'Eglise, et que la valeur de cette œuvre reste proportionnée à l'autorité de l'Eglise elle-même. Elle ne saurait être absolue qu'à la condition d'être l'effet direct d'une inspiration absolue. Ce n'est que dans la théorie catholique de l'infaillibilité de l'Eglise que l'autorité absolue du canon biblique trouve une base certaine. Cette base, le protestantisme l'a renversée en opposant l'Ecriture à la tradition, la Bible à l'Eglise. En vain les réformateurs en ont-ils appelé au témoignage intérieur du Saint-Esprit dans l'âme des fidèles; on sait combien ce témoignage est variable et comment Luther s'est exprimé sur quelques-uns des livres canonisés. En vain de nos jours l'école de la théopneustie absolue a-t-elle invoqué un décret providentiel (Gaussen, *Le Canon des saintes Ecritures*, t. II, p. 26). On peut bien admettre sans doute ici, comme dans tout le reste de la vie de l'Eglise, la direction de la Providence. Mais comment cette Providence, qui n'a pas empêché l'Eglise d'errer et de faillir en d'autres domaines, aurait-elle prévenu toute incertitude et toute erreur en celui-ci? La collection des écrits sacrés ne s'est faite ni en une seule fois ni en un seul jour. Ce fut une œuvre qui dura des siècles, et où nous trouvons souvent la trace des tendances diverses et des luttes nombreuses de la chrétienté primitive. C'est dire que la formation du canon a une longue et difficile histoire où l'on peut marquer des périodes distinctes. On le voit naître, sans doute, spontanément des besoins et des habitudes de l'Eglise dans ses commencements. Mais il se forma d'abord plusieurs noyaux distincts. Chaque secte, chaque parti eut son canon; puis, vers la fin du second siècle, quand se dégagent des agitations premières l'idée et la réalité d'une Eglise catholique, alors aussi apparaît un canon biblique universel. Les limites en restent encore flottantes. Bien des écrits secondaires sont tantôt admis, tantôt rejetés, et de grandes et longues discussions s'élèvent sur quelques-uns. Ce n'est qu'après les grands conciles et les Pères de l'Eglise du quatrième siècle qu'une sorte d'unanimité relative s'établit. La question des apocryphes n'a même jamais été définitivement réglée. Elle fut encore passionnément débattue entre les protestants et les catholiques aux seizième et dix-septième siècles; et, de nos jours enfin, il s'est formé sous le nom d'Isagogique toute une science théologique particulière dont les livres du canon et leur histoire sont l'objet.

I. Première période. *Les Origines.* L'Eglise chrétienne a existé avant le canon du Nouveau Testament, et même elle est restée un assez

long temps sans en sentir la nécessité. Attendant à bref délai le retour glorieux du Christ, les premiers chrétiens ne pouvaient avoir ni l'idée ni le besoin d'écritures sacrées spéciales. L'Ancien Testament qu'ils avaient en commun avec les juifs leur servait d'autorité; et quant aux préceptes et aux promesses de Jésus, une tradition très-vivante et soigneusement entretenue dans chaque communauté suffisait à les conserver. Jusque vers le milieu du second siècle cette tradition apostolique était préférée même aux écrits qui circulaient déjà. Ainsi Papias, évêque de Hierapolis, recherchait surtout les dires des apôtres rapportés par ceux qui les avaient connus; « car, dit-il, je ne croyais pas retirer de la lecture des livres un aussi grand profit que de la tradition vivante et persistante » (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Euseb., *H. E.*, III, 39). On peut même dire que les écrits ne prirent l'autorité et la place de cette tradition qu'autant qu'ils parurent la représenter fidèlement, et capables de la conserver et de la préserver des altérations qui la menaçaient. Quand les destinées de l'Eglise semblèrent devoir se prolonger sur la terre, on en vint naturellement à penser que l'ancienne alliance ayant ses documents, la nouvelle devait également avoir les siens. Le fait générateur du canon du Nouveau Testament, c'est l'existence antérieure de celui de l'Ancien. Des juifs, les chrétiens avaient reçu la notion d'Ecritures divines. Dans les livres du Nouveau Testament ceux de l'ancienne alliance sont cités comme écritures sacrées : γραφαὶ ἅγιαι (Rom. 1, 2), ou simplement comme l'Ecriture : ἡ γραφή, ou encore avec cette formule absolue : γέγραπται (1 Cor. I, 31 ; 2 Cor. VIII, 15 ; Matth. IV, 36, etc.). La notion est donc toute prête et l'Eglise ne fera que la transporter quelques années plus tard aux écrits apostoliques. Comment se fit ce transfert et quelles causes y concoururent, voilà ce que le manque de documents ne permet pas de dire d'une façon très-précise. Les lettres et les autres écrits des apôtres ou de leurs disciples furent tous des écrits de circonstances ; provoqués par des besoins particuliers, ils ne visaient qu'à les satisfaire. Mais il est évident que l'autorité de leurs auteurs leur donnait un grand crédit. Bien que l'inspiration fût l'apanage de tous les vrais croyants, l'apostolat n'en était pas moins le grand pouvoir directeur de l'Eglise. C'est aux apôtres qu'on s'en réfère dans les débats sur la circoncision (Act. XV). C'est dans sa qualité d'apôtre que Paul trouve le droit et l'autorité de parler aux Galates comme il le fait. Dans la fondation et l'organisation du royaume de Dieu sur la terre, les apôtres sont placés à côté des prophètes (Eph. III, 5). L'écrit de l'apôtre remplaçait donc sa présence pour ceux à qui il était adressé ; et il est dès lors naturel de penser que les communautés chrétiennes qui recevaient les lettres de Paul, par exemple, les aient soigneusement conservées. Quelques-unes de ces lettres étaient même des lettres encycliques, comme celles de Pierre, de Jacques ou de Jean. Les copies durent être nombreuses et devaient circuler un peu partout. Le grand nombre d'épîtres ou d'évangiles apocryphes qu'on voit naître dès la fin du premier siècle ou le commencement du second, prouve le crédit dont jouissaient des écrits ornés d'un nom apostolique. La lecture publique des écrits sacrés fut

dès le principe un élément essentiel du culte chrétien. C'est ce que l'on appelle l'*anagnose*. Sans doute, comme dans les synagogues, on n'y lisait d'abord que des parties de l'Ancien Testament. Il ne faut pas trop presser les passages où Paul recommande solennellement la lecture de ses lettres (1 Thess. V, 27; Coloss. IV, 16; cf. Apoc. II, 7, 11; XXII, 18). Il peut n'être question là que d'une lecture extraordinaire. Comme nous savons cependant que, du temps de Justin Martyr, les écrits des apôtres étaient lus à côté de ceux des prophètes, il est naturel de penser que l'habitude dut commencer d'assez bonne heure. Ce fait est l'une des causes les plus importantes de la prompte formation d'un recueil sacré (Just. Mart., *Apol.*, I, 67). A quel moment trouvons-nous pour la première fois un livre du Nouveau Testament cité comme Ecriture sacrée? On ne peut s'arrêter au passage de 2 Pierre III, 15-17, où il est question d'une collection déjà faite des épîtres de Paul, ni à la citation, dans 1 Tim. V, 18, de Luc X, 7, puisque ces faits sont de graves arguments contre l'origine apostolique de ces lettres. Mais à la fin du premier siècle, dans l'épître de Barnabas, on trouve un passage de Matthieu cité avec la formule consacrée. « *Il est écrit:* Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (Barn., *Ep.*, chap. IV). Telle est l'humble et première révélation de l'existence d'un canon du Nouveau Testament. Cette donnée grossit quand on l'entoure des citations le plus souvent anonymes que l'on recueille dans les épîtres de Clément Romain, de Polycarpe et d'Ignace (Clém., *Epist. ad Cor.*, I, 47; Polyc., *Epist. ad Phil.*, 3; Ignat., *ad Ephes.*, 12; *ad Philad.*, 8, 5, etc.). L'envahissement du gnosticisme, l'apparition d'une foule d'écrits apocryphes, la tradition qui s'affaiblissait en vieillissant, le sentiment instinctif de l'insuffisance de toute autre base pour l'enseignement religieux poussaient l'Eglise à rechercher et à réunir les documents authentiques de la doctrine des apôtres. Mais il n'y eut alors ni décision officielle, ni collection unique. Ce n'étaient pas les livres qui servaient à juger la tradition; c'était la tradition vivante encore qui était la norme d'après laquelle on jugeait les livres. Or cette tradition était loin d'être partout la même. Les grandes polémiques de l'âge apostolique entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens devaient être un grand obstacle à la formation d'un canon partout identique. Ce dernier ne devait apparaître que lorsque la conciliation se serait opérée et que l'éloignement aurait entouré la tête de tous les apôtres de la même auréole et du même prestige. Dans le principe chaque Eglise, chaque secte, chaque individu se formait sa collection librement, suivant ses idées particulières ou son tempérament. Les judéo-chrétiens, par exemple, qui avaient si violemment attaqué saint Paul, ne pouvaient pas accepter l'autorité de ses épîtres. Papias laisse tout à fait de côté les écrits de cet apôtre et ceux de saint Luc; il est douteux qu'il ait connu le quatrième évangile. D'après Eusèbe, il ne se serait servi que des deux premiers, de la première épître de Pierre, de la première de Jean et de l'Apocalypse (Euseb., *H. E.*, III, 39; André, évêque de Cappad. au cinquième siècle, *Comment. in Apocalyp.*, préf.). Peut-on même parler d'un canon de Papias? On sait qu'il mettait les

livres fort au-dessous de la tradition orale et qu'il a parlé avec une surprenante liberté des écrits de Matthieu et de Marc. Hégésippe, un peu plus jeune que Papias, est au même point de vue. Pour lui, l'Ancien Testament est toujours la grande et véritable Ecriture divine. Il se sert en outre d'un évangile selon les Hébreux qui n'était sans doute qu'une version de Matthieu, et paraît avoir accueilli l'évangile de Luc, malgré la tendance paulinienne de ce dernier. Il rejetait l'autorité des épîtres de Paul, dont il jugeait la doctrine contraire à l'Ancien Testament et aux paroles de Jésus. Il faut ajouter qu'il ne la comprenait guère (Euseb., *H.E.*, IV, 22; II, 23,16.) Voyez le curieux passage d'un évêque monophysite du sixième siècle rapporté par Photius, dans sa *Biblioth. cod.*, 232 : « Cependant Hégésippe, homme antique et apostolique, obéissant à je ne sais quelle inspiration, écarte la parole de 1 Cor. II, 9 et déclare que ceux qui disent de telles choses mentent contre les divines Ecritures et contre le Seigneur Jésus qui a dit : Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez, etc. » Il ne faut donc pas s'étonner de la résistance des Ebionites et des Nazaréens à l'esprit de saint Paul, contre lequel vers le milieu du second siècle fut dirigé le fameux roman des *Homélies Clémentines*. Ce qui est plus digne d'attention, c'est de voir pénétrer jusque dans ces cercles les évangiles de Luc et de Jean dont l'auteur des *Homélies* se sert sans scrupule, prouvant ainsi qu'ils étaient déjà depuis longtemps accueillis et vénérés dans la majorité de l'Eglise. Les hérétiques gnostiques devancèrent les orthodoxes dans la commentation des écrits apostoliques. Il y avait donc au commencement du second siècle des écrits canoniques auxquels ils cherchaient à adapter leurs doctrines. C'est ce qu'affirment Tertullien et Irénée : *Scripturas quidem confitentur*, dit ce dernier, *interpretationes vero convertunt*. Tertullien également dit de Valentin : *Integro instrumento uti videtur* (*Adv. Hær.*, III, 12 ; et *Præscr.*, c. 38). Ces faits étaient certainement vrais des gnostiques de leur temps ; l'étaient-ils de Basilide et de Valentin eux-mêmes? On en doute encore. Cérinthe et Karpocrate, gnostiques judaïsants, n'admettaient guère que l'Apocalypse et l'évangile des Hébreux ou de Matthieu mutilé; ils repoussaient les épîtres de Paul (Epiph., *Hær.*, XXVIII, 5 ; XXX, 14 ; XXVII, 2, 8 ; Irén., *Adv. Hær.*, I, 25 s. ; *Philosophoumena*, VII, 32). Les Pères de l'Eglise parlent d'un évangile de Basilide qui était sans doute un ouvrage apocryphe, et il paraît bien avoir connu et même commenté des évangiles canoniques. Valentin, d'après Tertullien et les *Philosophoumena*, se serait servi de nos quatre évangiles en les accommodant par de subtiles interprétations à sa doctrine. Un de ses disciples, qui vivait vers l'an 160, avait même composé un commentaire sur l'évangile de Jean, dont Origène et Clément d'Alexandrie ont reproduit quelques lignes. Les valentiniens connaissaient et citaient également les épîtres de Paul. C'est dans la gnose marcionite que la tendance antijudaïsante trouve son expression extrême. Le système de Marcion fait pendant aux *Homélies Clémentines;* à l'exclusion violente de saint Paul, ce gnostique répond par celle des Douze et par la condamnation de l'Ancien Testament. Testullien l'accuse d'avoir violemment lacéré le canon ecclésiastique. C'est peut-être

trop dire; le canon officiel n'existait pas encore. Marcion se fit un recueil canonique à sa guise, usant d'une liberté qui parut scandaleuse. Sans doute son choix ne fut dirigé que par ses idées dogmatiques. Mais nous sommes dans un temps où c'était la dogmatique qui faisait le canon, et non le canon la dogmatique. Marcion avait un recueil de dix lettres de Paul rangées dans cet ordre : Galates, 1 et 2 Corinthiens, Romains (moins les ch. XV et XVI), 1 et 2 Thessaloniciens, l'épître aux Ephésiens sous le nom d'épître aux Laodicéens, Colossiens, Philippiens et Philémon. Les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux étaient exclues. Marcion s'était fait également un évangile qu'il appelait l'évangile de Christ et qui n'était pas autre chose au fond que l'écrit de Luc débarrassé de tout ce qui pouvait faire croire à une subordination du christianisme au judaïsme. Son canon comprenait ainsi deux parties, *l'Evangile* et *l'Apôtre* (τὸ εὐαγγέλιον, ὁ ἀπόστολος ou τὸ ἀποστόλικον). Ce n'est pas qu'il n'ait connu les autres livres du Nouveau Testament; il les repoussait parce qu'il y trouvait la doctrine du Christ altérée. On ne doit pas s'étonner qu'il ait choisi l'Evangile de Luc plutôt que celui de Jean. Il a rejeté ce dernier parce qu'il portait le nom d'un apôtre juif, et parce que, malgré son spiritualisme, il rattachait encore trop étroitement la nouvelle alliance à l'ancienne (sources à consulter sur le canon de Marcion : Tertull., *Adv. Marcionem*, surtout les livres IV et V; *De carne Christi*, surtout II et III; Irénée, *Adv. Hær.*, I, 27, 2; III, 2; III, 12; Epiph., *Hæres.*, XLII; et dans les œuvres d'Origène le *Dialogus Adamantii et Megethi de recta fide*). Cependant, de même qu'à travers toute cette agitation confuse et toutes ces hérésies, l'Eglise tendait en repoussant les sectes à se constituer et à s'affirmer comme Eglise une et universelle, de même on voit se dégager progressivement de tout l'arbitraire des pères orthodoxes comme des docteurs hérétiques la notion et les grandes lignes d'un canon ecclésiastique. Justin Martyr (130-160) représente ce moment de transition. Chez lui, pour la première fois, nous trouvons l'autorité de la tradition orale subordonnée à celle des écrits apostoliques; les évangiles sont la source suffisante de la connaissance de la vie de Jésus. Il cite sans doute des écrits déclarés plus tard apocryphes, mais il ne faut pas douter qu'il n'entende par les évangiles provenant d'apôtres ou de compagnons d'apôtres, et lus chaque dimanche dans le culte chrétien, nos quatre évangiles actuels (*Apol.*, I, 33, 67; *Dial. c. Tryph.*, c. 103). Beaucoup plus embarrassée est l'attitude de Justin vis-à-vis de Paul. Evidemment il a gardé quelque chose des préjugés de Papias et d'Hégésippe contre l'apôtre des Gentils; il connaît ses lettres, il les a lues et en a profité; mais il semble hésiter à en reconnaître explicitement l'autorité canonique. D'ailleurs on constate la même rareté de citations pour les Actes des apôtres et les épîtres catholiques, qu'il admettait fort bien cependant. Quant à l'Apocalypse, il la tenait pour un livre inspiré au même titre que les écrits des anciens prophètes et l'attribuait ouvertement à saint Jean (*Dial. c. T.*, 81). A peu près au même point que Justin Martyr, nous trouvons Méliton de Sardes, son contemporain. Parmi ses nombreux ouvrages dont parle Eusèbe, il y en avait un sur

l'Apocalypse de Jean, qu'il assimilait comme Justin, aux écrits des anciens prophètes. C'est qu'à cette époque encore les livres de l'Ancien Testament étaient placés bien au-dessus de ceux des apôtres, et que l'inspiration était surtout reconnue sous la forme prophétique. Telle est la cause de la précoce fortune de l'Apocalypse dans l'Eglise. Les caractères qui la compromirent plus tard la recommandaient alors. Ainsi, vers le milieu du second siècle, nous voyons apparaître les linéaments encore incertains du Nouveau Testament. L'Apocalypse étant rangée à la suite des prophètes, deux volumes se formaient dans les Eglises : le volume des évangiles (τὸ εὐαγγελίον) et le volume des épîtres (ὁ ἀποστόλος). Le premier commence généralement à s'imposer, bien qu'à côté de quelques-uns ou de tous nos évangiles actuels, il en renfermât d'autres, plus tard écartés. Le second avait une position évidemment inférieure, et ce n'est guère qu'à la fin du second siècle que la parité s'établira entre eux et que, de leur union en un seul tout, naîtra le recueil traditionnel du Nouveau Testament.

II. Deuxième période. *Canon de l'ancienne Eglise catholique.* On sait que l'ancienne Eglise catholique fut le résultat de la conciliation progressive et de plus en plus générale entre les judéo et les pagano-chrétiens. Une célèbre école moderne, l'école de Tubingue, veut que cette conciliation ne se soit faite que dans la dernière moitié du second siècle. Mais une exacte interprétation des faits historiques montre que ce catholicisme primitif que nous voyons triompher vers l'an 160, avait déjà derrière lui une tradition, et, quand on en recherche le principe, on est obligé de remonter jusqu'au temps des apôtres. Il est évident, en effet, quelque graves qu'aient été les conflits entre saint Paul et les Douze, que leur théologie, avec toutes ses divergences, avait le même point de départ, qu'ils avaient une sorte de terrain neutre et commun sur lequel ils se sont rencontrés et sont restés unis (Gal. II, 7-10; I Cor. XV, 1-11). On peut trouver la notion d'une Eglise catholique dans les chapitres XI, XII et XIV de la première épître aux Corinthiens, où, dans la variété des dons, des ministères et même des hérésies, saint Paul fait éclater l'unité essentielle du corps de Christ. La notion est encore plus nettement formulée dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, où les apôtres sont mentionnés ensemble sans distinction aucune comme fondement de l'Eglise, où celle-ci est comparée à un organisme grandissant par une vertu intérieure qui déploie harmonieusement au dehors son incomparable richesse (Eph. II, 20; III, 5; Col. I, 26), où toute barrière enfin est levée entre les juifs et les païens, unis dans la formation d'un peuple nouveau (Eph. III, 6; II, 14-19; Col. I, 20; II, 14; cf. I Tim. III, 15). Ce principe n'a cessé de s'affirmer et de se développer dans la suite. Les écrits de Luc, qui tombent certainement aux environs de l'an 80, en sont tout pénétrés. La notion d'une Eglise catholique domine en particulier les Actes des apôtres tout entiers. Quinze ans plus tard, nous la retrouvons dans l'épître de Clément Romain et dans celle qui a été attribuée à Barnabas. Elle remplit les lettres d'Ignace d'Antioche, qui, même dans la supposition de leur inauthenticité, restent toujours des documents du second siècle. Polycarpe, un

peu plus tard, en est le plus illustre représentant. Aussi, dans tous les écrits de ces pères apostoliques, trouvons-nous le nom de Paul et celui de Pierre associés dans la même vénération et munis de la même autorité. La grande route où marchait la majorité de l'Eglise, passait entre l'hérésie de Marcion et celle des *Homélies Clémentines*. Vers le milieu du second siècle, nous ne rencontrons aucun rapprochement entre des tendances jusque-là hostiles, aucun traité de paix en quelque sorte officiel. Le catholicisme qui triomphe alors, n'est point le résultat d'un nouveau compromis, mais bien celui d'un long et laborieux développement d'un antique principe que les hérésies et les dissidences avaient pu voiler, mais non détruire, et qui, à la longue, devait triompher d'elles. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer les preuves nombreuses d'un canon ecclésiastique où sont pacifiquement réunis les écrits de Paul et des autres apôtres, dans le *Martyre* de saint Polycarpe (156), dans la *Lettre des Eglises de Vienne et de Lyon* (177), dans l'épitre à Diognète, dans l'apologie de Théophile d'Antioche (170-180), etc. Non-seulement un noyau canonique, ferme et universel, apparait dans tous ces ouvrages; mais encore la notion de l'inspiration et de l'autorité des écrits de la nouvelle alliance s'y précise et s'y achève. Le type d'un canon sacré, dès le commencement, nous l'avons vu, était celui de l'Ancien Testament; c'est vers ce type absolu que tendait dans sa formation progressive le nouveau canon de l'Eglise. Vers la fin du second siècle, cette notion idéale est atteinte; il y a maintenant parité. Aux apôtres sont attribuées la même inspiration et la même autorité qu'aux prophètes. Les citations qu'on fait des uns et des autres sont également présentées comme des oracles du Saint-Esprit (*Epist. ad Diog.*, c. 11 et 12; Théophile, *Ad Autolyc.*, III, 11; II, 31). De cette même époque, il existe un document plus important encore. C'est un catalogue anonyme représentant l'état général des choses à Rome et en Occident, et connu depuis le milieu du dix-huitième siècle, sous le titre de *Fragment de Muratori*, du nom du savant qui le découvrit en 1740 dans la Bibliothèque de Milan (Muratori, *Antiquitates medii ævi*, t. III, Mediolan., 1740; sur ce fragment, voy. Wieseler, *Studien und Kritik.*, 1847, fasc. IV; Credner, *Geshcichte des N. T. Canons*, p. 146 ss.; M. Laurent, *N. Ttliche Studien*, Gotha, 1866; Hilgenfeld, *Einleit. in das N. T.*, Leipzig, 1875, etc.). La date de ce catalogue est approximativement fixée par la remarque dont est accompagné le *Pasteur d'Hermas* qui, dit l'auteur, fut composé récemment et de notre temps à Rome, sous l'épiscopat de Pius (*nuperrime temporibus nostris in urbe Roma, sedente cathedra urbis Romæ Ecclesiæ Pio episcopo, fratre ejus*). L'épiscopat de Pius tombe certainement avant l'année 155 (de 140 à 155 environ). Si l'on songe, d'un autre côté, qu'Irénée déjà et Clément d'Alexandrie tenaient le *Pasteur d'Hermas* pour écriture sacrée, on voit que ce fragment ne peut pas être postérieur à l'an 180. Le texte latin, qui n'est probablement que la traduction d'un original grec, nous est arrivé extraordinairement corrompu, et sa restitution a donné lieu à de longues polémiques. Le sens a fini pourtant par être assez unanimement

déterminé, et l'on peut en déduire sans crainte d'erreur les conclusions suivantes. La notion des écrits sacrés de la nouvelle alliance en ressort achevée et complète avec ses deux éléments constitutifs : l'un intérieur, la tradition orthodoxe établie ; l'autre extérieur, l'origine apostolique des livres. Les écrits mis faussement sous le nom d'un apôtre en faveur d'une hérésie, sont distingués et exclus. Ceux d'un âge récent, comme le *Pasteur d'Hermas*, peuvent être lus privément, mais ne sauraient prétendre aux honneurs de la lecture publique réservée aux seuls écrits des apôtres et des prophètes. L'ensemble des livres du Nouveau Testament est divisé en deux grandes parties, comme nous l'avons vu dans la collection de Marcion, et comme cela est général chez Clément d'Alexandrie, Irénée et Tertullien. La première partie s'appelle *l'Evangile*, et comprend quatre livres : ceux de Matthieu, de Marc (ces deux premiers manquent par la coupure du fragment, mais évidemment se trouvaient en tête), de Luc et de Jean. La seconde partie, qui se nommait *les Apôtres*, comprend : 1° les Actes des apôtres ; 2° les treize lettres de Paul : 3° une ou deux épîtres de Jean, une épître de Jude ; 4° deux Apocalypses, celle de Jean et celle de Pierre, qu'acceptait aussi Clément d'Alexandrie. Il est assez étonnant par contre que les deux épîtres de Pierre, la première aussi bien que la seconde, et celle de Jacques n'obtiennent aucune mention. Deux autres épîtres attribuées à saint Paul, une aux Laodicéens et l'autre aux Alexandrins (épître aux Hébreux ?), sont expressément condamnées comme entachées de gnose marcionite. Si le canon de Muratori nous donne le recueil officiel de l'Eglise de Rome à la fin du second siècle, la version syriaque qu'on nomme la *Peschito*, et qui remonte à peu près à la même époque, nous donne celui des Eglises de Syrie. L'épître aux Hébreux, non mentionnée dans le premier et généralement suspecte à l'Occident à cette date, y a trouvé place, mais non comme épître de Paul. En revanche, l'Apocalypse de Jean est absente. Les trois épîtres catholiques de Jacques, de Pierre et de Jean s'y rencontrent. Des petites épîtres de Jean, de celle de Jude, de la seconde de Pierre, nulle trace. Pour achever le tableau de cette époque, il faut joindre à ces documents anonymes et plus ou moins officiels, le témoignage d'Irénée († 202) pour les Eglises des Gaules, celui de Clément d'Alexandrie pour l'Egypte, et celui de Tertullien († 220) pour l'Afrique proconsulaire. Nous trouvons chez eux, chez le dernier surtout, la première ébauche d'une théorie du canon ecclésiastique, dont le principe et le critère est l'origine apostolique garantie par la tradition unanime des diverses Eglises. Cette origine d'un écrit en garantit à son tour l'inspiration divine et en fonde l'autorité (Tertull., *De Præscr. hæret.*, chap. 32, 36, 37 ; *Adv. Marcion.*, IV, 5. *Si constat id verius, quod prius, id prius quod ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum quod apud Ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum.* Cf. Iren., *Adv. Hær.*, III, 1, etc.). Cependant l'état réel des choses ne répond pas encore à la théorie, soit que le critère ne fût pas toujours appliqué, comme en ce qui concerne le *Pasteur d'Hermas*, soit que la tradition ecclésiastique elle-même fût sur plusieurs points muette ou incertaine, comme pour l'épître aux Hé-

breux. Des deux parties fort distinctes encore qui composaient le canon (τὸ εὐαγγέλιον, οἱ ἀποστόλοι ou ὁ ἀπόστολος, *instrumentum evangelicum*, *instrumentum apostolicum*), la première seule était arrêtée. Le quaternaire évangélique est désormais bien fixé. Ce nombre même de quatre est devenu déjà une sorte de dogme que l'esprit subtil d'Irénée et de Tertullien essaie d'expliquer par les plus étranges analogies. Quant à la seconde partie, il y a unanimité sur les treize épîtres de Paul, sur les Actes des apôtres et les premières épîtres catholiques de Jean et de Pierre. Plus loin, nous rencontrons les jugements les plus divers et souvent les plus contradictoires. Ainsi, tandis que Clément d'Alexandrie tient l'épître aux Hébreux pour une lettre de Paul, traduite de l'hébreu en grec par saint Luc, Irénée la repousse et Tertullien ne sait qu'en penser. Les traces de l'épître de saint Jacques sont nulles chez Tertullien, douteuses chez Irénée, positives chez Clément d'Alexandrie. Le *Pasteur d'Hermas*, cité comme écriture sainte par ces deux derniers, est flétri par Tertullien de l'épithète *pastor mœchorum*. En outre Clément d'Alexandre accepte comme écrits apostoliques les lettres de Barnabas, de Clément Romain, l'Apocalypse et la prédication de Pierre, etc. On voit combien les limites du canon étaient encore indécises et flottantes. Remarquons en effet que, parmi les causes qui concouraient à l'établir, on ne trouve à cette époque ni décision officielle de l'autorité ecclésiastique, ni recherche historique impartiale ; mais en première ligne la coutume traditionnelle variant de province à province, l'exemple des grandes Eglises s'imposant aux plus petites, une tradition dogmatique enfin qui faisait aisément accueillir les livres qui lui paraissaient favorables et rejeter non moins aisément ceux qui lui étaient contraires. Cela apparaît en toute évidence quand on suit l'histoire des destinées si variables de l'Apocalypse. Tandis qu'Irénée et Tertullien la vénèrent, la Peschito la néglige, Cajus, un prêtre de l'Eglise de Rome, la regarde comme l'œuvre malfaisante de Cérinthe. Un peu plus tard, Denys d'Alexandrie et Eusèbe suivront une voie moyenne entre les témoignages qui la recommandent et les préjugés dogmatiques qui la rendent suspecte, en s'efforçant de prouver qu'elle est l'œuvre de Jean, le presbytre d'Ephèse. Mettre fin à ces fluctuations, séparer ce qui était canonique de ce qui ne l'était pas, fut l'ambition et l'effort d'Origène. Sa tentative peut être considérée comme le premier essai d'une recherche et d'une discussion scientifique sur la nature et la composition du canon du Nouveau Testament. Mais comme telle, elle est éminemment personnelle, et représente la critique individualiste succédant à la tradition un peu confuse des temps passés et appelant les décisions officielles des grands conciles de l'âge suivant. Eusèbe a réuni les conclusions d'Origène au livre VI, 25, de son *Histoire ecclésiastique*. Le théologien d'Alexandrie divise, en somme, les livres en question en deux classes : 1° les écrits authentiques des apôtres (γνήσια), sur lesquels règne un accord unanime ; 2° les écrits contestés et contestables (μίκτα ou ἀμφιβαλλόμενα), parmi lesquels sont la seconde de Pierre, l'épître de Jacques, celle de Jude, la seconde et la troisième de Jean ; et aussi des écrits non apostoliques, mais pleins encore de l'Esprit divin et dont l'autorité est fort

grande, comme le *Pasteur d'Hermas*, *scriptura divinitus inspirata*, l'épître de Barnabas, l'évangile des Hébreux, etc. On voit que la critique d'Origène, malgré ses recherches, n'avait guère fait que constater l'existence des difficultés sans les résoudre. Dans la stichométrie latine qui nous a été conservée à la fin du *Codex Claromontanus* (Bibliothèque nationale à Paris), on trouve les écrits canoniques rangés dans un ordre assez curieux. Aucun n'y manque de ceux que l'Eglise a définitivement consacrés. Mais l'épître aux Hébreux est appelée épître de Barnabas. A côté de l'Apocalypse de Jean se trouvent encore l'Apocalypse de Pierre et le Pasteur d'Hermas, et à côté des Actes des apôtres, les Actes de Paul.

III. Troisième période. *Le Canon des Eglises d'Orient et d'Occident, quatrième et cinquième siècles.* Des faits constatés jusqu'ici, on peut déduire une règle générale qui se vérifie toujours et partout : c'est que le dogme du canon marche du même pas que le dogme de l'Eglise. L'un fonde l'autre et tous deux tendent à devenir absolus par un progrès parallèle. Le même mouvement qui poussait l'Eglise à écarter les hérésies, à se constituer dans sa hiérarchie et dans son unité, à définir enfin son infaillibilité, tendait également à expulser du canon les livres apocryphes, à classer définitivement ceux qui étaient contestés et à établir enfin le recueil officiel. Un pas décisif, en ce sens, est fait au quatrième siècle ; mais le terme idéal n'est pas encore atteint. Si une grande centralisation s'opère dans l'Eglise, ce travail n'aboutit pas encore à l'unité ; il ne réussit qu'à constituer deux grandes Eglises catholiques, celle d'Orient et celle d'Occident, fort distinctes déjà de tempérament, de tradition et de doctrine. La même diversité se fera sentir dans la fixation d'un canon scripturaire. On peut même dire que le dualisme, sur ce point comme sur les autres, a persisté jusqu'à nos jours. Au commencement du quatrième siècle, nous rencontrons tout d'abord le nom d'Eusèbe, évêque de Césarée († 340). Doué d'un véritable instinct historique, ce savant théologien en est sur le canon du Nouveau Testament à peu près au même point qu'Origène et se trouve dans le même embarras. Comme ce dernier, il divise les livres qui avaient cours dans l'Eglise en trois classes : 1° ceux que tout le monde accepte (ὁμολογούμενα) ; 2° ceux qui sont contestés (ἀντιλεγόμενα) ; 3° ceux qui sont décidément illégitimes et condamnables (νόθα). Malheureusement, quand on serre de près les textes d'Eusèbe, on s'aperçoit bien vite que cette classification n'a rien d'absolu. Plusieurs écrits sont placés dans deux classes différentes, comme l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux ou celle de Clément Romain, preuve évidente que les limites n'avaient rien d'arrêté. En vain Eusèbe, pour sortir de ces incertitudes, a-t-il scrupuleusement interrogé tous les écrivains antérieurs ; leur témoignage et la tradition ecclésiastique n'ont fait qu'augmenter son embarras par leurs divergences et leurs contradictions (Euseb., *H. E.*, III, 25 ; cf. III, 31 ; III, 3 ; II, 23 ; VI, 13 ; III, 16 ; III, 38, etc.). Mais si l'historien hésite et nous révèle ingénûment l'état confus des choses, l'évêque était obligé de trancher les difficultés. Les nécessités de l'enseignement pratique, la paix intérieure et l'ordre de l'Eglise contraignaient les hommes qui la dirigeaient à promulguer pour la masse des fidèles un

canon arrêté. Ce sont ces mesures ecclésiastiques que nous allons voir se produire et qui constituent la plus grande partie de l'histoire du canon à cette époque. Aux recherches des historiens et à la fluctuation des opinions individuelles succèdent les décisions pratiques des évêques et des synodes. Eusèbe lui-même fut mis en demeure de se prononcer. En 332 il reçut de l'empereur Constantin l'ordre de lui faire copier et de lui envoyer à Constantinople cinquante exemplaires des saintes Ecritures soigneusement écrits sur parchemin. Eusèbe s'acquitta de cette tâche et envoya les manuscrits qui devinrent le type de ce que l'on a appelé plus tard le canon byzantin. Quels livres du Nouveau Testament furent accueillis dans ces exemplaires qui prenaient *ipso facto* un caractère officiel et devaient avoir une grande autorité? Eusèbe ne le dit pas. Mais, de la coutume postérieure de l'Eglise de Byzance, on peut conjecturer qu'ils renfermaient tous nos livres actuels moins l'Apocalypse. Ce canon de Byzance est aussi celui que Cyrille de Jérusalem († 386) a déterminé et recommandé officiellement dans ses catéchèses (*Catech.*, IV, 20). Les sept épîtres catholiques y sont placées avant celles de Paul. Pour les autres livres contestés en usage encore dans l'Eglise, ils doivent rester en dehors et à un rang secondaire, Grégoire de Naziance († 389) a dressé également et mis en vers le catalogue des écrits sacrés pour servir de direction aux fidèles. L'Apocalypse en est exclue. Dans tout le reste, il concorde avec les précédents, sauf que les épîtres de Paul viennent ici avant les épîtres catholiques (*Carmen*, 33). Au nom de Grégoire de Naziance il faut joindre celui de son ami Amphilochius d'Iconie, à qui l'on attribue une liste semblable trouvée dans les *Iambes à Séleucus*, imprimés le plus souvent à la suite des poëmes de Grégoire. La liste est la même, mais l'auteur éprouve encore le besoin de défendre l'épître aux Hébreux; il hésite sur les quatre petites épîtres catholiques et sur l'Apocalypse. Plus courageux et plus net est Athanase, patriarche d'Alexandrie († 373). Dans un mandement épiscopal de l'an 365, il a voulu séparer et clore d'une façon définitive le canon du Nouveau Testament. Il y a mis tous les livres que nous y lisons aujourd'hui, y compris l'Apocalypse, malgré la défaveur où elle était tombée en Orient, et, à côté de ce recueil divin, il a réuni comme livres d'édification les autres écrits dont on se servait et qu'on pouvait lire dans l'Eglise (*Epist. festalis*, 39). Enfin le synode de Laodicée (360), si les Actes de ce concile sont authentiques, se serait aussi occupé de fixer le canon du Nouveau Testament. Il aurait sanctionné celui de Cyrille de Jérusalem et interdit dans l'usage ecclésiastique tous livres autres que les canoniques (*Canons*, 59 et 60). Tels furent en Orient les résultats des prescriptions ecclésiastiques. Les écrits qui devaient rester canoniques étaient bien définitivement séparés des apocryphes, qui étaient relégués à un rang inférieur et formaient une sorte de canon secondaire. La place de l'Apocalypse de saint Jean seule restait incertaine, mais l'autorité d'Athanase devait finir par l'emporter; on trouve cependant des contestations sur ce point jusqu'au neuvième siècle. Le patriarche Nicéphore († 828) mettait encore l'Apocalypse de Jean hors du canon. L'Eglise de Syrie

gardait son indépendance à l'égard de ce canon byzantin. L'autorité de la Peschito était pour elle décisive. On sait que cette antique version n'avait que les trois grandes épîtres catholiques et omettait l'Apocalypse. Sans doute saint Ephrem a connu et cité les livres omis dans la Peschito, mais saint Jean-Chrysostôme et Théodore de Mopsueste († 429) restent fidèles à l'ancienne tradition. La critique de l'école d'Antioche non-seulement suspectait l'Apocalypse, mais encore l'épître de Jacques et les quatre petites épîtres catholiques. L'ancien canon de la Peschito s'est maintenu chez les nestoriens, tandis que l'Eglise d'Arménie a accepté a peu près le canon d'Athanase et que l'Eglise copte a gardé toujours un certain nombre d'apocryphes à côté des livres canoniques. L'Eglise d'Occident, qui avait moins de science et de ressources théologiques que l'Eglise grecque, était peut-être plus capable que cette dernière de résoudre la question du canon par des décisions disciplinaires. Les esprits y étaient moins indépendants et l'administration plus puissante. Constatons d'abord une différence générale dans la tradition : l'Apocalypse, qui soulevait tant de doutes en Orient, n'excitait pas la même répulsion dans les Eglises latines ; par contre l'épître aux Hébreux, ajoutée au recueil grec au commencement du troisième siècle, était difficilement acceptée en Italie, en Afrique et en Gaule. Le volume des épîtres de Paul était clos depuis longtemps et il paraissait difficile d'y introduire une nouvelle lettre anonyme (Jérôme, *in Isaï*, 3, 6 ; *in Matth.*, 26 ; *Catal.*, 59 ; cf. *in Zach.*, c. 8, etc.). Cependant, de même que l'Apocalypse triompha en Orient par l'autorité d'Athanase, l'épître aux Hébreux finit par se faire admettre en Occident, grâce à l'exemple des Eglises grecques et à l'autorité de saint Augustin. Saint Jérôme († 420), le plus savant des Pères de l'Eglise latine, prend ici une place analogue à celle d'Eusèbe en Orient. Il n'ignore pas les incertitudes qui planent sur l'Apocalypse et sur l'épître aux Hébreux. Il rapporte que plusieurs ne jugeaient pas l'épître à Philémon digne de trouver place dans le canon des Ecritures saintes. Il y reçoit bien les sept épîtres catholiques, mais la seconde de Pierre lui paraît douteuse et il attribue les deux dernières de Jean au presbytre d'Ephèse. Mais enfin il s'arrête à la tradition dominante de son temps et arrive à dresser un catalogue concordant avec celui d'Athanase, sauf à placer les Actes des apôtres et les épîtres catholiques après les lettres de Paul (*Epist. II, ad Paulinum*). Saint Augustin, moins savant que Jérôme, a eu beaucoup moins d'hésitation. Le besoin d'en finir avec ces incertitudes, l'intérêt de la théorie dogmatique, le souci de la discipline et de l'unité étaient chez lui bien plus impérieux. S'il prouve en maint endroit qu'il n'ignore pas l'état historique des questions, il exprime avec plus de force encore la nécessité de donner à l'Eglise chrétienne une règle précise. Il comptera donc simplement les témoignages et dans les cas douteux tiendra pour certain l'avis du plus grand nombre et le fera sanctionner par les synodes. C'est ainsi qu'en l'an 393 le concile d'Hippone, dont les actes ont été peut-être remaniés, et en tous cas celui de Carthage, tenu quatre ans plus tard sous l'influence directe d'Augustin, décidèrent qu'on ne lirait dans le

culte sous le nom d'Ecritures divines que les livres canoniques. Une liste de ces livres fut jointe à ce décret contenant les quatre évangiles, les Actes, treize épîtres de Paul, une quatorzième aux Hébreux, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude et l'Apocalypse. Enfin on décidait que l'Eglise de Rome serait consultée sur ce catalogue. Les Africains n'étaient pas les seuls à demander qu'on sortît d'une situation confuse. Un peu plus tard, l'un des plus grands évêques de la Gaule, Exupère de Toulouse, s'adressait au pape pour avoir sa décision. Après s'être fait beaucoup prier, l'évêque de Rome Innocent Ier (405) envoya une liste qui s'accordait avec celle de Carthage, mais en modifiant la série des livres. Le même état de choses est constaté par le fameux décret *De libris recipiendis et non recipiendis*, qui porte dans sa triple forme les noms des trois papes Damase († 384), Gélase († 496) et Hormisdas († 523). Le canon de l'Eglise Occidentale se trouve ainsi fixé en harmonie avec celui d'Athanase, mais avec ces deux différences que les épîtres de Paul y sont placées avant les épîtres catholiques, et les Actes des apôtres après les épîtres de Paul; d'ailleurs l'ordre des livres a varié encore durant tout le moyen âge. Les plus anciens manuscrits du Nouveau Testament qui nous soient parvenus datent de cette période, et portent la trace des incertitudes qui régnaient encore. Le *Codex Sinaïticus* nous offre les livres canoniques dans l'ordre suivant : 1° les quatre évangiles; 2° les épîtres de Paul, les Hébreux intercalés entre les épîtres aux Eglises et les épîtres à Timothée, Tite et Philémon; 3° les Actes des apôtres et enfin les épîtres catholiques avec l'Apocalypse de Jean; mais nous y trouvons encore l'épître de Barnabas, le Pasteur d'Hermas, et peut-être les feuilles qui manquent contenaient-elles l'Apocalypse de Pierre. L'*Alexandrinus* reproduit exactement le catalogue d'Athanase en y ajoutant les deux lettres de Clément. Le *Vaticanus*, autant que nous en pouvons juger par l'état incomplet du manuscrit, suivait le même ordre et contenait les mêmes livres; le *Claromontanus*, codex des épîtres de Paul, n'a pas l'épître aux Hébreux; il ne la mentionne qu'après la stichométrie latine et comme un appendice. Bien qu'en général on fasse remonter à cette période la fixation du canon du Nouveau Testament, il ne saurait donc être question, même alors, d'une décision œcuménique et absolue qui aurait mis fin à tout doute et à toute variation postérieure. Si l'on voit se dégager dès à présent, en Orient et en Occident, le canon biblique tel qu'il est resté dans la suite, ce ne fut le résultat ni de la recherche scientifique, ni même d'une théorie dogmatique logiquement appliquée, mais simplement l'effet général de la tradition et des mesures disciplinaires prises par les principaux évêques et quelques conciles. Encore ne faut-il pas oublier qu'il n'y eut eut pas décision unique et que le dogme du canon, établi dans son centre, n'était pas défini dans ses limites. Il reste flottant en Orient et en Occident à travers tout le moyen âge. Cassiodore († 562), dans un *Traité sur les saintes Ecritures* écrit pour l'éducation de ses moines du couvent de Viviers, donne trois catalogues différents des livres saints également adoptés, selon lui, dans l'Eglise, et, trait caractéris-

tique, ne prend pas la peine d'expliquer ou d'aplanir les divergences. Le concile de Constantinople (692) s'occupa implicitement du canon biblique en rappelant les autorités en cette matière, parmi lesquelles il énumère les *canons* dits *apostoliques*, les synodes de Laodicée et de Carthage, les Pères de l'Eglise, Athanase et Amphilochius, sans paraître se douter des différences ou des contradictions qui les séparent. Le moine égyptien Cosmas Indopleuste (535) repoussait non-seulement l'Apocalypse, mais encore les sept épîtres catholiques comme d'origine douteuse. Anastase, dit le Sinaïte, rejetait encore l'Apocalypse; Jean Damascène († 754) l'acceptait, mais avec elle les canons apostoliques et peut-être les deux épîtres de Clément Romain. Un demi-siècle plus tard, Nicéphore de Constantinople insérait dans sa *Chronographie* un catalogue du Nouveau Testament ne comprenant que vingt-six livres (l'Apocalypse en moins), plus un appendice formé d'un assez grand nombre d'antilégomènes. En Occident, le Vulgate, qui devient la traduction généralement usitée, faisait loi dans l'Eglise. Cependant on retrouve des traces assez nombreuses des anciens doutes sur l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux, qui persistent pour reparaître avec force au seizième siècle dans les écrits d'Erasme et du cardinal Cajétan. La place de cette épître dans le canon reste incertaine dans les manuscrits; tantôt on la trouve après les grandes épîtres de Paul, tantôt après les épîtres dites pastorales; quelquefois elle est absente. En revanche, le moyen âge latin a connu et accepté une quinzième épître de Paul, aux Laodicéens, qui était placée tantôt après l'épître aux Galates, tantôt après l'épître à Philémon (voy. Reuss, *Histoire du Canon des saintes Ecritures*, p. 271). En 1439, à l'occasion du concile de Florence, le pape Eugène IV publia une bulle relative au canon, laquelle peut être considérée comme le premier acte solennel de ce genre émané du saint-siége. Cette bulle, à la vérité, ne fait point partie des actes du Concile, aussi plus tard a-t-on pu en contester l'autorité. En réalité, une assez grande liberté régnait encore sur la question du canon. L'Eglise catholique, dont l'enseignement reposait bien plus sur l'autorité de la tradition dogmatique que sur celle des livres, n'avait pas encore un grand intérêt et n'éprouvait pas un vif besoin de la trancher. Ce ne fut que plus tard, dans les discussions soulevées par les réformateurs, qu'elle fut obligée de la résoudre nettement et d'autorité. Le concile de Trente (1545) mit fin à tous les débats en rétablissant l'égalité parfaite des vingt-sept livres du Nouveau Testament, en les classant dans l'ordre qu'ils ont encore et en élevant l'autorité de la Vulgate au niveau de celle des textes originaux. Ce n'est qu'à ce moment qu'il peut être question d'une clôture officielle et définitive du canon, du moins pour l'Occident. L'Eglise grecque n'y arriva qu'un peu plus tard et de la même manière, au synode de Jérusalem (1672), dont les conclusions concordent avec celles du concile de Trente. Mais, au moment même où les autorités officielles fermaient la question du recueil canonique avec force anathèmes contre les récalcitrants, la Réforme protestante d'abord et la critique historique ensuite qui en est issue, allaient la rouvrir.

IV. Quatrième période. *Histoire critique du canon du Nouveau Testament.* La Réforme a eu pour les destinées du canon biblique deux conséquences à peu près contraires. D'abord, comme elle en a fait la source et la règle unique de la vérité, elle a eu pour effet de donner au dogme théologique du canon une importance beaucoup plus grande; elle en a consacré l'autorité souveraine par la théorie de la théopneustie absolue, et l'a, pour ainsi parler, divinisé. Mais, d'un autre côté, en l'opposant d'une façon absolue à l'Eglise et à la tradition, elle lui a enlevé sa base historique et séculaire et a ouvert la porte aux appréciations subjectives et à la critique. Plus les réformateurs exaltaient le rôle et l'autorité des écrits sacrés, plus il était nécessaire de savoir quels étaient ces écrits et de les distinguer de ceux qui ne peuvent prétendre à ce haut caractère. A quel critère les reconnaîtra-t-on? Faudra-t-il sur ce point capital s'en remettre à l'autorité de l'Eglise ou de la tradition qu'on récuse en tout le reste? Ni Luther, ni Zwingle, ni Calvin n'ont voulu y consentir, et sur ce point les témoignages des Pères de la Réforme sont unanimes. La confession de foi hélvétique même regarde comme un blasphème de dire que l'Ecriture, pour avoir son autorité, a besoin d'être garantie par l'Eglise (Calvin, *Inst. Christ.*, liv. I, ch. 7; Zwingle, *Opera*, édit. Sch., p. 195; *Conf. Helvetica prior*, art. I, etc.). Dès lors il fallut chercher un autre critère aux livres canoniques. Calvin l'a trouvé dans le témoignage intérieur du Saint-Esprit; Luther, dans la doctrine essentielle de la justification par la foi, mesure à laquelle il faut juger tous les livres. Ce critère interne ou dogmatique n'a rien d'absolu et laisse une assez grande liberté dont les réformateurs usent sans scrupule. A ce premier moment les termes de Parole de Dieu et d'Ecriture étaient loin de coïncider entièrement. On sait comment Luther s'exprime sur les épîtres de Jacques; il a condamné l'Apocalypse (*Vorrede auf das N. T.*, 1522). Zwingle a rejeté également ce dernier livre et Calvin conteste assez nettement que l'épître aux Hébreux soit de Paul ou que la seconde de Pierre soit authentique. Il semble que les Eglises réformées dussent, sur ce nouveau principe, dresser un nouveau recueil canonique. Cependant il n'en a rien été. Quelques confessions de foi, comme celle de La Rochelle, donnent bien une énumération précise des livres sacrés; mais, pour le Nouveau Testament du moins, elle concorde avec celle du concile de Trente. La plupart des autres Eglises acceptent ouvertement et simplement les écrits canoniques reçus jusqu'à elles dans la chrétienté. Le principe posé par les réformateurs était trop révolutionnaire; il parut dangereux et on le mitigea bientôt en faisant une place à côté de lui au principe contraire de l'autorité de la tradition (*Gallicana confessio*, art. IV; *Anglicana conf.*, art. VI; *Belgica conf.*, art. IV). La question du canon n'a pas eu dans l'Eglise luthérienne la gravité critique qu'elle a prise dans les Eglises calvinistes. Plus l'autorité de l'Ecriture était pour celles-ci le fondement unique et exclusif de leur foi et de leur piété, plus il importait de l'assurer contre les entreprises de la critique individuelle. Le principe conservateur l'emporta sur le principe révolutionnaire de Calvin. A la fin du seizième et au dix-septième siècle, les

théologiens réformés parlent bien encore de l'autorité directe de l'Ecriture et du témoignage intérieur du Saint-Esprit, au moins dans leurs controverses avec les catholiques ; mais d'un côté les confessions de foi, et de l'autre le dogme de l'inspiration littérale qui alla jusqu'à diviniser les points-voyelles du texte hébreu (*Consensus helveticus*, 1675) rendaient l'application de ce principe tout à fait illusoire. Cependant il n'en restait pas moins là, au centre même de la théologie des Eglises protestantes, une contradiction interne que les exagérations d'une orthodoxie logique et abstraite rendaient chaque jour plus intolérable et qui devait donner naissance à une critique plus libre. On la voit poindre chez Hugo Grotius et les théologiens de Saumur. Mais c'est à un théologien catholique, à Richard Simon († 1712), que revient l'honneur d'avoir inauguré la véritable science critique des écrits sacrés par son *Histoire critique du Vieux Testament*, son *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* et celle des *Versions du Nouveau Testament*. L'Eglise catholique, dont l'enseignement dogmatique n'est pas exclusivement fondé sur l'Ecriture, remblait d'abord laisser plus de liberté au savant oratorien qui essayait d'ailleurs de se faire pardonner ses recherches historiques en les tournant contre le principe protestant. Mais elle entrevit bientôt la portée et les conséquences générales de cette critique ; elle la condamna, et Richard Simon n'eut pas de successeur. C'est en Allemagne que ses travaux, vulgarisés et continués par Jean-Salomon Semler († 1791), créèrent le grand mouvement de critique historique de la théologie moderne. Pour Semler, le canon ne fut plus qu'un catalogue de livres dont l'histoire seule était chargée d'expliquer la formation et l'origine. En même temps le dogme de l'inspiration, sous l'action du rationalisme du dix-huitième siècle, se dissolvait et se transformait. La question du canon biblique, en descendant de la sphère dogmatique sur le terrain de l'histoire où désormais elle s'est trouvée posée et discutée, se résolvait en une série fort longue de questions particulières. D'abord, pour chacun des livres du Nouveau Testament, se posaient diverses questions d'authenticité, de valeur et de signification. Ensuite venait l'histoire du recueil tout entier avec celle des causes qui l'avaient produit et des fluctuations de l'ancienne Eglise. Dans l'enseignement théologique, l'*Isagogique* ou l'*Introduction critique aux livres sacrés* prenait une place considérable avec deux parties plus ou moins distinctes : introduction critique à chaque livre et introduction critique au canon tout entier. Michaëlis écrivit la première *Introduction littéraire et historique* complète aux écrits du Nouveau Testament, dont la première édition (Gœttingue, 1750) n'était qu'un volume de 636 pages, et dont la dernière (1788) en comptait quatre d'égale grosseur. Puis vinrent, avec des points de vue divers, les *Introductions critiques* d'Eichorn (1804), de Hug (1808), de Bertholdt 1812-1819), de de Wette (1817). Schleiermacher, dans son petit écrit intitulé *Kurze Darstellung des theol. Stud.* (§ 25) et dans ses *Leçons sur l'Introduction au Nouveau Testament* publiées après sa mort, essaya de marquer dans l'organisme des sciences théologiques la place

de l'*Isagogique* ou de la science du canon, et de définir la tâche qu'elle avait à remplir. Il ne s'agit plus de constituer une autorité indiscutable où la dogmatique pourra puiser ses théorèmes ; il s'agit d'apprendre à connaître l'origine et la valeur des documents qui nous restent de l'époque primitive, créatrice et normative du christianisme. L'*Introduction critique* dès lors a pour but de placer le lecteur actuel des écrits sacrés dans la position même de ceux à qui ces écrits étaient adressés et qui les lisaient pour la première fois. Pour la dogmatique moderne, le canon biblique n'est plus l'organe absolu de la vérité, mais seulement le moyen de la connaître. Certains critiques, comme Guericke (1828 et 1854), Thiersch (1845) en Allemagne, Gaussen en France, essayèrent bien de faire revivre l'ancien dogme et de défendre la pleine authenticité et la théopneustie absolue du Nouveau Testament. Leurs écrits, qui ne sont point sans mérite, n'ont pu arrêter l'évolution de la critique sacrée qui tend de plus en plus à n'être qu'une critique historique. Les travaux de Baur et de l'école de Tubingue ont pris ici une importance capitale. Baur a rompu le lien de la gerbe sacrée et il en a disséminé les éléments dans le développement ecclésiastique et dogmatique des deux premiers siècles dont ils ont été les principaux facteurs et dont ils restent les documents. Dès ce moment l'*Introduction critique* aux livres du Nouveau Testament s'est transformée une fois de plus et elle est devenue l'histoire même de ces écrits. Cette transformation apparaît complète déjà dans l'ouvrage de M. Reuss, dont le titre à lui seul était tout un programme : *Die Geschichte der h. Schriften des N. T.* (1842), qui s'est imposé depuis lors, comme forme du moins, à la science. Raconter l'origine et les destinées variables de chacun des livres du Nouveau Testament, puis celles du recueil tout entier ; faire l'histoire de son texte, soit dans les langues originales, soit dans les versions par lesquelles il est passé, et enfin celle de sa propagation dans le monde et des interprétations auxquelles il a donné lieu : voilà la tâche de cette science particulière, tâche aujourd'hui bien près d'être remplie. — *Littérature générale.* Les sources de la science critique du Nouveau Testament se trouvent dans les écrits des Pères des cinq premiers siècles. On a fait plusieurs compilations des passages qui ont trait à l'histoire du canon ou à l'explication du texte Augusti, *Chrestomathia patristica, ad usum eorum qui historiam christianam accuratius discere cupiunt*, Lips., 1812 2 vol. ; J. Royards, *Chrestomathia patristica*, Traj., 1831, pars I ; J.-C. Orelli, *Selecta Patrum Eccles. capita, ad exegesin sacram pertinentia*, Tur., 1820-24 ; Lardner, *Credibility of the gospel History*, 1764-67, 4 vol. ; Joh. Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des N. T. Canons*, Zurich, 1844. Dans ses commencements, l'*Isagogique* ne s'occupe guère que des règles d'interprétation et n'est que de l'herméneutique. Tels sont les premiers écrits en ce genre qui nous sont parvenus : Adrianus (cinquième ou sixième siècle), *Isagoge sacrarum litterarum, et antiquissimorum Græcorum in prophetas fragmenta ; Oper. Dav. Hæschelii ex manuscriptis codicibus edita*, Aug. Vind., 1602 ; M. Tychonius, *Liber regularum VII ad investigandam et inveniendam S. Scripturam ;* Cas-

siodorus (560), *De Institutione divinarum litterarum*, Paris, 1600; Eucherius (de Lyon), *De formulis spiritualis intelligentiæ liber ad Veranium;* Junilius (d'Afrique, sixième siècle), *De partibus divinæ legis libri duo ad Primasium episcop.*, apud Gallandii, Bibl. PP.; Isidore de Séville, *Liber proœm. in V. et N. T. initiationis;* Raban-Maur, *De institutione clericorum;* Haimon, évêque de Halberstadt (853), *Historia sacra;* etc. En général, pour l'histoire de la Bible au moyen âge, voir : Ed. Reuss, *Fragments littéraires et critiques sur l'histoire de la Bible française*, dans la *Revue de Théol.* de Strasbourg, 1re série. Il suffit de rappeler ici : Nicolas de Lyra, *Postillæ perpetuæ s. commentaria brevia in universa biblia;* Santes Pagninus, *Isagoge ad sacras litteras*, Lugd., 1536; A.-B. Carlstadt, *De canonicis scripturis libellus*, Wittenb., 1520, réédité par Credner, *Zur Geschichte des Canons*, p. 291 sq.; Sixtus de Sienne, dominicain, *Bibliotheca sancta*, Venet., 1566; André Rivet, *Isagoge s. Introductio generalis ad SS. V. et N. T.*, Lugd. Batav., 1627; J. de La Haye, *Prolegomena in V. et N. T.*, dans sa *Biblia maxima*, 1660; Michel Walther, *Officina biblica noviter adaperta*, Lips., 1636; Heidegger, *Enchiridion biblicum*, Tiguri, 1681; B. Lamy, *Apparatus biblicus*, Lugd., 1696; Ellies du Pin, *Nouv. Biblioth. des auteurs ecclésiastiques, dissertation préliminaire*, Paris, 1693; Rich. Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, Paris, 1689; *Histoire critique des versions du N. T.*, ibid., 1690; *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.*, 1693. *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, 1695; *Disquisitiones criticæ*, Lond., 1684, et plusieurs autres traités de controverse; J. Leclerc, *Sentiments de quelques théolog. de Hollande* (contre R. Simon), Amsterdam, 1685; *Historia Ecclesiæ duorum primorum sæculor.*, Amstelod., 1716; Dom Calmet, *Comment. littéral sur la Bible*, Paris, 1707-24; A. Calovius, *Criticus sacer Biblicus*, Vit., 1673; A. Pfeiffer, *Critica sacra*, Lugd., 1680; Brian Walton, *Apparatus biblicus chronologico-topographico-philologicus*, appendice à la *Polyglotte* de Londres, imprimé à part à Zurich, 1673; Semler, *Abhandlungen von freier Untersuchung des Canons*, Halle, 1771; J.-D. Michaëlis, *Einleitung in die gœttlichen Schriften des N. T.*, Gœttingue, 1750; 4e éd., 1788; traduit en fr. par Chenevière, Genève, 1822; H.-C.-A. Hœnlein, *Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T.*, Erl., 1794; J.-E.-Ch. Schmidt, *Historisch-kritische Einleitung ins N. T.;* J.-G. Eichhorn, *Einleitung ins N. T.*, Gœtt., 1804; L. Bertholdt, *Einleitung in die sæmmtlichen kanon. und apocr. Schriften des A. und N. T.* 1812, 1819; H.-A. Schott, *Isagoge historico-critica in libros N. T.*, 1830; de Wette, *Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in die Bibel A. und N. T.*, 1re édit., 1817; 7e édit., 1852; Schleiermacher, *Einleitung ins N. T.*, aus Nachlasse, 1845; J.-L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 1808 et 1826; J.-M.-A. Scholz, *Einleitung in die heil. Schriften des A. und N. T.*, 1845; J.-B. Glaire, *Introduction hist. et crit. aux livres de l'A. et du N. T.*, Paris, 1843; W. Steiger, *Introduction générale aux livres du N. T.*, Genève, 1837, édit. par A. Bost; J.-E. Cellerier, *Essai d'une Introduction critique au N. T.*, Genève, 1823; H.-E.-F. Guerike, *Histor. kritische Einleitung in das N. T.*, 1843; K.-A. Credner, *Einleitung in*

das N. T., 1836; *Zur Geschichte des Canons*, 1847; *Geschichte des N. T. Canons*, herausgegeben. von Volkmar, 1860; Ed. Reuss, *Die Geschichte der heil. Schriften N. T.*, 1re édit., 1842; 4e édit., 1864; *Histoire du Canon des saintes Ecritures*, Strasb., 1864; Gaussen, *Le Canon des saintes Ecritures*, Lausanne, 1860; *Théopneustie ou inspiration plénière des saintes Ecritures*, 2e édit., Paris, 1842; F. Bleek, *Einleitung in das N. T.*, 1862; A. Maier, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, Freiburg, 1852; F. Reithmayer, *Einleitung in die kan. Bücher des N. T.*, Regensb., 1852; Schneckenburger, *Beitræge zur Einleitung ins N. T.*, 1832; H. Olshausen, *Nachweis der Æchtheit der sæmmtlichen Schriften des N. T.*, 1832; C.-G. Neudecker, *Lehrbuch der hist. krit. Einleit. in das N. T.*, Leipz., 1840; Michel Nicolas, *Etudes critiques sur la Bible. Nouveau Testament*, Paris, 1863; S. Davidson, *An Introduction to the study of the N. T. critical, exegetical and theological*, London, 1868; Ed. Reuss, *La Bible*, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Paris, 1874 ss. Voir enfin, pour une bibliographie plus complète : Winer, *Handbuch der theologischen Litteratur*, 2 vol., 3e édit., Leipzig, 1838. A. Sabatier.

CANONICAT. Voyez *Chanoines*.

CANONISATION. Ce mot signifie proprement insérer dans le *canon* de la messe, c'est-à-dire, selon l'étymologie du mot, dans la partie de la liturgie qu'il est de règle invariable (κανών) de prononcer textuellement toute l'année, et qui renferme, outre ce que l'on appelle la *Mémoire des vivants* et la *Mémoire des morts*, en faveur de qui l'on intercède, l'énumération des saints et des esprits glorifiés aux mérites et aux prières desquels le prêtre recommande les fidèles. On sait que chaque Eglise honore plus particulièrement tel saint ou tel patron; d'où il suit qu'outre les intercesseurs revendiqués par toutes les Eglises, comme la Vierge, les archanges et les apôtres, chaque congrégation peut avoir sa liste préférée de saints invoqués au canon. Il arriva plus d'une fois dans les anciens âges que de la *Mémoire des morts*, un nom passât au catalogue voisin, surtout quand il s'agissait de quelque puissant protecteur d'une Eglise particulière. C'est ainsi que les premières dynasties françaises et les évêques de leur temps comptèrent tant de saints, et que, de tous les saints vénérés en Bretagne, à peine deux ou trois ont une canonisation plus authentique que cette ancienne coutume d'insérer un nom au canon, sans autre formalité que le bon vouloir d'un évêque et parfois même d'un simple officiant. Les archevêques métropolitains et les primats exercèrent longtemps ce droit sans conteste. La première canonisation prononcée par un pape est celle d'un saint Suvibert, par Léon III, en 804, ou, selon d'autres, celle de saint Uldric, évêque d'Augsbourg, par Jean XV, en 983; mais ce ne fut que longtemps après que ce droit fut réservé exclusivement au saint-siége. Alexandre III (1159-1181), insistant sur ce que nul ne peut être vénéré comme saint sans l'autorité de l'Eglise romaine, se plaignait amèrement de ce que quelques-uns rendaient un culte à un homme qui avait été tué dans l'ivresse, ce qui montre que l'abus était loin d'être anéanti. Pendant longtemps les papes prononcèrent les canonisations dans les conciles

ou dans des assemblées distinctes des réunions pour le service divin ; depuis celle de Thomas Becket (1172), ils le firent en lisant le canon de la messe. Il se forma peu à peu sur ce sujet un cérémonial extrêmement compliqué, rédigé dès 1348 et imprimé sous Léon X. Le cardinal Lambertini, depuis Benoît XIV, a donné tous les détails de la procédure et des rites qui préparent la canonisation dans son ouvrage intitulé : *De beatificatione servorum Dei, et canonizatione beatorum*. La canonisation est pour ainsi dire le troisième et dernier degré d'une série d'honneurs rendus à la mémoire d'un saint personnage. Le premier est de le déclarer *vénérable*, après quoi l'on ne peut plus douter qu'il ne soit au nombre des élus, et le second est de le déclarer *bienheureux*. La *béatification* autorise déjà à lui rendre un culte religieux, et la *canonisation* la complète à un intervalle plus ou moins éloigné. Les canonistes de l'Eglise romaine ne doutent pas que ces diverses procédures ne soient entourées de toutes les garanties désirables pour ne canoniser qu'à bon escient. Il est à regretter que le *respect des droits acquis* n'ait pas permis de réviser les titres antérieurs à ces minutieux règlements, les précautions actuelles ne supprimant pas l'effet toujours subsistant des nombreux abus du passé. P. Rouffet.

CANONS APOSTOLIQUES. Ce nom est traditionnellement donné à un recueil de lois ou de règles formant une espèce de code disciplinaire destiné à régler le choix, l'institution, les fonctions et la vie du clergé de l'ancienne Eglise. Les laïques n'y figurent que tout à fait subsidiairement. La simple lecture suffit pour montrer que cette collection ne doit son origine qu'au hasard, pour ainsi dire. Il serait difficile d'y reconnaître un ensemble méthodique ou systématique, et surtout quelque peu complet, de préceptes sur la matière. Nés du besoin du moment, ces articles doivent avoir été rédigés à des époques très-différentes et sous des conditions très-diverses. On y voit que l'organisation de l'Eglise est déjà une chose accomplie ; ce n'est pas là ce dont ils s'occupent, leur but est plutôt de l'affermir et de la garantir contre certains désordres provenant des abus ou des vices des hommes. On y voit une société religieuse qui est moins dans le cas de se défendre contre un ennemi du dehors, que contre les dangers et les déréglements qui surgissent dans son propre sein et au milieu des membres du clergé même. On y voit la hiérarchie déjà développée à tous ses degrés, depuis le métropolitain, l'évêque, le presbytre et le diacre jusqu'aux ordres inférieurs des sous-diacres, des chantres et des lecteurs. Les points principaux qui font l'objet de ces dispositions sont : la consécration des évêques et des clercs, les conditions de leur élection et les irrégularités qui empêchent leur admission ; le maintien de la discipline et la répression des vices parmi les membres du clergé ; le mariage des prêtres et le célibat ; les formes judiciaires à suivre à leur égard ; l'excommunication ; les biens de l'Eglise et leur administration ; la réunion des synodes ; les rapports avec l'autorité séculière ; les hérétiques ; les pénitents ; les objets du culte ; l'administration du baptême ; les oblations ; les jeûnes ; l'époque de la fête de Pâques ; le canon de la Bible ; les pseudépigraphes et les livres défendus. — Primitivement ces canons formaient un

appendice du huitième livre des *Constitutions apostoliques* (voy. cet article). Ils étaient originairement au nombre de 50. Dans les éditions ordinaires on en trouve 85. Mais les 35 derniers canons ne sont qu'une addition postérieure, et l'Eglise d'Occident ne les a jamais reconnus comme authentiques. Le nom de canons apostoliques indique suffisamment que dans les premiers temps où ces règlements vinrent à être connus dans l'Eglise, l'opinion reçue les faisait remonter aux apôtres. Mais la divergence qui se manifesta dès le commencement entre l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient sur l'authenticité d'une partie du recueil, montre que l'on n'était pas bien fixé sur l'origine de ces articles en général. Aussi, en 494, un concile romain sous Gélase déclara apocryphe tout le livre désigné sous le nom du *Droit apostolique,* sans qu'on sache quelles furent les raisons qui amenèrent cette décision, qui cependant n'empêcha pas Denys le Petit de traduire en latin les 50 premiers canons comme authentiques. Ce recueil devint ainsi le premier fondement du droit et de la législation canonique de l'Eglise romaine. L'Eglise d'Orient de son côté accorda une entière autorité aux 85 canons qui peu à peu avaient été réunis sous le nom des apôtres. Le concile du Trullus, que Justinien II convoqua en 692 et qui prit son nom de la salle du palais impérial de Byzance où il s'assembla, sanctionna solennellement cette tradition de l'origine et de l'autorité apostolique de ces 85 canons. Le savant ministre de Charenton, Jean Daillé, fut le premier à soutenir l'inauthenticité des canons apostoliques, forgés selon lui par un faussaire du cinquième siècle. Beveridge chercha à prouver qu'ils étaient sortis des décisions des synodes du deuxième et du troisième siècle, et que dès cette époque ils furent réunis en un code destiné à servir de règlement disciplinaire commun aux Eglises d'alors. Mais il est établi aujourd'hui qu'il n'existe pas de trace certaine de l'existence de la collection, antérieurement au décret du pape Gélase en 494. Quelques-uns de ces canons peuvent remonter plus haut, mais il est sûr que la plupart n'appartiennent qu'à des synodes du quatrième siècle. — Voyez : Eichhorn, *Grundsætze des Kirchenrechts*, 1831, I, p. 63 ; Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts*, Giessen, 1843, p. 5 ; Krabbe, *Diss. de codice canonum qui Apostolor. nomine circumferuntur*, Gott., 1829 ; Richter, *Lehrb. des Kirchenrechts*, von Dove, Leipz., 1867, p. 50 ; Drey, *Neue Unters. üb die Constitut. u. Kanones der Ap.*, Tub., 1832. Le texte fut publié entre autres par Cotelier, *Patrum qui temporib. Apost. floruer. Opera*, Amst., 1724, I ; Bruns, *Canones Ap. et Concil.*, I, Berol., 1839 ; Lagarde, *Reliquiæ ;* Pitra, *Juris eccl. Græcor. hist. et monum.*, Rom., 1864, I. E. CUNITZ.

CANONS DE L'ÉGLISE. Voyez *Décrétales.*

CANOVA (Antoine) [175.-1822], sculpteur vénitien, sut allier avec bonheur l'imitation de la nature avec les beautés empruntées à l'art antique. Il purifia la sculpture du sentimentalisme affecté et prétentieux dans lequel elle était tombée au dix-huitième siècle. Canova a traité de préférence des sujets pris dans la mythologie grecque. Sa *Madeleine*, n'étaient les emblèmes chrétiens dont elle est entourée, rentre dans la même catégorie. Il excellait à reproduire dans le marbre l'élégance,

le poli et le moelleux des formes féminines. Les figures décoratives du mausolée de *Clément XIII*, dans la basilique de Saint-Pierre, et de celui de *Clément XIV*, dans l'église des Saints-Apôtres, manquent de vigueur. La statue de *Washington* qu'il fit pour le sénat de la Caroline, comme ses *Gladiateurs romains* et son *Persée*, dans le musée du Vatican, a quelque chose de théâtral. Canova vivait à Rome depuis 1779, l'ami et l'hôte des papes. Bonaparte l'appela plusieurs fois à Paris et l'Institut le nomma membre associé. — Voyez sa *Biographie* par le comte de Cicognara, Venise, 1825, et l'ouvrage de Quatremère de Quincy, *Histoire de la vie et des ouvrages de Canova*, Paris, 1824-35.

CANSTEIN (Charles-Hildebrand, baron de) [1667-1719], disciple zélé de Spener, descendait d'une des plus anciennes familles nobles de la Marche brandebourgeoise. Après avoir étudié le droit à Francfort-sur-l'Oder et essayé de la vie de la cour et de l'armée, il se retira dans la vie privée pour se vouer exclusivement à la propagation de la Bible, dont le piétisme venait de remettre la lecture en honneur. Intimement lié avec Francke, qui appréciait sa piété profonde et ses connaissances solides, Canstein fonda à Halle en 1710 un *Etablissement biblique* destiné à répandre les saintes Ecritures à bas prix parmi le peuple. Les fonds furent réunis au moyen de souscriptions et les frais diminués par l'usage de caractères stéréotypes. La première édition du Nouveau Testament (texte de Luther révisé avec soin), in-12, parut en 1712, et fut suivie, du vivant seul de Canstein, de vingt-sept autres, s'élevant ensemble à 100,000 exemplaires. La Bible complète, imprimée à la fois dans le petit format in-12 et dans le grand in-8°, eut, dans le même intervalle, seize éditions et 40,000 exemplaires. A la mort de Canstein, son établissement biblique, tout en conservant le nom de son fondateur, fut réuni aux autres branches des fondations pieuses de Halle, et augmenté d'une imprimerie et d'un dépôt spécial. Aujourd'hui il fournit plus de 50,000 exemplaires par an. Outre la Bible allemande, on imprime à Halle des traductions en langue bohémienne et polonaise. Canstein a publié aussi une *Harmonie et Commentaire des quatre Evangiles*, 1718; 2e édit., 1727, in-fol. — Voyez : Francke, *Memoria Cansteiniana*, 1722; Lange, *Biogr. Canstein's*, dans l'édition publiée par lui en 1740 d'une biographie de Spener par Canstein; Niemeyer, *Gesch. der Canst. Bibelanstalt seit ihrer Gründung bis auf die gegenw. Zeit*, Halle, 1827; Bertram, *Gesch. der Canst. Bibelanstalt*, Halle, 1863; Herzog, *Real-Encykl.*, II.

CANTIQUE DES CANTIQUES [Chîr ha-chîrîm], c'est-à-dire le plus beau des cantiques; l'un des livres poétiques des Hébreux, la première des cinq *Meghillôth*. Il se lit à Pâques dans les synagogues, par suite de l'interprétation traditionnelle des Juifs qui identifie la jeune fille dont il est question dans ce livre avec la nation israélite et explique le début comme une allusion à la sortie d'Egypte. Cet ouvrage fut de tout temps une croix pour les interprètes. Expliqué allégoriquement par les rabbins, qui y voyaient l'histoire du peuple d'Israël depuis la sortie d'Egypte, ou même depuis Abraham (Aben-Ezra) jusqu'à la ruine de Jérusalem par Nabukodonosor, et, depuis Origène, par la plupart des

Pères de l'Eglise, des scolastiques et des réformateurs, qui y voyaient l'union de l'âme, de la partie fidèle du peuple d'Israël avant Jésus-Christ ou de l'Eglise chrétienne avec Dieu ou avec Jésus-Christ; objet de scandale pour ceux qui ne pouvaient souscrire à l'interprétation allégorique (Théodore de Mopsueste, Séb. Châtillon, Grotius, Episcopius, Richard Simon, Leclerc, Semler, J. D. Michaëlis); considéré comme un assemblage d'un plus ou moins grand nombre de chants d'amour sans lien entre eux par Richard Simon, Herder, Eichhorn, Bleek, etc., ce livre ne commença à être compris que le jour où le pasteur allemand J. C. Jacobi émit l'idée que la jeune femme du Cantique aimait un autre que Salomon (*Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklærung von seinen Vorwürfen gerettete Hohelied*, 1771). Cette idée fut adoptée et appliquée d'une manière de plus en plus exacte par Fr. von Ammon, Stæudlin, Umbreit (1820) et Ewald (1826). L'interprétation d'Ewald est la meilleure qui ait été proposée jusqu'ici. Elle présente cependant quelques difficultés très-sérieuses. Pour échapper à ces difficultés, Bœtcher, Hitzig, M. Renan ont supposé, contre toute vraisemblance, que le berger aimé de la jeune fille, et même quelques autres personnages paraissent plusieurs fois sur la scène, dans le palais de Salomon; et elles ont paru si graves à Delitzsch qu'il a repoussé comme insoutenable l'*hypothèse du berger* (1851). Mais l'hypothèse contraire (que la jeune fille aime Salomon) offre des difficultés bien plus considérables encore, tandis qu'il suffit d'apporter quelques modifications à l'interprétation d'Ewald pour l'élever au-dessus des objections qu'on lui oppose. — Voici donc comment nous comprenons le Cantique des cantiques. C'est un drame en cinq actes, qui montre comment une jeune fille du village de Sulem (ou Sunem), dans le nord de la Palestine, amenée dans le harem de Salomon, sut se faire respecter de ce monarque, demeura fidèle au jeune berger qu'elle aimait, et obtint enfin, par sa résistance courageuse et prolongée, d'être renvoyée auprès de ses parents. Les deux premiers actes et le quatrième se terminent, et les deux autres commencent de la même manière. Le premier acte s'étend jusqu'à II, 7; le deuxième de là à III, 5; le troisième de là à V, 1; le quatrième de là à VIII, 4; le cinquième embrasse les dix derniers versets. Au premier acte, on voit Salomon dans son harem, au milieu de ses *almées*, qui lui témoignent leur amour dans des chants voluptueux. Une jeune fille qu'elles nomment *la Sulammite* (VII, 1), et qui y a été introduite par surprise, comme on l'apprend plus tard (VI, 11, 12), s'étonne d'abord d'être l'objet des caresses du roi (v. 2[a]), puis comprend tout à coup où elle se trouve (v. 4 [a-b]), et pour décourager les entreprises de Salomon, déprécie sa beauté qu'elle voit admirée de ses compagnes, et déclare que son cœur n'est pas libre, qu'elle aime un berger de son pays (v. 5 7). Les almées se moquent de sa naïveté. Salomon affecte de ne pas comprendre et loue sa beauté; mais à tous les compliments de Salomon elle répond clairement qu'elle en aime un autre, et supplie les jeunes femmes qui l'entourent de ne pas chercher à éveiller dans son cœur un amour impossible. Le deuxième acte consiste en un monologue de la Sulammite, qui raconte un souvenir

de sa vie. Ce récit est destiné à montrer la profondeur et la pureté de son amour. Un matin de printemps, celui qu'elle aime était venu l'inviter à une promenade matinale; mais obligée par ses frères d'aller garder les vignes, elle n'avait pu accepter, et l'avait seulement assuré de son amour en l'engageant indirectement à revenir le soir. Le soir il n'était sans doute pas revenu, et la jeune fille inquiète avait rêvé pendant la nuit qu'elle se levait pour le chercher par la ville, qu'elle le trouvait et l'amenait (détail d'une exquise délicatesse) dans la chambre de sa mère. Après un tel récit les almées doivent comprendre combien il est inutile d'essayer d'éveiller en son cœur un autre amour. Le troisième acte représente le mariage de Salomon, non avec la Sulammite, comme l'ont cru tous les interprètes, excepté Hitzig (dont l'opinion n'est du reste pas beaucoup meilleure), mais avec une princesse qui vient à lui de la région du Liban (IV, 8), peut-être avec la fille de Hiram, roi de Tyr, que Salomon épousa en effet, d'après certains historiens phéniciens et grecs cités par Tatien (*Discours aux Grecs*, 37) et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 21), et dont le psaume XLV est l'épithalame. Salomon lui adresse sur sa beauté la plupart des louanges qu'il a déjà adressées ou qu'il adressera à la Sulammite dans le premier acte et dans celui qui suivra. Ces répétitions, qui seraient un grave défaut littéraire s'il s'agissait de la même personne, contribuent au contraire à la beauté et à la profondeur morale de l'ouvrage : elles montrent combien est vil et méprisable l'amour sensuel et polygame, qui prodigue indifféremment les mêmes flatteries à des femmes différentes. Le quatrième acte est l'acte décisif, et c'est pour cela qu'il est un peu plus long que les autres. Il décrit une seconde tentative de Salomon, de ce même Salomon qui avait « soixante reines, quatre-vingts concubines et des almées sans nombre, (VI, 8) » et qui venait à peine d'épouser une nouvelle princesse, pour triompher de la résistance de la Sulammite. L'acte s'ouvre par un récit de la jeune fille, qui raconte un rêve qu'elle a fait : elle a entendu la voix de son bien-aimé, est sortie pour le chercher par la ville. Sur une question des almées qui l'écoutent, elle fait une description enthousiaste de la beauté de son ami et déclare qu'elle lui appartient, comme il lui appartient aussi à elle-même. A ce moment Salomon entre en scène et lui répète à peu près les mêmes louanges qu'il adressait naguère à sa nouvelle épouse (VI, 4-7; cf. IV, 1-3); il la proclame plus belle que toutes les femmes de son sérail, et cela de leur propre aveu (v. 8-10). La jeune fille, volontairement inattentive aux paroles du roi, rappelle que c'est contre son gré qu'elle a été amenée dans le palais (v. 11 et 12) et veut s'en aller. Le chœur des almées la rappelle (VII, 1). Les quelques pas qu'elle fait pour revenir offrent à Salomon nouvelle matière à compliments; il s'enhardit au point de prononcer des paroles inconvenantes et obscènes. Mais la noble jeune fille lui coupe la parole (VII, 10). Salomon définitivement vaincu se retire, et la Sulammite exhale librement son amour et appelle son ami absent. Convaincu enfin de l'inutilité de ses efforts, le roi met la Sulammite en liberté, et nous la voyons, au cinquième et dernier acte, revenir à la maison paternelle, appuyée sur le bras de son bien-aimé. Au moment

où ils arrivent à la porte, ses frères s'entretiennent ensemble de leur autre jeune sœur et manifestent l'intention de la récompenser magnifiquement si elle est vertueuse, mais de la garder soigneusement si elle ne l'est pas. La Sulammite se présente tout à coup devant eux et déclare qu'elle a résisté à toutes les entreprises de Salomon. Son amant la prie de chanter et elle répète en les abrégeant et en les modifiant un peu les paroles par lesquelles elle l'avait indirectement engagé à revenir le soir, le jour où il était venu l'inviter à une promenade matinale qu'elle n'avait pu accepter (cf. II, 17).—Tel est, à mon avis, le contenu de ce drame hautement moral, puisqu'il est la glorification de l'amour pur, désintéressé, fidèle, et puisqu'il flétrit énergiquement le vice et la polygamie. Les expressions inconvenantes qu'il renferme sont mises dans la bouche de Salomon, c'est-à-dire du séducteur, et ne compromettent pas plus la moralité de l'ouvrage que les mots : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons » ne prouvent l'immoralité d'Esaïe ou de saint Paul. Outre de nombreux détails, notre interprétation diffère de celle d'Ewald principalement en ce qui concerne le troisième acte. Il n'est pas admissible que Salomon ait été assez insensé, dans l'intention du poëte, pour vouloir épouser malgré elle une jeune fille qui lui a déclaré nettement dès le premier acte qu'elle en aimait un autre, et pour faire tout préparer en conséquence. On ne comprend pas non plus pourquoi la Sulammite aurait été emmenée hors du palais pour y être aussitôt ramenée en grande pompe. Cette erreur en a produit une autre. Comme à la fin de l'acte l'épouse répond manifestement aux désirs de son époux (IV, 16) et que la marche générale du poëme ne permet cependant pas de supposer que la Sulammite parle ainsi à Salomon, Ewald a été conduit à l'opinion la plus étrange : il met tout ce dialogue entre l'époux et l'épouse (IV, 8-V, 1) dans la bouche de la seule Sulammite, qui répéterait dans une sorte de rêverie des paroles qu'elle croirait entendre prononcer par son ami absent, qui lui répondrait elle-même avec amour et se livrerait en imagination à ses désirs. On comprend que, plutôt que d'admettre une telle invraisemblance, Hitzig, M. Renan, etc., aient préféré supposer que le berger paraissait sur la scène après le départ de Salomon et tenait directement à la Sulammite ces discours amoureux auxquels elle répond si tendrement. Mais cette supposition n'est pas moins invraisemblable que la première : comment croire que le berger vienne embrasser sa fiancée dans le palais de Salomon et entre par une porte au moment même où le roi sort par l'autre? Non, c'est bien Salomon qui continue à exprimer son amour à sa nouvelle épouse, laquelle se soumet à ses désirs. L'épouse du troisième acte ne peut donc pas être la Sulammite. Delitzsch, dont l'opinion a été adoptée par Zœckler, soutient que la Sulammite aime Salomon, qui l'épouse au troisième acte et finit par être converti par elle à la monogamie. Mais la fausseté de cette interprétation éclate à chaque pas. Comment croire que dès la fin du premier acte (qui n'est pas long) cette pure et fière jeune fille se déclare « malade d'amour » pour Salomon, qui est là et qui l'embrasse en présence des autres almées; qu'elle persiste à prendre Salomon pour un berger (I, 7), même après son mariage

(VI, 2-3), et à le dépeindre comme sautant sur les monts et les collines (deuxième acte) et venant, peu après son mariage, frapper à sa porte, la chevelure humide de rosée (début du quatrième acte); qu'elle quitte le harem pour y être ramenée aussitôt en grande pompe, au troisième acte; qu'elle jette des regards terribles et qui le troublent à celui qu'elle aime si tendrement (IV, 5), et qu'elle lui rende tout son amour dès que celui-ci lui a tenu un langage d'une obscénité révoltante? Que signifient les allusions du dernier acte (VIII, 6, 7, 10), si claires dans l'hypothèse du berger, et qui résument si bien le but de l'ouvrage, puisque la jeune femme n'a eu ni offres brillantes à refuser, ni tentatives audacieuses à repousser? Enfin, quel dénouement invraisemblable! Tout le monde savait bien que Salomon était mort sur le trône en polygame invétéré et n'avait pas renoncé à toutes ses autres femmes pour aller vivre au village avec la seule Sulammite. M. Godet, adoptant l'interprétation d'Ewald avec quelques modifications qui n'ont pas pour effet de l'améliorer, a essayé d'y faire rentrer, ou, pour mieux dire, d'y superposer l'interprétation allégorique et morale. Au lieu de Salomon, c'est le berger qui est le type de Jéhovah : Dieu n'est-il pas nommé fréquemment dans l'Ecriture le Berger d'Israël ou des fidèles? La Sulammite représente l'Israël selon l'esprit, qui aime Jéhova, mais que Salomon, personnification de la royauté, cherche à éblouir, à fasciner, comme il a déjà fasciné l'Israël charnel, représenté par les almées ou filles de Jérusalem. Les frères de la Sulammite sont les maîtres que Dieu avait donnés à Israël avant l'institution de la royauté : Samuel, les sacrificateurs, les lévites. Le poëte, qui n'est autre que Salomon, d'après M. Godet, a voulu exhorter Israël à ne pas se laisser séduire par l'éclat et les brillantes promesses de la royauté, mais à demeurer fidèle à Jéhova. La Sulammite captive dans le palais de Salomon représente aussi l'âme fidèle enfermée dans la prison du corps et aspirant vers Dieu. Nous regrettons de ne pouvoir signaler ici les nombreux points vulnérables de cette ingénieuse hypothèse. Comme toutes les interprétations allégoriques, elle vient se briser contre une foule de textes qu'elle ne saurait expliquer raisonnablement. Comment imaginer que le personnage à qui la jeune fille dit des paroles comme I, 7; II, 17; VII, 12; VIII, 4, etc., soit la personnification de Dieu? Il n'est pas probable que Salomon soit l'auteur d'un poëme où il joue un rôle si peu honorable; mais ce poëme est certainement fort ancien, quoique plusieurs critiques en aient placé la composition pendant ou après l'exil (Eichhorn, Rosenmüller, Umbreit, Kœster, Gesenius, etc.), ou même sous la domination grecque (Hartmann, Grætz), à cause de certaines particularités de style et principalement à cause des mots pardès (IV, 13) et appiryôn (III, 9), qu'on a dérivés, le premier de la langue perse, le second du grec φορεῖον, par lequel les Septante l'ont traduit. Mais de ces deux étymologies la première est douteuse et la seconde sans vraisemblance. La puissance de l'inspiration poétique, les traits sous lesquels est dépeint le règne de Salomon et qui diffèrent, en certains points, des livres historiques, en particulier la mention de la ville de

Thirtsa en parallèle avec Jérusalem (VI, 4), indiquent que ce drame dut être écrit peu de temps après la mort de Salomon, probablement dans le royaume des Dix Tribus (Ewald, Hitzig, Renan, etc.). L'auteur des neuf premiers chapitres des Proverbes, qui vivait vraisemblablement environ deux siècles plus tard, paraît l'avoir connu et lui avoir emprunté quelques traits pour peindre l'amour conjugal (V, 15 ss., cf. Cant. IV, 15) et l'amour adultère (VII, 17, cf. Cant. IV, 14; — V, 3, cf. Cant. IV, 11) ; ce qui indique sans doute qu'il ne l'entendait point dans un sens figuré. Quand il fut, longtemps après, admis au nombre des écrits sacrés, il est à peu près certain qu'on n'en comprenait plus le vrai sens et qu'on l'interprétait allégoriquement. Le Talmud raconte qu'au premier siècle de notre ère, quelques rabbins ayant émis des doutes sur son caractère sacré et sur celui de l'Ecclésiaste, une assemblée de soixante-douze docteurs de la Loi, réunie à Jabné, vers l'an 90, décida que ces deux livres *souillaient les mains*, c'est-à-dire rendaient impures les mains de ceux qui voulaient les toucher, en un mot étaient sacrés aussi bien que tous les autres. C'est en cette circonstance que R. Akiba s'écria : « Le monde entier n'est pas digne du jour où il reçut le Cantique des cantiques ; car tous les Ketoubîm sont saints, mais le Cantique des cantiques est sacro-saint » (voy. Delitzsch, *Commentar zum H. L.*, 1875, Introd., p. 14 et 15). Il était cependant interdit aux Juifs de le lire avant l'âge de trente ans ; mais comme le premier chapitre de la Genèse, le commencement et la fin des prophéties d'Ezéchiel étaient frappés de la même interdiction, il est probable qu'elle n'avait pas été inspirée par la crainte de livrer des peintures trop passionnées en pâture à de jeunes imaginations, mais plutôt par la pensée qu'avant cet âge peu d'hommes eussent été capables de pénétrer les mystères renfermés dans ces diverses portions de l'Ecriture (voy. saint Jérôme, *Præf. ad Ezech.*). On trouvera la liste des nombreux ouvrages publiés sur ce livre dans les diverses Introductions à l'Ancien Testament et dans les Commentaires, surtout dans celui de Zœckler. Voici les plus importants : Umbreit, *Lied der Liebe*, 1820; *Erinnerung an das Hohe Lied*, 1839; Ewald, *Das H. L.*, 1826; *Dichter des Alten Bundes*, 1866; Hitzig, *Das H. L.*, 1855; Renan, *Le Cantique des Cantiques*, 1860; Godet, *Etudes bibliques*, 1re partie : *Ancien Testament*, 2e éd., 1873; Delitzsch, *Das H. L.*, 1851; *Commentar zum H. L.*, 1875; Zœckler, *Com. zum H. L.*, 1868. Les deux ouvrages les plus récents sont celui du professeur catholique Bernhard Schæfer, *Das H. L.*, Münster, 1876, qui défend l'interprétation ecclésiastique, et celui de Kæmpf, *Das H. L.*, Prague, 1877. CH. BRUSTON.

CANTIQUES. Voyez *Chant d'Eglise*.

CANTORBÉRY, capitale du comté de Kent en Angleterre, à soixante-dix kilomètres Est de Londres, est le siége d'un archevêché dont le titulaire est primat d'Angleterre. Cette ville, une des plus anciennes de la Grande-Bretagne, a joué dans l'histoire de ce pays un rôle assez important. Ce fut sous le règne d'Ethelbert, en 597, que le christianisme y fut introduit par le moine Augustin devenu plus tard saint Austin. Souvent ravagée, pillée et brûlée, elle se releva toujours de ses

ruines et vit enfin se fixer sa prospérité lorsque, sous le règne d'Elisabeth, l'émigration protestante française y apporta un certain nombre d'industries, entre autres celle de la soie. Aujourd'hui c'est encore une cité industrieuse où l'on trouve des manufactures importantes de coton, de soie, de mousselines, etc. Elle renferme plusieurs édifices remarquables, mais surtout une cathédrale splendide qui, après avoir subi mille vicissitudes, a été l'objet de restaurations considérables et offre tous les styles d'architecture qui caractérisent les époques écoulées du onzième au seizième siècle. C'est dans cette cathédrale que, le 29 décembre 1170, les sicaires du roi Henri II assassinèrent l'archevêque Thomas Becket. L'archevêque de Cantorbéry, premier pair du royaume après les princes du sang, a un revenu de 480.000 francs.

CANUS (Melchior Cano, dit) [1523-1560] fut un des plus célèbres parmi les dogmaticiens catholiques du seizième siècle. Né à Tarançon (Castille), il entra dans l'ordre des dominicains et professa le thomisme avec éclat à Valladolid, où il se posa en adversaire de l'illustre Carranza, à Alcala, puis à Salamanque, où il succéda à son maître Francesco da Vittoria et enseigna aux côtés de Domingo da Soto, son ami. Comme ce dernier, Canus assista au concile de Trente; il fut nommé évêque des Canaries et mourut provincial de Castille. L'œuvre capitale de Melchior Cano ne parut qu'après sa mort. Ce sont les célèbres *Loci theologici* (Salam., 1563, in-f°) qui comprennent toute la théorie des sources de la doctrine catholique en douze livres. L'Ecriture, l'autorité de l'Eglise, la tradition, la légende, paraissent tour à tour devant son tribunal, et sa méthode est encore la scolastique. Ce n'est pourtant pas lui qui est l'inventeur du mot fameux qu'il a répété, et dans lequel l'Ecriture est comparée à ce nez de cire que chacun tord à son gré. Canus a de grandes sévérités pour la légende, il ne craint pas d'appeler l'auteur de la célèbre *Légende Dorée*, pourtant dominicain comme lui, « bouche de fer et cœur de plomb. » Il osa s'opposer avec acharnement, au nom de la vieille doctrine catholique, à l'ordre naissant des jésuites, auquel il eut la hardiesse d'appliquer le nom d'*Antéchrist*. Vis-à-vis du pape lui-même, le dominicain espagnol eut certaines libertés. — Les œuvres de Canus ont été imprimées en dernier lieu à Bassano, par Hyac. Serry, 1776, in-4°.

CANUT IV, second fils naturel de Suénon, roi de Danemark, avait donné pendant les règnes de son père et de son frère aîné des preuves d'une piété ardente et d'un dévouement sans réserve au siége de Rome. Pour s'affranchir de la suprématie d'Adalbert, archevêque de Brême, et de l'influence allemande, Suénon avait engagé avec la cour de Rome des négociations auxquelles Grégoire V répondit favorablement parce qu'il espérait trouver dans les Etats du Nord un appui contre l'empereur Henri IV. Canut IV alla beaucoup plus loin, éleva l'épiscopat au rang de la première noblesse, choisit parmi ses membres ses juges et ses ministres, soumit à sa juridiction exclusive les crimes commis par les prêtres et par les moines et substitua au wehrgeld et à l'exil les pénitences ecclésiastiques. Ascète rigide, ne vivant que de légumes et

d'eau, il voulut imposer le célibat au clergé et détruire par la force les derniers vestiges du paganisme expirant. Dévot superstitieux et fanatique, il sut pourtant introduire dans ses Etats des réformes salutaires, adoucir le sort rigoureux des nombreux esclaves chrétiens anglo-saxons, jusqu'alors traités comme un vil bétail, et favorisa l'agriculture. Dès la première année de son règne, en 1080, il entreprit une croisade contre les populations païennes de la Livonie, mais ses victoires n'aboutirent à aucun résultat durable. Le peuple avait supporté avec impatience les atteintes portées à ses antiques coutumes et les empiétements rapides du clergé, bien que ce christianisme tout extérieur et sacerdotal n'eût eu qu'une bien faible action sur les cœurs. Mais lorsque Canut, poussé par les exhortations du clergé, voulut introduire la dîme, les populations accablées d'impôts se révoltèrent. Au moment où le roi se préparait à s'embarquer pour défendre contre Guillaume le Conquérant les droits de son parent Harold, les intrigues et l'or du roi normand semèrent la désunion dans les rangs des coalisés et le roi de Norwége refusa de marcher. Canut irrité frappa ses alliés infidèles d'une forte amende. Comme il en proposait la remise contre l'établissement de la dîme, ses propres sujets se soulevèrent, firent périr les officiers du fisc et massacrèrent le roi à Odensée, sur les marches de l'autel, dans cette même église Saint-Alban qu'il avait fait construire alors qu'il n'était encore que prince royal (1086). Sa veuve, fille du comte de Flandre, se réfugia dans son pays natal avec son fils, laissant le trône à Olaf, troisième fils de Suénon. Ce fils de Canut, Charles, devenu comte, périt assassiné comme son père, dans l'église de Bruges en 1127. Une famine, qui sévit sous Olaf, fut considérée comme une punition du ciel par le clergé, dont la gratitude fit canoniser Canut et transforma en patron du Danemark un prince dont le martyre profita plus à Rome qu'à l'Evangile, et dont la piété « avait plus de flamme que de lumière ». — Voir : Œlnothus Cant, *De vita et passione C.*, 1633, in-4° ; Sysholm, *Programma de C.*, 1771, in-8° ; Bircherod, *K. Knud des Heiligen Historie*, 1773. A. PAUMIER.

CANZ (Israël-Gottlieb), né en 1690, professeur de théologie à Tubingue, fut le premier qui essaya de concilier la philosophie de Wolff avec la dogmatique protestante. Son traité *Philosophiæ leibnitzianæ et wolfianæ usus in theologia* (1728) fut d'abord interdit à Tubingue ; mais les disciples de Wolff, Reinbeck, Bilfinger, Ribow, etc., jouirent bientôt d'une considération qui fit lever cette défense. Canz ne songeait pas à devenir un novateur ; il n'aurait rien voulu publier qui fût contraire aux saintes Ecritures ni aux livres symboliques. Mais il estimait que vouloir subordonner la vérité obtenue par l'effort de la raison à la vérité révélée, ce serait comme si l'on prétendait que l'eau obtenue en creusant la terre fût la servante de l'eau tombée directement du ciel. Les mystères de la foi ont une origine surnaturelle qui dépasse le domaine de la raison ; mais en eux-mêmes ils ne sont pas contre la raison. La métaphysique, avec sa forme démonstrative, est donc utile pour fortifier la croyance à ces mystères. Toutefois, malgré la piété de l'auteur, une telle méthode tendait à conformer la doctrine

chrétienne à la philosophie régnante. Le *Compendium theologiæ purioris*, 1752, parut faible. Du reste, le premier moment une fois passé, l'influence de Canz ne fut pas considérable. Il mourut en 1753. — Voyez l'art. *Wolff*; J.-J. Moser, *Beitrag zu einem Lexicon jetzt lebender Theologen*, p. 138; Bœck, *Gesch. der Universität Tubingen*, p. 169.

CAPERNAUM. Le nom de cette ville de Galilée, qui fut le point de départ de la prédication évangélique, n'est pas toujours écrit de même. Le plus grand nombre des manuscrits du Nouveau Testament donnent le nom de Καπερναούμ. Les plus anciens et les meilleurs écrivent Καφαρναούμ ou Καφερναούμ; Ptolémée, Καπαρναούμ; en hébreu Kaphar nachum, qu'Origène traduisit « ville de consolation », Jérôme, « ville d'agrément », et quelques exégètes modernes, entre autres Wiseler, « ville du consolateur ». Toutes ces interprétations sont fort invraisemblables. Les mots hébreux signifient simplement village de Nahum, qu'il faille penser au prophète galiléen qui, dit-on, y aurait eu son tombeau, ou à un autre personnage inconnu du même nom. Le fait est que Capernaüm n'est mentionné nulle-part dans l'Ancien Testament. Peut-être n'a-t-il été bâti qu'après le retour de l'exil. A l'époque de Jésus, c'était une ville florissante, aux limites des territoires de Zabulon et de Nephthali, sur le rivage occidental de la mer de Génézareth (παραθαλάσσια, Matth. IV, 13; Jean VI, 17), non loin du point où le Jourdain y entre et sur la route commerciale qui allait de Damas à la Méditerranée. Cette situation y avait amené l'établissement d'une douane importante et d'une population païenne fort nombreuse. Les environs de Capernaüm n'étaient pas moins favorisés. La culture d'une plaine fertile, arrosée par des sources abondantes dont Josèphe parle souvent, la pêche dans le lac occupaient et enrichissaient les habitants. Ce coin de la Galilée, situé à l'ouest et au nord du lac, fut le théâtre de la première activité de Jésus. C'est au sein de cette population mêlée qu'il trouva ses premiers disciples; c'est dans la synagogue de la ville, sur les collines d'alentour ou sur ce rivage du lac qu'il se fit le plus souvent entendre. La dévastation qui a passé sur tout ce canton a été si grande qu'on n'y retrouve pas même des vestiges certains de cette vie du passé. Eusèbe, Jérôme parlent encore de Capernaüm, qu'ils désignent tantôt comme une ville, tantôt comme un village. Epiphane raconte même qu'un juif converti, nommé Joseph, obtint de Constantin la permission d'y bâtir une basilique. Au sixième siècle, on y montrait encore la maison de saint Pierre. Mais ni les vagues indications des Pères de l'Eglise, ni les renseignements plus incertains encore de quelques pèlerins du moyen âge ne peuvent nous aider à la retrouver. Les voyageurs modernes ont cru découvrir les ruines de Capernaüm en deux endroits, à une distance d'une lieue l'un de l'autre, entre lesquels leurs avis se sont partagés. Les uns tiennent pour Tell-Hum (Pococke, Karl Ritter, Renan, Ewald); les autres pour Khan-Minieh (le franciscain Quaresmus au dix-septième siècle, Robinson, Sepp, etc.). Guillaume de Tyr parle d'un autre Capernaüm, port sur la Méditerranée, à quelque distance de Tyr.

A. Sabatier.

CAPHTHOR (Caphthôr; Jér. XLVII, 4; Amos IX, 7), la véritable

patrie des Philistins, et dont les habitants, originaires de l'Egypte, sont nommés Caphthorim. D'après Gen. X, 14, les Philistins ne seraient pas les descendants des Caphthorim, mais des Casluchim, leurs proches parents, ce qui serait en contradiction apparente avec les passages cités plus haut. Les deux indications se concilient si l'on admet que les Philistins qui, dans l'origine, étaient une colonie de Casluchim, établie sur la lisière sud-est de la Méditerranée, entre Gazzah et Pélusium, furent renforcés par des immigrants de Caphthor et agrandirent leur territoire en expulsant les Haviens (Deut. II, 23; Jos. XIII, 3). La situation de Caphthor n'est, il est vrai, indiquée nulle part avec précision; cependant, d'après Jér. XLVII, 4, c'était une île. Les anciens traducteurs (LXX, les Chaldéens, Vulgate) y ont vu la Cappadoce, c'est-à-dire cette province de l'Asie-Mineure qui s'étendait primitivement jusqu'au Pont-Euxin. Mais la parenté linguistique entre les Cappadociens et les Sémites ne saurait être démontrée scientifiquement. D'après une ancienne monnaie phénicienne (Lévy, *Phœnizische Münzen*), Caphthor serait l'île de Chypre; cette hypothèse repose sur une erreur absolue (Gesen, *Monum. phœnicica*). Caphthor ne saurait donc être que l'île de Crète (Ezéch. XXV, 16; Soph. II, 5). Cette opinion est prouvée par 1 Sam. XXX, 14; 2 Sam. VIII, 18; XV, 18; XX, 7, 23. A l'époque de David et de Salomon les Créthi et les Pléthi (plat-hébreu pour Pelichthim) composent la garde royale. Les deux parties du peuple philistin, les Caphthorim et les Pelichthim, se fondirent peu à peu et le premier des deux noms disparut dans l'histoire (voy. *Philistins*).

CAPISTRAN (Jean de). Descendant d'un des compagnons de Louis d'Anjou, roi de Naples, il tira son nom de la petite ville des Abruzzes, où il naquit en 1385. Sa première carrière fut celle du droit qu'il étudia et professa ensuite à Pérouse, où son mariage l'avait fixé. Chargé de négocier la paix entre cette cité et le roi Ladislas, il fut accusé d'avoir favorisé le monarque et emprisonné au château de Bruffa, où il apprit bientôt la mort de sa femme. Ces revers le détachèrent du monde. Il paya sa liberté de la plus grande partie de ses biens, et entra chez les franciscains. Prédicateur puissant, réformateur de son ordre, négociateur habile, il fut employé dans diverses nonciatures par tous les papes de son temps. Son rôle fut considérable au concile de Florence, quand on y traita de la réunion des grecs aux latins. Mais sa mission la plus importante fut celle dont il se chargea, en qualité de légat, contre les hussites de Bohême, de Moravie, de Hongrie et de Pologne. Il remporta contre ces précurseurs de la Réforme des succès où le bras séculier aida singulièrement son zèle de convertisseur. Dans la fameuse guerre d'Huniade contre Mahomet II, il fut le prédicateur et l'âme de cette nouvelle croisade, s'enferma dans Belgrade avec le héros hongrois et partagea avec lui la gloire de sa délivrance (1456). Il succomba la même année à ses fatigues. Benoît XIII le canonisa en 1724. De ses nombreux ouvrages sur le droit, la théologie, la discipline et la casuistique, un seul mérite d'être noté. Dans les disputes qui s'élevèrent à propos de la translation à Florence du concile de Bâle, il se rangea avec éclat dans le parti qui travaillait déjà à élever l'autorité

du pape contre celle du concile, par son écrit : *De papæ et concilii sive Ecclesiæ autoritate* (Venise, 1580, in-4°). Les plus grandes audaces de Capistran n'approchent pourtant que de loin de la théorie qui a fini par prévaloir dans l'Eglise romaine.

CAPITON (Wolfgang Kœpfel), l'un des trois grands réformateurs de Strasbourg, naquit à Haguenau en Alsace en 1478. Son père l'avait destiné à la médecine, mais le jeune Kœpfel ne tarda pas à embrasser la carrière théologique. Il fit ses études à Fribourg, et en 1512 il fut appelé par l'évêque de Spire à Bruchsal. C'est là qu'il apprit à connaître Œcolampade. Mais ce fut surtout à Bâle, où il avait été appelé par l'évêque, qu'il fut entraîné dans le mouvement réformateur, quoique sa nature timide et craintive arrêtât en lui le développement rapide de ces idées. Il s'était déjà rendu célèbre par sa grammaire hébraïque (1516, éd. compl. 1518 et 1525) et par quelques autres travaux de théologie, et ces mérites lui valurent la place de prédicateur à la cour de l'archevêque de Mayence. Mais il ne put se sentir à l'aise auprès d'un prélat qui pratiquait la vente des indulgences, et mu peut-être aussi par les reproches que lui avait faits Luther, il quitta son poste et accepta la prévôté de Saint-Thomas à Strasbourg (1523). Dans cette ville la Réformation avait trouvé en Matthieu Zell un défenseur intrépide ; l'attitude de ce prédicateur courageux déplut au timide Capiton, qui l'engagea même à quitter la ville. La réponse énergique de Zell fit de Capiton un défenseur zélé et intrépide de la vérité. Ses opinions théologiques étaient celles de Bucer, qu'il assista sans cesse dans son œuvre de conciliation. La peste l'enleva déjà en 1541. Il avait été le premier prédicateur évangélique de l'église Saint-Pierre le Jeune. La liste des œuvres de Capiton se trouve dans l'ouvrage de M. Baum, *Capito und Bucer* (Elberfeld, 1860). Nous avons de lui quelques ouvrages exégétiques sur Habacuc, Osée, beaucoup de brochures théologiques, une vie d'Œcolampade, etc.

CAPITULAIRES. Le terme de *capitularia* (ou simplement *capitula*) peut désigner d'après son étymologie, et a en effet servi à désigner toutes sortes d'écrits divisés en petits chapitres : d'habitude cependant on ne l'applique qu'aux actes législatifs et administratifs émanés des rois francs des deux premières races, et plus spécialement aux ordonnances d'intérêt public de Charlemagne et de ses premiers successeurs, rédigées d'ordinaire avec le concours des grands ecclésiastiques et laïques, et promulguées le plus souvent dans les assemblées nationales des Francs. Nos collections usuelles de capitulaires contiennent, il est vrai, une multitude de pièces qui n'ont guère ou pas du tout le caractère de lois, et qu'on y a fait entrer soit à cause de leur titre officiel de capitulaires, soit à cause de leur analogie avec des monuments qui portent ce nom ; mais leur importance est secondaire en comparaison de celle des actes législatifs proprement dits. Aussi nous bornons-nous à indiquer qu'on y rencontre des notes et des avant-projets, des rapports et des avis, des pétitions et des formules de tout genre, des traités de paix et des prières publiques, des instructions données aux ambassadeurs ou à d'autres fonctionnaires, des lettres encycliques des rois ou des *missi*,

des décisions sur les matières les plus diverses et des règlements administratifs ou même purement domestiques (comme par exemple le fameux *Capitulare de villis* de Charlemagne, relatif à l'exploitation des terres du domaine royal) : les capitulaires que nous aurons principalement en vue dans les lignes suivantes sont les capitulaires d'ordre législatif, contenant les uns des additions et des modifications aux anciens codes nationaux et personnels (*leges*) des différents peuples germaniques réunis dans la monarchie franque, les autres des prescriptions nouvelles, applicables au territoire entier de l'empire. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'autorité législative était exercée exclusivement par le souverain, roi ou empereur; c'est lui qui ordonne et défend, lui qui réclame pour ses prescriptions l'obéissance de tous et à perpétuité; quelquefois il se sert, pour les désigner, des anciennes expressions romaines d'*edictum*, de *constitutio*, de *decretum*. Sans doute il les promulguait généralement dans le placite, après délibération avec ses fidèles, et les changements apportés aux lois nationales étaient même accompagnés de formalités plus compliquées encore, parce qu'on soumettait les nouvelles dispositions aux assemblées comtales, pour les y faire corroborer par les signatures des scabins : mais, en dépit de la célèbre déclaration de Charles le Chauve : *Lex consensu populi fit et constitutione regis* (*Edictum pistense*, 864, c. 6), le *consensus* populaire, celui du placite même, ne jouaient qu'un rôle fort subordonné dans la confection des lois. Jamais ni les grands ni le peuple n'ont eu le droit de vote; l'adhésion qu'on leur demandait avait pour but de constater à la fois la publication de l'acte par le roi et l'engagement de lui obéir pris par les sujets; elle n'était donc en fin de compte, du temps de Charlemagne surtout, qu'une forme de notification plus solennelle, et l'on s'en passait à l'occasion, en faisant simplement expédier par le chancelier des copies du nouveau capitulaire aux fonctionnaires publics, *missi*, évêques ou comtes, avec ordre de les publier dans leurs circonscriptions respectives. Plus tard le pouvoir royal a eu davantage à compter avec les grands, et nous savons que plus d'un édit de Charles le Chauve lui a été imposé par les seigneurs; mais même alors la vieille théorie persista, et d'après les termes des capitulaires le roi était toujours censé légiférer seul, quelquefois sans mention aucune d'un assentiment quelconque. — La nature extrêmement complexe des capitulaires, la variété des matières dont ils s'occupent, la diversité de leur mode de promulgation, en rendent fort difficile le classement méthodique. Au neuvième siècle Anségise les distinguait d'après leur caractère ecclésiastique ou laïque; Mably opposait les capitulaires législatifs aux règlements provisionnels; de nos jours on a insisté sur la différence entre les *capitularia specialia* et les *capitularia generalia*, selon qu'ils se rattachaient aux *leges* particulières ou s'appliquaient à tout l'empire; mais toutes ces distinctions sont plus ou moins factices : une foule de capitulaires se rapportent à la fois au temporel et au spirituel; il n'est pas toujours facile de séparer ce qui est permanent de ce qui est de circonstance; il y a des capitulaires généraux qui revendiquent pour eux-mêmes la qualification de *lex*. Il n'est guère plus aisé d'analyser leur contenu et de déterminer leur

portée juridique. Guizot a essayé de le faire (*Histoire de la civilisation en France*, t. II, III) en répartissant les capitulaires de chaque règne carlovingien, article par article, entre huit catégories de dispositions, et est arrivé ainsi à des résultats d'une exactitude en apparence mathématique, établissant par exemple que, sur 1,151 articles émanés de Charlemagne, il y en a 87 de législation morale, 273 de législation politique, 130 de législation pénale, 110 de législation civile, 85 de législation religieuse, 305 de législation canonique, 73 de législation domestique, 12 de législation de circonstance; mais, sans compter que ses chiffres ne concordent pas toujours entre eux (l'exemple même que nous venons de citer en est la preuve), ils ont été obtenus au moyen d'appréciations souvent fort arbitraires, et peuvent servir tout au plus à donner une idée approchante de l'importance relative des différents éléments dont se composent les monuments législatifs de chaque prince. Mieux vaut par conséquent s'en tenir à un jugement plus général, insister tout d'abord sur l'inanité de l'opinion vulgaire qui voit dans les capitulaires, dans ceux de Charlemagne principalement, une législation complète, constater que le droit privé, civil et criminel, n'y est guère représenté que par les additions aux *leges*, tandis que la majorité des chapitres est relative soit aux affaires ecclésiastiques, soit à l'administration et à la police, et ajouter, comme indice des mœurs du temps, qu'une foule de simples conseils ou préceptes moraux s'y rencontrent à côté des prescriptions législatives ou réglementaires proprement dites. Les capitulaires qui, sans être jamais officiellement recueillis, ont gardé de l'autorité en Allemagne jusqu'au treizième siècle, en France jusqu'au quatorzième, en Italie plus longtemps encore, nous sont parvenus soit isolément, soit avec les canons d'Eglise ou les codes de lois où on les avait insérés, soit enfin dans une collection d'origine privée datant de la première moitié du neuvième siècle. Entreprise en 827 par Anségise, abbé de Fontenelle ou Saint-Wandrille, qui réunit méthodiquement en quatre livres les capitulaires parvenus à sa connaissance de Charlemagne et des premières années de Louis le Débonnaire (jusqu'à la fin de l'année 826), elle fut augmentée vers 842 d'un cinquième, d'un sixième et d'un septième livre par le diacre de Mayence, Benoît Lévite, celui-là même dans lequel on a voulu voir l'auteur ou le compilateur des fausses décrétales, et comprend en outre quatre appendices sans nom d'éditeur. Le recueil d'Anségise était regardé dès 829 comme ayant la valeur d'une collection officielle, et il mérite en effet toute confiance; dans la continuation de Benoît au contraire les capitulaires authentiques sont noyés dans une foule d'actes étrangers aux carlovingiens (extraits de la Bible, du Code théodosien, des lois barbares, des œuvres d'Ambroise, Augustin, Prosper, Grégoire, Isidore, des histoires ecclésiastiques de Rufin, Cassiodore, Bède, de la collection des canons de Denys, des épitres de Boniface, des livres de Théodulfe et de Jonas d'Orléans, des conciles carlovingiens, etc.); néanmoins on la trouve également invoquée comme code officiel, en Gaule du moins, sous le règne de Charles le Chauve. Les premiers recueils de capitulaires furent publiés par Amerpach (1545), du Tillet (1548), Herold (1557), Pithou (1588), Lin-

denbrog (1613); puis, en 1677, Etienne Baluze, mettant en œuvre les nouveaux matériaux recueillis par Baronius, par Canisius, par Goldast, par Sirmond, par Labbe et par lui-même, en donnait en deux volumes in-folio, sous le titre de *Capitularia regum Francorum*, une collection plus complète et plus fidèle, disposée par ordre chronologique (sauf pour la compilation d'Anségise et de Benoît), accompagnée des codes nationaux, des collections de formules et de diverses autres pièces, et précédée d'une préface dont certaines parties se lisent encore avec fruit. Son édition, reproduite en 1780 par Pierre de Chiniac, a passé dans le *Corpus juris germanici antiqui* de Georgisch (1738) et dans celui de Walter (1824), dans le *Barbarorum leges antiquæ* de Canciani (1781 ss.), pour une notable partie aussi dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France* de Bouquet (t. IV à VII); elle a fait autorité jusqu'à celle que Pertz a donnée, avec le soin accoutumé, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, aux t. I et II des *Leges* (1835-1837). Laissant de côté les lois nationales, les chartes et les épîtres, qui ont trouvé ou trouveront place dans d'autres volumes de la collection, l'illustre éditeur a au tome I, qui débute par une préface destinée principalement à apprécier les manuscrits mis à contribution, inséré les capitulaires authentiques (dont beaucoup d'inédits) des rois mérovingiens, de Carloman, de Pépin, de Charlemagne, de Louis le Débonnaire et des rois ou empereurs francs carlovingiens subséquents, en les rangeant par ordre chronologique (la collection d'Anségise à l'année 827); il a rejeté dans la seconde partie du tome II, dont la première partie comprend les constitutions impériales depuis l'extinction des carlovingiens jusqu'à la mort de Henri VII, les capitulaires inauthentiques, et dans le nombre toute la collection de Benoît, qu'il a fait précéder d'une dissertation (sujette à réserves) de Knust, sur l'œuvre du diacre de Mayence et plus spécialement sur les sources employées par lui. Pas plus que Baluze, Pertz n'a pu d'ailleurs épuiser la matière : déjà au tome II des *Leges* on trouve quelques capitulaires mérovingiens et carlovingiens découverts depuis la publication du tome I ; d'autres ont été signalés depuis de différents côtés. L'importance des capitulaires pour l'histoire législative, administrative et même politique de l'époque carlovingienne les ayant naturellement désignés à l'étude de tous les érudits qui se sont occupés des antiquités nationales de la France, de l'Allemagne et de l'Italie, il ne saurait être question d'énumérer ici même les principaux parmi les écrivains qui en ont traité; nous nous contentons par conséquent de rappeler les préfaces des recueils de Baluze et de Pertz, de signaler une dissertation récente de M. Boretius (*Beitræge zur Capitularienkritik*, 1874) et de renvoyer, pour plus amples détails relativement à la teneur et à la confection des capitulaires, à la *Deutsche Verfassungsgeschichte* de M. Waitz (t. III, 1860, p. 503 à 520) et à un article de M. Fustel de Coulanges dans la *Revue historique* de janvier-février 1877. AUGUSTE HIMLY.

CAPPADOCE, district de l'Asie-Mineure, séparé au sud de la Cilicie et de la Syrie par le Taurus, au nord par une chaîne de montagnes parallèle de la province du Pont, borné à l'ouest par la Lycaonie et la

Galatie, à l'est par l'Arménie. Pays de prairies, bien arrosé, adonné à l'élève du bétail et des chevaux, la Cappadoce n'était pas d'une grande fertilité. Ses habitants, de race aryenne, ne jouissaient pas d'une bonne réputation. Leur lâcheté et leur mauvaise foi étaient devenues proverbiales (καππαδοκίζειν) comme leur prononciation défectueuse. Tibère fit assassiner Archélaüs, le dernier roi de Cappadoce, que Pompée avait placé sur le trône, et réduisit le pays en province romaine (Pline, 37, 11; Strabon, 12, 534; Josèphe, *Antiq.*, XVI, 3, 2; Tacite, *Annales*, 2, 42). Des Juifs s'étaient établis dans la Cappadoce sous la domination syrienne; par eux le christianisme s'y introduisit de bonne heure (Actes II, 9; 1 Pierre I, 1).

CAPPEL (Jacques), pasteur et professeur à Sedan. La famille des Cappel est une famille illustre dans les annales du protestantisme français: elle a donné aux Eglises et à la théologie réformées des pasteurs dévoués et surtout des savants célèbres. On trouvera l'histoire très-dramatique de cette famille dans l'écrit *De Cappellorum gente*, inséré dans le grand ouvrage *Annotata et Commentarii in V. T.* (Amst., 1689, in-fol.), édité par Jacques Cappel, fils du grand Louis Cappel et neveu de Jacques Cappel dont il est ici question. MM. Haag (*France protestante*) ont donné avec une grande clarté le résumé du *De Cappellorum gente* dans leur notice biographique sur les Cappel. Le père de Jacques Cappel et de Louis Cappel, Jacques Cappel, embrassa la Réforme : savant jurisconsulte, il fut pendant cinq ans, de 1565 à 1570, conseiller au parlement de Rennes. Dépossédé de son emploi à cause de ses convictions religieuses, il se retira dans son domaine du Tilloy, en Brie, puis se réfugia à Sedan. Il était désigné pour faire partie de la chambre mi-partie, établie près le parlement de Paris (édit de 1566). Non seulement il ne put pas être mis en possession de cet office, mais il eut à subir de cruelles persécutions et ne trouva de nouveau un refuge qu'à Sedan, où il mourut en 1586. Sa veuve, pleine d'anxiété pour ses enfants, eut la faiblesse, pour leur conserver leurs biens, de retourner à l'Eglise catholique : elle eut un tel remords et un tel chagrin de cet acte qu'elle en mourut. L'existence des enfants fut singulièrement agitée et douloureuse. Jacques Cappel, l'aîné, né à Rennes en 1570, fut le protecteur de ses frères et de ses sœurs, surtout de son frère Louis. Il se fit recevoir ministre à Sedan, puis il fut le pasteur de l'Eglise qu'il put établir, d'après les édits, dans son fief du Tilloy. En 1599 il fut appelé comme pasteur et professeur à Sedan. Il exerça cette charge jusqu'à sa mort (septembre 1624). L'indication de ses nombreux écrits, imprimés et manuscrits, se trouve à la fin du *De Cappellorum gente;* voir aussi la notice bibliographique de la *France protestante*. Sedan eut, parmi les académies protestantes, une physionomie spéciale. Cette école, comme celle de Montauban, s'attacha à conserver rigoureusement le dogme orthodoxe et à combattre avec zèle l'Eglise catholique. Sedan fut avant tout l'école de la controverse, et tous ses théologiens éminents nous ont laissé des traités nombreux contre l'Eglise romaine. Jacques Cappel fut sans doute un philosophe, un antiquaire, un historien, un exégète et même un dogmatiste dis-

tingué, mais il fut surtout un controversiste. Il faut citer, dans le domaine de la controverse, *Les livres de Babel ou Histoire du siège romain* (Sedan, 1616) contre Ferrier, après son apostasie; *Apologie pour les Eglises réformées* (1611) et *Instruction chrétienne* (1619), contre le P. Cotton; *Catéchisme confirmant par l'Ecriture la confession de foy*, etc. (1622). Comme antiquaire, on cite le remarquable ouvrage *De mensuris lib. III* (1607). Ses écrits d'exégèse sont imprimés dans la grande édition, déjà citée, de son neveu ; ils roulent sur toutes les parties de la Bible : la plupart se trouvent aussi imprimés dans les *Critici sacri* d'Angleterre (Lond., 1660). Comme historien, il faut citer de Jacques Cappel : *Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augustum* (Sedan, 1613) ; une *Compendiosa in apostolicam historiam chronologica tabula;* et en manuscrit, signalées par son neveu, une *Histoire juive*, une *Histoire romaine*, une *Histoire du Christ et de ses Apôtres*. Enfin, comme dogmatiste, on trouve dans le *Thesaurus theologiæ Sedanensis* plusieurs thèses dogmatiques de Jacques Cappel, en particulier *De prædestinatione*, *De libero arbitrio*, etc. A. VIGUIÉ.

CAPPEL (Louis), pasteur et professeur à Saumur, le fondateur de la critique biblique, né le 15 octobre 1585 et mort le 18 juin 1658. C'est au milieu des fureurs de la Ligue qu'il vit le jour. La famille persécutée fuyait vers Sedan, quand, à Saint-Elier, village à cinq lieues de Sedan, la mère mit au monde Louis Cappel. Le pauvre enfant, dès sa naissance, faillit périr sous les coups d'une bande de ligueurs : il ne fut sauvé que par la commisération d'un des hommes de la troupe. Il perdit son père en 1586. Ce fut le frère aîné qui veilla sur lui avec une paternelle sollicitude, la mère, comme on sait, ayant eu la faiblesse de retourner au catholicisme pour recouvrer les biens de ses enfants et étant bientôt après morte de repentir et de chagrin. Louis Cappel fit son éducation complète sous la direction de son frère Jacques, et jusqu'à vingt ans il étudia à Sedan, ville qu'il n'avait pas quittée, sauf un court séjour au Tilloy. Le duc de Bouillon lui confia à vingt ans l'éducation de sa fille. A vingt-quatre ans, à la recommandation de Caméron, il entra au service de l'Eglise de Bordeaux. Cette Eglise lui fournit les moyens de compléter ses connaissances théologiques en visitant pendant quatre ans les principales universités étrangères. Il demeura deux ans à Oxford, où il se livra avec ardeur à l'étude de la langue arabe, et des langues sémitiques en général. Il employa les deux autres années à visiter les universités de l'Allemagne et de la Hollande. De retour à Bordeaux, il fut appelé à Saumur comme professeur. L'Eglise de Bordeaux comprit qu'elle ne devait pas le retenir. Il prit possession de sa chaire de professeur en 1614 : pendant un certain temps il essaya de remplir aussi à Sedan les fonctions de pasteur. De 1614 à 1633 il garda la chaire d'hébreu, de 1633 à 1658 celle de théologie. Longue et belle carrière de professeur. Sa vie ne fut pas toutefois sans tourments : il eut fort à souffrir des attaques de ses adversaires et une grande douleur lui fut réservée dans sa famille, celle de voir son fils aîné Jean retourner au catholicisme. — Cappel est un savant de premier ordre, aussi remarquable par la profondeur de ses recherches que par l'indé-

pendance de sa pensée. Sa science immense est aujourd'hui reconnue et louée de tous : pendant sa vie il fut loué surtout des catholiques, qui ne craignaient pas de l'entendre émettre des thèses hardies sur l'Ecriture sainte : parmi les siens, les plus grands savants peuvent être cités comme ses admirateurs : Casaubon, Vossius, Grotius, Bochart, etc. Mais il fut violemment attaqué par certains protestants dont il choquait les opinions et les préjugés. Son indépendance d'esprit est complète, il n'est arrêté par aucune crainte humaine, il est vraiment de sa famille, cette famille qui avait tout bravé pour demeurer fidèle à ses convictions : lui aussi, dans le domaine de l'activité théologique, il ne connaîtra ni peur ni honte, et dira simplement et noblement les résultats de ses profondes recherches. Louis Cappel, avec ses collègues et amis Moyse Amyraut et Josué de La Place, contribua grandement à l'éclat de l'école de Saumur. La tendance libérale acquit une puissance extraordinaire de ces trois illustres professeurs, de l'accord de leurs vues, de l'amitié qui les unissait, de la gloire de chacun d'eux dans son domaine spécial. — Louis Cappel s'est distingué dans toutes les branches de la théologie, mais il faut avant toutes choses mettre en relief la science, dont il est le père et le maître, et qu'il a fondée par les deux grands ouvrages dont il va être parlé. Le premier de ces ouvrages parut sous ce titre : *Arcanum punctationis revelatum, sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebræos vera et genuina antiquitate* (Lugduni Batav., 1624, in-4°; se trouve aussi dans la réimpression générale des œuvres de Louis Cappel par son fils Jacques : *Comment. et notæ criticæ in Vet. T.*, Amstelod., 1687, in-fol.). Dansce traité il y a deux parties, une partie positive et une partie négative. Dans la partie positive Cappel établit que les points-voyelles, les accents et les autres signes diacritiques, qui accompagnent le texte hébreu de l'Ancien Testament, ne font pas partie essentielle du texte et ont été ajoutés plus tard par les masorèthes, environ cinq siècles après Jésus-Christ. Il fonde sa thèse sur les faits suivants : que les rabbins admettent la nouveauté des points-voyelles, que le texte de la Loi employé dans les synagogues ne porte point ces signes diacritiques, que le Talmud n'en fait point mention, que les citations de l'Ancien Testament dans Philon, dans Josèphe et les Pères, ainsi que des passages de vieilles traductions grecques et de paraphrases chaldaïques montrent que les textes en usage n'étaient pas ponctués, que certaines étrangetés de ponctuation indiquent que ces signes sont d'une époque où la langue hébraïque n'était point parlée, etc., etc. Dans la seconde partie, négative, de son ouvrage, Cappel réfute les arguments de ceux qui revendiquent l'antiquité et la divinité des points-voyelles. Cappel avait envoyé son ouvrage manuscrit à Buxtorf pour avoir son sentiment et son approbation. Buxtorf, dominé par le préjugé dogmatique, renvoya le livre en reconnaissant la valeur des arguments et le sérieux des recherches, mais en signalant le danger de pareilles doctrines, qui devaient ébranler la foi en l'autorité littérale de la Bible. Cappel, il est vrai, pour dissiper les préoccupations dogmatiques, protestait, au commencement et à la fin de son livre, de son respect pour l'Ecriture,

et il était parfaitement sincère. Il ne se laissa pas décourager par Buxtorf, il envoya son livre au savant orientaliste Erpénius, qui, dans l'admiration de ces recherches, se chargea des frais de la publication. Ce fut Buxtorf le fils qui répondit au livre de Cappel; il est toujours dominé par les préoccupations dogmatiques, mais il adoucit sensiblement l'opinion plus absolue de son père et en somme fait des concessions à Cappel. Cappel répliqua au professeur de Bâle par un nouveau livre : *Arcani punctationis vindiciæ;* on le retrouve aussi dans les *Comment. et notæ criticæ*. Il faut regretter dans les deux écrits des personnalités blessantes; il est juste de dire que Buxtorf avait le premier donné ce triste exemple. — Le second grand ouvrage critique de L. Cappel est la *Critica sacra, sive de variis quæ in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus lib. VI* (Lutetiæ, 1650, in-fol.). C'est le fruit de trente-six années de travail. Ce livre fonde la critique du texte de l'Ancien Testament, et on peut dire de la Bible, car la critique du texte du Nouveau Testament est abordée aussi. La *Critica sacra* a pour but de montrer que le texte des écrits bibliques n'est pas absolument pur, qu'il a été altéré par les copistes, et qu'il est possible de rétablir scientifiquement le texte primitif. Profusion de faits, de leçons différentes, de variantes apportés à l'appui; comparaison de notre texte actuel avec les citations faites dans le Nouveau, avec les manuscrits juifs, avec la version des Septante, les paraphrases chaldaïques, les versions grecques, la Vulgate, etc., et la conclusion est que le texte actuel n'est pas de tous points identique avec le texte primitif, mais que les variantes n'ébranlent pas l'autorité de l'Ecriture et ne touchent pas aux choses *quæ ad fidem et mores pertinent*. Cette conclusion heurtait de front les opinions orthodoxes de l'époque. L'impression du livre fut arrêtée pendant des années de par l'opposition décidée des protestants. Le fils de Cappel, passé au catholicisme, Jean Cappel, obtint que le livre pût paraître à Paris, en 1650, grâce à l'intervention du P. Petau, du P. Mersenne et du P. Morin. Louis Cappel eut à défendre ses vues dans des ouvrages spéciaux, surtout contre Arnold Boot, Usserius et Buxtorf le fils. En 1675, les théologiens orthodoxes de la Suisse publièrent contre les vues de L. Cappel en particulier, et contre le libéralisme de Saumur en général, la fameuse *Formula consensus Ecclesiarum helveticarum reformatarum*, que Schweizer appelle très-justement la *Formula antisalmuriensis*. Louis Cappel, à part ces deux ouvrages capitaux, publia bien d'autres traités sur l'Ancien Testament, et notamment *Animadversiones ad novam Davidis Lyram*, contre Gomar, sur les règles de la poésie hébraïque et *Diatriba de veris et antiquis Ebræorum litteris*, contre Buxtorf; il soutient que les caractères samaritains étaient les véritables caractères hébreux primitifs, et que les caractères carrés actuels, d'origine chaldéenne, datent d'Esdras. Les travaux exégétiques de Louis Cappel embrassent à peu près tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces commentaires visent tout d'abord le sens grammatical, littéral, mais les dissertations théologiques, ingénieuses, souvent hardies, n'y manquent pas. Les commentaires de l'Ancien Testament sont imprimés dans la célèbre édition faite par son fils : *Commentarii*

notæ criticæ in V. T. (Amstelod., 1689). Les commentaires sur le Nouveau Testament ont été publiés à Genève (1632) : *Spicilegium seu notæ in N. T.* Tous se trouvent dans les *Critici sacri* (Londini, 1660, 2 vol. in-fol). Les commentaires sur le Nouveau Testament sont vraiment remarquables par le sens historique et l'esprit libéral. Toute notre interprétation moderne est en germe dans ces savants travaux (voir en particulier ses idées sur les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament sur les types, l'interprétation allégorique, etc.). — Comme traité théologique proprement dit, le grand recueil *Syntagma thesium theolog. in Academia salmuriensi variis temporibus disputatarum*, contient de nombreuses thèses de Louis Cappel. Il a dit son sentiment sur le grand sujet de discussion de l'époque, l'élection et la prédestination ; il est plus net et plus hardi qu'Amyraut et tire plus correctement les conclusions de ses prémisses : au fond ce sont les sentiments des chrétiens que Dieu appelle au salut qui constituent l'élection (voir le *Recueil des thèses*, part. I, p. 144; part. II, p. 102, 108, 116 et 119). Le même esprit moral, éthique, anime ses autres dissertations, notamment ses dissertations sur le sabbat, sur l'état des âmes après la mort (*Syntagma*, part. II, p. 263 et 243), ainsi que son écrit apologétique publié à part : *Le pivot de la foi et de la religion, ou preuve de la divinité contre les athées et prophanes par la raison et le témoignage des saintes Ecritures desquelles la divinité est démontrée par elles-mêmes* (Saumur, 1643). Ce qui frappe donc dans le père de la critique sacrée, c'est sans doute avant tout sa vaste science, sa profonde érudition, son intelligence parfaite des langues anciennes et des textes sacrés, mais c'est aussi son sens théologique et philosophique, l'impulsion que, dans ce domaine théologique il donna à la science protestante. Il eut cette gloire d'avoir, dans l'histoire du texte et dans les sciences philologiques et critiques, substitué le fait au préjugé dogmatique, la méthode d'observation à l'*à priori*, et, dans le domaine théologique proprement dit, d'avoir, avec ses illustres collègues Amyraut et La Place, mis en relief l'élément pratique, éthique, religieux, à la place de l'élément purement formel et métaphysique. Nous avons indiqué les principaux ouvrages de Louis Cappel. La liste complète de ses écrits imprimés et manuscrits se trouve dans la grande édition donnée par son fils Jacques et dans la notice bibliographique de MM. Haag. — Voir, au sujet de Louis Cappel, les histoires générales de la critique et de l'exégèse et notamment : Meyer, *Geschichte der Schrifterkl. seit der Wiederherst. der Wissensch.* ; l'article de la *France protest.*, l'article de M. Bertheau dans l'*Encycl.* de Herzog, et la savante étude de M. Michel Nicolas, *Revue de théol.* de Strasbourg, VIII, p. 257. A. VIGUIÉ.

CAPRARA (Jean-Baptiste), né à Bologne en 1733. Entré de bonne heure dans les ordres, il fut envoyé avant l'âge de vingt-cinq ans comme vice-légat à Ravenne, par Benoît XIV, son compatriote. Clément XIII et Pie VI le nommèrent successivement nonce à Cologne, à Lucerne et à Vienne, poste difficile au temps de Joseph II et où il se distingua par sa bienfaisance autant que par son habileté. Cardinal en 1792 et évêque d'Iési en 1800, le succès de ses nonciatures le fit désigner par Pie VII

légat *a latere* près le gouvernement français, pour traiter du Concordat. On sait de quelle manière il s'acquitta de cette mission. Il présida, le 18 avril 1802, à la cérémonie qui inaugura à Notre-Dame le rétablissement officiel du culte. Nommé archevêque de Milan, il y sacra Napoléon roi d'Italie le 28 mai 1805. Il gouverna cette Église jusqu'à sa mort sans que sa bonne entente avec le gouvernement s'altérât un instant. Un décret de Napoléon ordonna son inhumation dans l'église Sainte-Geneviève (juillet 1810).

CAPUCIÉS (*Capuciati*), fanatiques du treizième siècle qui prirent pour marque de leur association un capuchon blanc auquel pendait une petite lame de plomb. Leur mission était, suivant les uns, de purger l'Eglise des hérétiques et des abus, afin de rétablir l'unité et la liberté originelles; suivant les autres, de forcer par les armes ceux qui se faisaient la guerre à vivre en paix. Les capuciés se disaient disciples d'un certain Durand, bûcheron ou charpentier d'Auvergne, qui, vers 1182, publia que la Vierge lui ayant apparu, lui avait donné son image et celle de son Fils, avec cette inscription : *Agneau de Dieu, qui effacez les péchés du monde, donnez-nous la paix;* qu'elle lui avait ordonné de former une association dont les membres s'obligeraient par serment à conserver la paix entre eux, et forceraient les autres à l'observer. Ces fanatiques se répandirent surtout en Bourgogne et dans le Berry, entrèrent en conflit avec les autorités, et ayant commis des excès, furent battus et dispersés par les seigneurs et les évêques qui avaient fait marcher des troupes contre eux.

CAPUCINES ou *Filles de la Passion*, instituées à Naples en 1538, par Marie-Laurence Longa. Soumises à la règle de Sainte-Claire, elles portaient un long capuchon qu'elles déposèrent dans la suite. L'ordre se répandit bientôt en Italie, en France (couvent à Paris en 1606), en Suisse, etc. Elles se dévouèrent à Milan, pendant la peste, sous la direction de Charles de Borromée.

CAPUCINS, religieux de la plus étroite observance de l'ordre des franciscains, ainsi nommés à cause du grand capuce ou capuchon pointu, attaché à leur robe brune d'étoffe grossière. A l'origine, ils n'avaient pas d'autre but que de reproduire d'une manière plus exacte le costume et le genre de vie de saint François d'Assise. Ils devinrent dans la suite les plus actifs, les plus nombreux et les plus populaires prédicateurs des classes inférieures. En 1527, Matthieu de Bassi ou Baschi et Louis de Fossombrone, grâce à la protection que leur accorda Clément VII, obtinrent l'autorisation de se détacher de l'ordre des franciscains pour suivre une règle plus sévère. Ils prescrivirent, sinon la vie solitaire, du moins la vie conventuelle réduite aux plus étroites dimensions (au plus douze moines), le retour à la pauvreté absolue et aux exercices ascétiques les plus pénibles. Les frères devaient porter la barbe longue, ne se couvrir que de vêtements grossiers, marcher nu-pieds, ne jamais faire de provisions pour plus de trois jours, ne point toucher de l'argent, dire les messes gratuitement, consacrer deux heures par jour aux prières silencieuses, se flageller régulièrement. La première congrégation générale eut lieu en 1529, et à partir de ce

moment l'ordre se répandit rapidement. Dès 1536, muni de l'approbation de Paul III, il échangea le nom de *Fratres minores eremitæ*, sous lequel il était connu d'abord, contre celui de *Capucini*, sobriquet que lui avait donné le peuple. Depuis le scandale provoqué par Bernard Ochino (voy. cet article), qui en 1543 quitta l'ordre avec éclat, les capucins redoublèrent de soumission humble et servile, faisant du renoncement à toute jouissance et à toute culture, du dénuement absolu imposé à l'esprit et au corps un idéal qui, dans la pratique, s'est traduit fréquemment sous les formes les plus laides et les plus repoussantes. En 1573, sous Charles IX, les capucins se sont introduits en France; en 1592, en Allemagne; en 1606, en Espagne, où ils ont largement concouru aux missions d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Depuis 1619 les dernières restrictions qui pesaient sur leur ordre ont été levées: les capucins sont autorisés à avoir à leur tête un général particulier et à marcher derrière leur propre croix dans les processions. — Voyez: J. de Terranova, *De origine Fratrum Capucin. S. Franc.*, 1571; Boverius, *Annales Ord. Minor. S. Franc., qui Capuc. vocantur*, Lugdun., 1632, 2 vol.; Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, t. VII, c. 24.

CARACALLA, empereur romain dont le véritable nom était *Bassianus Severus*. Son nom de Caracalla lui vient de la caracalle, long manteau gaulois, qu'il affectionnait et dont il introduisit l'usage à Rome. Né à Lyon en 188, il fut fait césar par son père, l'empereur Septime-Sévère, à l'âge de huit ans, et fut appelé par lui Marc-Aurèle Antonin. Les médailles que nous possédons de Caracalla portent en effet ces mots : *Antoninus Pius Aug.* Il succéda à son père en 211 (964 de Rome), conjointement avec Géta, son frère, qu'il haïssait et qu'il fit assassiner l'année suivante. Caracalla égala en cruauté Caligula et Néron, et trouva moyen de les surpasser en folie. Dion évalue à vingt mille le nombre de ses victimes. Il prend successivement pour modèles Sylla, Alexandre et Achille, fait tuer le plus cher de ses affranchis pour avoir un Patrocle à pleurer; il corrompt les soldats et dépense pour eux 280 millions de sesterces par an. C'est surtout dans ses expéditions militaires qu'éclatent sa cruauté et sa folie. En Germanie, il achète à prix d'or le droit de se dire vainqueur; à Antioche, il fait charger de chaînes Abgar, le roi d'Edesse, après l'avoir invité à venir le trouver. Il se rend à Alexandrie, comme pour adorer le dieu Sérapis, et fait massacrer la population par ses soldats pendant plusieurs jours et plusieurs nuits; il marche contre les Parthes, revient à Rome sans les avoir vus et se fait décerner le triomphe avec le nom de *Parthique*. Macrin, préfet du prétoire, l'assassina le 18 avril 217. Caracalla méprisait les lettres; son plus grand plaisir était de conduire des chars au cirque, déguisé en cocher. Après sa mort, un sénatus-consulte le mit, suivant l'usage, au rang des dieux. Caracalla accorda le droit de cité à tous les hommes libres de l'empire. Ce fut, avec l'admission des Egyptiens dans le sénat, le seul acte important de son règne. Il ne s'occupa point des chrétiens. Les pires empereurs ne furent pas les plus acharnés contre la religion naissante, et celle-ci ne fut point troublée sous son règne. La persécution qui éclata vers 211 en Afrique, et qui nous a valu une admirable

lettre apologétique de Tertullien (*Lettre à Scapula*) ne fut que la continuation de la persécution de l'empereur Sévère.

CARACCIOLI (Galéas), marquis de Vico, naquit à Naples en 1517. Issu d'une des plus anciennes familles du royaume, il vécut à la cour de l'empereur en qualité de gentilhomme de sa chambre et épousa en 1537 Vittoria Caraffa de Nocera. Il demeura avec elle jusqu'en 1551 et en eut quatre enfants. Introduit dans la société de Valdès, de M.-A. Flaminius, de Bernardin de Sienne, de Pierre Martyr, il se convertit à l'Evangile, abandonna sa vie mondaine, et lorsque Pierre Martyr dut s'enfuir, il se rendit auprès de lui à Strasbourg, pour le consulter sur ses devoirs de chrétien. Pleinement convaincu de la nécessité de manifester sa foi, il fut, à son retour à Naples, rejeté par des coréligionnaires lâches et poltrons, et après avoir vainement essayé de convaincre Donna Vittoria, en 1551, il s'exila volontairement pour échapper à l'inquisition. Prenant pour prétexte sa charge auprès de Charles-Quint, il passa quelque temps à la cour à Augsbourg, mais lorsque la cour se transféra dans les Pays-Bas, Caraccioli se réfugia à Genève, où il se mit sous la direction spirituelle de Calvin, qui l'aima et l'honora jusqu'à sa mort (Calvin, *Comm.* 1 *Cor.*, dédicace). A Bâle il se lia avec le comte Martinenghi de Brescia, et de concert avec d'autres réfugiés italiens, ils fondèrent à Genève l'Eglise italienne dont le comte fut le premier pasteur et Caraccioli diacre. Sa famille, irritée dans son orgueil, usa de tous les moyens pour l'ébranler. Il eut des entrevues pénibles avec son père, à Vérone (1553) et à Mantoue (1555), lorsque son grand-oncle Paul IV, J.-P. Caraffa, lui offrit de vivre en pleine liberté avec sa famille, dans les terres des Vénitiens. Il revit ses enfants à Lesina, son épouse à Vico (1558); son cœur de père et d'époux fut déchiré, mais il demeura inébranlable dans sa foi, et lorsque sa femme lui eut refusé les devoirs conjugaux et de venir librement habiter Genève avec lui, il n'hésita plus et se sépara d'elle pour toujours. De retour à Genève, il en obtint la bourgeoisie, et après un procès *peu légal* (les lois n'ayant pas prévu son cas), Galéas, approuvé des principaux théologiens réformés qui s'appuyaient sur 1 Cor. VII, 13, 15, envoya à Donna Vittoria la lettre de divorce et se remaria avec Anna Framery, de Rouen (1560). La rédaction de la lettre de divorce fut confiée à la discrétion de Calvin. Galéas, membre du Petit Conseil, puis du Consistoire et du Grand Conseil, vécut dès lors dans une pauvreté honorable, jouissant d'une grande considération dans la communauté italienne et dans la ville. Il fut en relation avec les principaux réformés italiens et avec Renée de France. Tourmenté par un asthme cruel et par les déclamations intempestives d'un sien parent, moine prédicateur qui fut chassé de la ville, Galéas mourut le 7 mai 1586. Sa femme ne tarda pas à le suivre, laissant son avoir au collége, aux réfugiés français et italiens et quelques legs particuliers à Théodore de Bèze, à P. Diodati, à J. Colladon. — Sources : Nicolas Balbani, *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo, marchese*, Genève, 1587; Florence, 1875, publiée par E. Combe; J. Bonnet, *Lettres françaises*, II, 207-208; Heyer, *Note sur G. Caracciolo*, Genève, 1854; *Registres du Conseil de Genève*, années 1551, 1559-1560, etc.

P. Long.

CARACCIOLI (Antonio), panégyriste de Paul IV et de l'inquisition (1556), écrivit pour cette dernière un *Compendium hæreticorum* d'une valeur historique égale à celle du rapport de l'évêque Théatin, à Clément VII. Ce *Compendium*, dont l'original se trouve dans le British Muséum de Londres et dans la Casatanensis de Rome, passe en revue les principales villes de l'Italie, faisant l'énumération des plus fameux hérétiques (Morone de Modène, Soranzo de Bergame, Vergérius, D. Celso, Bertoli, protégé par le cardinal Polo et la marquise de Pescara Pierre Martyr, Flaminius, Tremellius, Martinengo, Ochinus, Vittoria Colonna, Renée de France, le duc de Palliano, Paleario, etc., etc.) et nous indiquant avec horreur le grand nombre des adhérents de la Réforme. Le *Compendium* démontre clairement que sans l'inquisition l'Italie aurait eu, elle aussi, une glorieuse et féconde Réformation. — Sources : *Compendium hæreticorum*, publié dans la *Rivista Cristiana*, avril 1876.

CARACCIOLI (Jean-Antoine), évêque de Troyes, et l'un de ceux qui, en adhérant à la Réforme, entendirent conserver à leur profit le système épiscopal. Il était né à Melphe, au commencement du seizième siècle, et fils de Jean Caraccioli, prince de Melphe, maréchal de France, originaire d'une ancienne famille du royaume de Naples. Ayant reçu une éducation soignée, il songea à entrer à la cour de François Ier; mais rebuté bientôt par les charges que cette vie imposait, il se retira en Provence, au désert de la Ste-Baume; puis il prit l'habit de chartreux, et un peu plus tard, en 1538, il entra chez les chanoines réguliers de Saint-Victor, dont, en 1543, il était nommé abbé. Sa conduite, en cette qualité, ne fut rien moins qu'édifiante, mais il montra de l'habileté, et Paris lui dut de faire bonne contenance lors de l'arrivée de Charles-Quint. Au mois de décembre 1551, il obtenait l'évêché de Troyes, avec licence de garder sa barbe longue. Malheureusement il était sans doute redevable de tant de faveur à ses complaisances pour Diane de Poitiers. Quoi qu'il en soit, Caraccioli, en confessant du moins avec sincérité que « sa vie n'estoit point réformée ne telle qu'elle debvoit estre, » se montra contraire aux grands abus de l'Eglise romaine, « la messe exceptée; » il attira la foule à ses sermons et forma ainsi le premier noyau du troupeau évangélique Troyen. Forcé de se rétracter en 1552, il fut remplacé par le ministre Poncelet, de Meaux, jusqu'à la persécution de 1557. Etant allé à Rome, cette même année, peut-être pour y solliciter un chapeau de cardinal, Caraccioli, qui paraît y avoir échoué, passa à son retour par Genève, où il conféra avec Calvin et Bèze et sentit se réveiller son penchant pour la Réforme. Toutefois il restait indécis et figura encore comme prélat catholique au colloque de Poissy; mais il y satisfit Bèze par sa courageuse hardiesse, et revenu à Troyes, il se prononça enfin ouvertement, et proposa au consistoire de le confirmer, s'il le jugeait bon, dans sa charge d'évêque. Cette prétention rencontrant des opposants, Calvin fut consulté. Il ne la blâma pas formellement, et comme Bèze et Pierre Martyr avaient émis, vu les circonstances, et tout en réservant le principe, un avis relativement favorable à la demande de Caraccioli, il fut élu par le consistoire et

réunit en sa personne les deux titres d'évêque et de ministre du saint Evangile. Cet état de choses devait fort alarmer les évêques catholiques, qu'il avait scandalisés en se mariant (dit la *Biographie Feller*), et qui finirent par obtenir sa destitution ; mais on lui accorda un dédommagement pécuniaire. Après la bataille de Dreux, du sort de laquelle Catherine de Médicis avait fait dépendre celui de la religion, l'attitude du prince de Melphe parut très-équivoque. Il tint à être chargé de négocier, afin d'aviser à ses propres intérêts, en conjurant les représailles dont il était menacé et en se faisant autoriser à gagner sa retraite de Châteauneuf-sur-Loire. Il s'engagea sous main à pratiquer selon les vues de la cour certains chefs du parti protestant, tels que Clermont d'Amboise et Grammont. Retiré à Châteauneuf, il y mourut à la fin de 1569. Etait-il rentré dans le giron de l'Eglise catholique? Quelques-uns l'ont affirmé, mais sans fondement. Le fait de son inhumation dans l'église paroissiale ne prouve rien. Il y a plus d'une tache dans l'oraison funèbre qu'on put faire de Caraccioli. Ses mœurs furent en contradiction avec ses talents, ses errements avec ses lumières. Si cependant il s'était rencontré un plus grand nombre d'évêques comme lui, une Réforme gallicane, Réforme mitigée et analogue à celle d'Angleterre, aurait peut-être eu plus de chance de s'établir en France que le radicalisme calviniste de Genève. La Saint-Barthélemy, la Ligue et l'abjuration de Henri IV, la révocation de l'édit de Nantes enfin, ces pages néfastes de notre histoire, en eussent peut-être été effacées à l'avance. Et, qui sait? les causes et les effets mêmes de notre Révolution française (laquelle procéda plus qu'on ne pense des antécédents religieux de la nation), s'en fussent peut-être trouvés singulièrement atténués, pour le bien de notre pauvre humanité. *Sed aliter visum est!* CH. READ.

CARACCIOLI (Louis-Antoine), né et mort à Paris (1721-1803). Il descendait d'une branche de l'illustre maison napolitaine de ce nom, établie depuis longtemps en France et ruinée par la catastrophe de Law. Après des études distinguées, il entra en 1739 dans la congrégation de l'Oratoire, et visita l'Italie, où son nom et ses talents le firent bien accueillir, surtout des souverains pontifes. Il passa ensuite quelques années comme précepteur en Pologne et revint en France où il composa pour vivre une foule de biographies et de traités de morale assez médiocres, malgré leur succès. Il écrivit, entre autres, la vie des deux premiers généraux de l'Oratoire, le cardinal de Bérulle et le P. de Gondren. Celui de ses ouvrages qui fit le plus de bruit est le recueil des *Lettres de Clément XIV* (Paris, 1775, 2 vol. ; 1776, 3 vol. in-12). On l'accusa de les avoir composées lui-même, et malgré la publication de l'original italien qu'il se hâta de produire, on les lui attribua longtemps. Privé par la révolution des diverses pensions qui le soutenaient, il reçut, en 1795, de la Convention, un secours annuel de 2,000 livres, et mourut huit ans après dans un état voisin du dénuement.

CARACTÈRE. Chaque homme apporte en naissant un tempérament physique, des facultés et des prédispositions intellectuelles ou morales,

qui s'allient ensemble dans des proportions particulières et forment ainsi une combinaison à laquelle nulle autre n'est exactement pareille. Il suit de là que chacun de nous entre dans la vie, prédéterminé à une certaine manière de sentir, de penser et de vouloir. C'est comme si son être avait été moulé dans une forme spéciale et frappé d'une marque distinctive : c'est son *caractère* naturel. Le croisement des hérédités, le climat, l'éducation, le milieu social et religieux tendent à former à la longue les individus sur un même type général et vague, en effaçant les distinctions individuelles trop accusées (caractère national, européen, etc.). Plusieurs, par faiblesse de volonté ou par manque de principes, s'abandonnent à leurs inclinations naturelles et aux influences environnantes; ils ont le caractère que leur font l'hérédité et les circonstances. On dit souvent de ceux-là qu'ils sont sans caractère, sans doute parce que celui qu'ils ont n'est pas à eux. Mais l'homme n'est point tout entier enfermé dans ce déterminisme. Il est appelé à prendre possession de sa nature pour la spiritualiser, et à faire servir les influences extérieures elles-mêmes à la formation et à l'affranchissement de sa personnalité. Il doit se donner à soi-même son propre caractère. Il ne saurait assurément se reconstruire de toutes pièces, créer en soi des facultés et un tempérament absolument nouveaux. Dans ce sens, il est certain qu'on n'a pas le caractère qu'on veut. D'ailleurs la variété des caractères individuels n'est ni un accident, ni un désordre, ni une transition passagère; elle est un bien, voulu de Dieu : c'est elle qui fait la richesse et la puissance de l'espèce. Le devoir de l'individu est donc, non pas d'effacer son caractère propre, mais de le maintenir au contraire et de le développer comme la forme particulière sous laquelle il est chargé de réaliser le bien. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à détruire dans notre caractère naturel. Il en serait ainsi si le développement de l'humanité était normal. Mais, l'espèce humaine étant dans un état de déchéance, l'hérédité mêle des éléments mauvais aux éléments constitutifs qu'elle transmet, et le milieu social et physique exerce souvent une influence corruptrice. « Ce qui est né de la chair est chair. » De là la nécessité d'une nouvelle naissance. Mais la régénération qu'opère Jésus-Christ laisse subsister l'individualité avec ses traits particuliers; pour mieux dire, en délivrant celle-ci de tout ce qui la déforme et la corrompt, elle la reconstitue dans sa divine originalité. Il suffit de se rappeler les caractères si fortement trempés et si nettement distincts d'un saint Pierre, d'un saint Jean, d'un saint Jacques, d'un saint Paul pour comprendre que l'idéal de l'Eglise, la perfection du royaume de Dieu, ce n'est pas l'effacement des diversités individuelles, c'est bien plutôt l'harmonie de personnalités libres et grandes, ayant chacune leur caractère propre et leur rôle, et se complétant les unes les autres en Christ. La transformation du caractère naturel en un caractère chrétien est l'œuvre de toute la vie : elle se confond avec la sanctification, dont le but n'est pas seulement d'accomplir la multitude des actes saints qui se proposent à la volonté, mais de former un caractère saint. Ajoutons en finissant que l'on parle souvent du caractère chrétien en général pour désigner l'ensemble des

vertus chrétiennes, considérées comme formant un tout organique et vivant : c'est en effet, par excellence et idéalement, la marque distinctive du chrétien. — Voir sur le sujet : Rothe, *Theologische Ethik*, III, §§ 629-634, 687 ; IV, §§ 991-1003 ; Ad. Wuttke, *Christl. Sittenlehre*, I, § 137 ; II, p. 882 ; Ed. de Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. par O. Nolen, I, p. 287-291 ; II, p. 324-336. Ch. Bois.

CARAÏTES, secte juive dont les derniers vestiges subsistent encore aujourd'hui. D'après l'étymologie ordinaire, basée sur leurs tendances dogmatiques, les caraïtes tirent leur nom du verbe hébreu q â r â (lire), et les q e r â î m seraient les juifs attachés uniquement au texte biblique. Il est toutefois pour le moins étrange que les Juifs ignorent cette étymologie et que le Talmud ne parle pas d'eux sous ce nom. L'étymologie moderne, tirée de l'arabe : *korâon*, le lecteur, c'est-à-dire le lecteur de la Bible, titre qu'ils s'attribuent eux-mêmes, semble plus judicieuse. L'origine des caraïtes est tout aussi incertaine et obscure. Ils ne descendent pas des sadducéens proprement dits (Néander), quoiqu'ils rejettent, comme eux, la tradition orale ; ce sont les disciples des écoles grecques établies en Syrie et en Palestine sous le règne des Séleucides, et les adversaires les plus acharnés des pharisiens. Longtemps isolés dans leur lutte contre les rabbinites, ils se recrutaient parmi les mécontents, opposant aux doctrines des rabbins, comme principe fondamental, le rejet absolu de toute tradition non renfermée dans l'Ancien Testament ou pouvant en être tirée logiquement. Cette opposition philosophique, religieuse et politique tout à la fois, s'accentua davantage après la destruction de Jérusalem, qui rallia aux mécontents une foule de sadducéens. Etablis d'abord en Palestine sans autre lien commun qu'une communion d'idées religieuses, ces esprits libéraux se répandirent en Palestine et dans les pays environnants. Leur opposition aux rabbinites devint plus vive à mesure que ces derniers exagéraient leurs principes, mais ce n'est qu'au huitième siècle et grâce à l'appui que leur prêta l'Islam que nous voyons apparaître, sous le nom de caraïtes, une communauté indépendante dirigée par l'ancien rabbin Anan et son fils Saül (Paul). La conversion de ces deux hommes et l'appui qu'ils trouvèrent auprès du calife Abu-Giafar-al-Mansor (734) contribuèrent puissamment à la constitution de la secte. Animés d'un ardent prosélytisme, les caraïtes se répandirent rapidement en Syrie, en Palestine et en Babylonie, et y fondèrent des communautés nombreuses et ardentes. Ils s'organisèrent sous la direction d'un patriarche (n â s i) dont le siége fut d'abord Jérusalem et plus tard Al-Kâhirah (le Caire) ; leurs historiens nous ont conservé la liste complète des vingt-trois titulaires du patriarcat pendant près de neuf cents ans. Après la destruction de Jérusalem (1100), les caraïtes émigrèrent ; les uns s'établirent dans le califat d'Alep, d'autres dans l'empire romain d'Orient, d'autres en Egypte, dans les Etats barbaresques, où ils vécurent en véritables nomades, et même en Espagne, où leur influence littéraire manqua faire crouler l'autorité des rabbinites. Chassés de la Castille, ils revinrent vers l'Orient et fondèrent, dès le treizième siècle, en Crimée, dans l'Ukraine, en

Pologne, en Lithuanie, de nombreuses colonies qui se sont maintenues jusqu'à nos jours. Ils ont en outre des communautés à Constantinople, à Baktschesiraï, où ils possèdent une admirable synagogue, à Dschufukalé, colonie de plus de deux cents familles, en Moldavie, en Valachie et en Gallicie. C'est dans ce dernier pays que, d'après les relations les plus récentes, ils sont le mieux organisés dans les colonies de Luzk, Halicz, Prosz et de Krosnoï-Ostrow ; ils y jouissent de grandes immunités et sont délivrés des lourds impôts qui pèsent sur les Juifs, grâce à une charte, souvent confirmée et remontant au roi Etienne de Hongrie (1578). Ils doivent la considération dont ils jouissent de la part des gouvernants et des chrétiens, au milieu desquels ils vivent, à leur honnêteté et surtout à leur abstention de toute affaire de lucre ; jamais un caraïte n'a paru devant un tribunal du pays. C'est dire en même temps que les juifs leur vouent, aujourd'hui comme dans les commencements de la secte, la haine la plus profonde et refusent absolument de les admettre à leur table. — Les doctrines des caraïtes, basées uniquement sur les Ecritures, avec le rejet absolu de toute tradition orale rabbinique, peuvent se résumer dans les points suivants : Le monde est l'œuvre d'un créateur éternel, unique et personnel, qui a envoyé Moïse auquel il a donné sa loi. Cette dernière, claire par elle-même, n'a besoin d'aucune addition humaine, car le texte n'aurait pas de sens, s'il n'était pas transparent. Dieu a inspiré les prophètes et leur a ordonné d'enseigner la résurrection. Il n'abandonne pas les hommes, mais les améliore graduellement par la souffrance, jusqu'à ce qu'ils soient dignes d'être sauvés par Messiah, fils de David. Quant aux autres doctrines de l'Ancien Testament, les caraïtes les admettent et les professent dans leur teneur littérale. Quant aux rites aussi, ils se distinguent des rabbinites, ils n'admettent qu'une seule nouvelle lune, fixée d'après l'apparition de la lune, rejettent les doubles jours de fête, ne se servent pas des tchillin (bandes recouvertes du texte de la loi), sont plus sévères dans l'observation stricte des lois sur le sabbat, les purifications, les morts, le divorce, qu'ils n'autorisent qu'en cas d'adultère, sur le mariage à des degrés prohibés. Depuis la dispersion, le patriarcat a perdu peu à peu toute influence et n'existe plus aujourd'hui. Les communautés s'administrent isolément ; chacune d'elles a à sa tête un chacham (rabbin) qui bénit les enfants (le trentième jour après la naissance) et les mariages, assiste les mourants, dit les prières publiques et fait en même temps l'office de sacrificateur (schochèt). Tout en se maintenant, les caraïtes, que les documents officiels autrichiens appellent aujourd'hui caraïmes ou caraïmites, ont bien perdu de leur ancienne splendeur et surtout de leur productivité littéraire. Il est d'autant plus important de signaler en terminant, parmi les nombreux et brillants écrivains de la secte, les noms suivants : David-ben-Boâs (950), *Commentaire sur toute l'Ecriture ;* Hadazi-Habêl de Jérusalem (1140) qui, dans son livre *Eschkôl-Hakôphèr*, a donné une histoire de la secte et de ses doctrines ; Jacob-ben-Rûben, qui a écrit un *Commentaire biblique* très-important ; Ahâron-ben-Josèph (1294), *Commentaire sur le Pentateuque ;* Ahâron-

ben-Eliâhû (1350), dont l'ouvrage, *Gan-Eden, sommaire des lois religieuses et civiles*, est devenu le code de la secte. Les deux ouvrages modernes les plus importants concernant les caraïtes remontent au dix-septième siècle. Samuel-ben-David (1641) a écrit des relations de voyages faits au milieu des communautés caraïtes, et Mardochaï (1699), auquel nous devons beaucoup de détails, a écrit l'histoire la plus complète de la secte qui emprunte une importance particulière à la lutte séculaire et presque victorieuse qu'elle a livrée au rabbinisme. — Sources : *Dictionnaire* de Bayle ; Reland, *Antiquitates sacræ ;* Bur, *Geschichte der jüdischen Secten ;* Graëz, *Geschichte der Juden ;* Triegland, *Diatrib. de secta Karaït.* E. SCHERDLIN.

CARAMUEL (Juan Caramuele di Lobkowitz), célèbre cistercien, né à Madrid en 1606, mourut en 1682, évêque de Vigevano. Moins remarquable par ses nombreux écrits que par les hautes dignités ecclésiastiques dont il fut tour à tour ou à la fois revêtu et par son rôle militaire pendant la guerre de Trente Ans, il a laissé ce souvenir d'un raisonneur habile et d'un homme d'une érudition plus étendue que solide. — Voyez N. Antonio, *Bibl. hispana*, I ; Tadisi, *Mem. della vita di Giov. Caramuele*, Venise, 1760, in-4°.

CARAVAGE (Michelangelo Amerighi da Caravaggio) [1569-1609], peintre milanais, formé sans maître, caractère passionné et sauvage, inaugure la réaction contre l'idéalisme religieux des siècles précédents. Sa peinture réaliste copie d'une manière saisissante la nature, dans ses aspects les plus repoussants mais non les moins tragiques. Il excelle à représenter les scènes lugubres, comme la mort, le crime, la misère et la perversion en leurs types extrêmes. Ses figures sauvages, laides, grimaçantes portent, même dans les sujets religieux, l'empreinte de la vulgarité. Caravage est par excellence le peintre des vagabonds et des bohémiennes. Ses cadavres ont un grand style. Le coloris de ses tableaux est chaud, hardi, audacieux ; le relief des contours est bien accusé ; les ombres ou les clairs-obscurs sont traversés d'éclairs fauves qui font ressortir la laideur horrible des haillons et des plaies. Caravage a peint sur fresques l'*Histoire de saint Matthieu* dans l'église San-Luigi de' Francesi à Rome, la *Sépulture du Christ* au-dessus d'un maître-autel du Vatican, la *Mort de la Vierge* au Louvre. Ses personnages manquent de noblesse, mais non de vérité. Ce n'est pas le souffle religieux qui les anime ; mais ils reproduisent avec un art consommé l'impression navrante que laisse le spectacle des grandes infortunes humaines.

CARCASSONNE (*Carcasso*) ne fut évêché que depuis la fin du sixième siècle. Jusqu'au temps de Pépin, l'évêque de Carcassonne ne prit point part aux synodes de Gaule, mais d'Espagne, la Septimanie appartenant aux Goths, puis aux Sarrasins. L'histoire de saint Hilaire, dont on fait le premier évêque de cette ville, et que l'on suppose fondateur de l'abbaye qui porte son nom, est bien douteuse, moins encore toutefois que la légende d'après laquelle l'Evangile a été prêché à Carcassonne par saint Crescent, disciple de saint Paul. On cite parmi les évêques saint Gimer (931) et Guy, abbé des Vaux de Cernay (1210-1223).

Le 15 août 1209, la ville fut prise sur les Albigeois ; ses habitants, qui avaient chassé en 1207 Béranger, leur évêque, « sortirent nus de la ville, sans rien emporter que leurs péchés » : ainsi parle Pierre des Vaux de Cernay. L'ancienne abbaye de Notre-Dame de Saint-Sauveur, contemporaine de Charles le Chauve, fut détruite dans l'incendie. L'église de Saint-Nazaire et Saint-Celse, construite au quatorzième siècle, et qui avait autrefois un chapitre soumis à la règle de Saint-Augustin, a remplacé en 1802, comme cathédrale, celle de Saint-Vincent, antique et bel édifice mêlé de roman et de gothique (onzième au quatorzième siècle). Narbonne est la métropole de Carcassonne. — Voyez *Gallia*, VI ; Bouges, *Hist. de C.*, Paris, 1741, in-4° ; Mahul, *Cartul. de C.*, 6 vol. in-4°, Paris, 1857-72.

CARCHEMICH [Karkemich], ville fortifiée importante, au confluent de l'Euphrate et du Chaboras, à égale distance d'Antioche et de Séleucie, le *Cercusium*, *Circesium*, *Circessum* des Grecs (Amm. Marc., 23, 5 ; Zosim., 3, 12 ; Procop., 2, 5), le Χαβώρα de Ptolémée (5, 18), est célèbre par la sanglante et décisive défaite que le roi de Babylone Nabuchodonosor y fit essuyer au roi d'Egypte Nécho, la quatrième année du règne de Jéhojakim, fils de Josias, roi de Juda (Jérém. XLVI, 2 ; cf. Es. X, 9 ; 2 Chron. XXXV, 20).

CARDAN (Jérôme), né à Paris en 1501, professa les mathématiques et la médecine, luttant contre la misère par la publication de nombreux écrits. En 1570, il se retira à Rome, où il obtint le titre d'associé du collége médical avec une pension du pape, et mourut en 1576. Bizarre, d'une vanité excessive et s'attribuant, dans son autobiographie, tous les déréglements, il se vante d'avoir, comme Socrate, un démon familier et le pouvoir de tomber en extase quand il le veut, de recevoir des avertissements par voie de songes ; il prône l'astrologie judiciaire, les amulettes, la magie. Sa doctrine, exposée notamment dans le *De subtilitate libri XXI*, est un singulier mélange de néoplatonisme et d'averrhoïsme. Le mouvement et la vie de tous les êtres ont leur source dans l'âme du monde, puissance unique et universelle, qu'il ne paraît pas distinguer de la divinité ; il proclame l'identité de l'homme avec Dieu : *Intellectum sic Deo esse adeptum ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur* (*De utilitate ex adv.*, II, c. 5). L'esprit peut être considéré soit au point de vue de son essence, et dans ce cas il est absolu, éternel, ne connaissant que l'universel, soit dans ses manifestations, dans ses individualisations, et c'est à ce titre que l'homme possède des facultés personnelles. L'âme est immortelle, mais cette vérité est inutile, dangereuse même ; étrange réserve qui fait supposer qu'à ses yeux l'immortalité n'est que la continuité du principe de toute vie. Les œuvres de Cardan ont été publiées en dix volumes (1663). — Voyez l'art. de M. Frank, dans le *Diction. des sc. philos.* ; Rixner u. Siber, *Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker des* 16 *u.* 17 *Jahrh.*, 1829.

CARDEL (Jean), réfugié protestant, né à Tours en 1635, qui, pour se soustraire aux persécutions par lesquelles on préluda à la révocation de l'édit de Nantes, alla en 1674 établir à Manheim une grande manufacture de soie qu'il porta au plus haut degré de prospérité et de

richesse. Cette fortune commerciale fit ombrage au gouvernement de Louis XIV : sa perte fut résolue. On l'attira en France et on le prit au piége, pour le conduire au donjon de Vincennes (25 novembre 1685). Vainement l'électeur, le roi Guillaume et les Etats-Généraux élevèrent-ils leur voix : on répondit que Cardel était mort. Il avait résisté à toutes les offres qu'on lui faisait pour qu'il changeât de religion et vînt se fixer en France ; il avait bravé les menaces et les tortures ; les larmes mêmes de sa mère, les supplications de ses amis le trouvèrent inébranlable. Transféré dans un cachot fangeux de la Bastille, en août 1690, il y séjourna jusqu'en 1705, le corps chargé de soixante-trois livres de fer, et il n'y succomba qu'après trente années de cette horrible captivité. Il avait là, pour compagnons d'infortune, Farie de Garlin, conseiller du Béarn, La Mas, etc., enfin Braconneau, qui mit fin à ses jours par un coup de couteau, le 18 février 1691. Jean Cardel a, certes, mérité que son nom fût inscrit en lettres d'or dans le martyrologe des réformés de France.

CARDEL (Paul), sieur du Noyer, fils d'un avocat rouennais, ministre à Grosménil, près de Rouen. La révocation de l'édit de Nantes le força de se réfugier en Angleterre. Puis il alla en Hollande, où il conçut, avec Cottin, le projet de rentrer en France pour y prêcher sous la croix. A peine arrivé à Paris, en 1688, il fut vendu à la police par une femme de service, et surpris comme il allait avec le médecin Bernier porter ses consolations à une malade. Tous deux furent jetés dans le donjon de Vincennes, et transférés, en 1691, à la Bastille où ils se trouvèrent renfermés avec Blisson, le médecin Bonpaillard, sieur de Pavillois, Bouais et sa femme, impliqués dans la même affaire. Après avoir enduré toutes les tortures plutôt que d'abjurer, Cardel fut transféré aux îles Sainte-Marguerite en 1694, et mourut subitement le 13 juin 1715.

CARDINAL. Ce titre, appliqué d'abord à certains officiers de la cour de Théodose et à divers fonctionnaires de l'empire, s'est étendu aux *prêtres* titulaires des principales églises et aux *diacres* chargés des chapelles de moindre importance, pour les distinguer des ecclésiastiques qui ne les desservaient qu'en passant. C'est ainsi que l'évêché de Troyes avait treize curés nommés *sacerdotes cardinales*, et que Thibaud, évêque de Soissons, appelle dans une charte le curé de Saint-Jean-des-Vignes *presbyter cardinalis ipsius loci*. Au concile de Rome de 823, Léon IV désigne certains prêtres sous le nom de *presbyteri cardinales*, et leurs églises sous celui de *parochiæ cardinales*. Il en est de même des diacres. On comprend ainsi que, dans l'origine, les cardinaux étaient inférieurs aux évêques, qu'une non-résidence illégitime leur faisait perdre leur titre, et que, promus à l'épiscopat, ils laissaient leur cardinalat vacant. Mais, conseillers naturels de l'évêque de Rome, ses cardinaux s'élevèrent avec lui et ils ne tardèrent pas à prendre le pas sur tous les dignitaires du dehors. Leur titre se restreignit d'abord aux seuls curés de Rome et à sept prélats voisins. Plus tard, l'importance croissante de cette fonction amena un grave changement dans la manière d'en distribuer les titres. Alexandre III, le premier, nomma cardinaux deux évêques étrangers, et il devint bientôt de règle que tout

archevêque, évêque, prêtre ou diacre, élevé à cette dignité, prendrait le titre d'une des églises de Rome. Ainsi Charles Borromée, créé cardinal-diacre du titre de Saint-Vite, l'échangea après son ordination pour celui de cardinal-prêtre de Sainte-Praxède, et le doyen actuel des cardinaux-prêtres est Philippe de Angelis, archevêque de Fermo. Il est difficile de constater le moment précis où le collége des cardinaux a été exclusivement en possession d'élire le pape, car cet empiétement de la cour romaine a subi, comme tant d'autres, un sorte de flux et de reflux qui ne laisse constater qu'après un long intervalle les progrès accomplis. Il n'est pas douteux toutefois qu'Hildebrand n'ait puissamment aidé à cette révolution intérieure. En 1058, il profita de ce que les événements politiques fermaient les portes de Rome à la cour pontificale pour faire élire Nicolas II à Sienne par les seuls cardinaux. Dès lors il ne resta guère au clergé et au peuple que le vain privilége de confirmer par leur consentement la nomination des pontifes. En 1059, le canon I du concile de Rome légalisa cette usurpation en disposant « que l'élection du pape serait à l'avenir principalement au pouvoir des cardinaux, et que le pape élu serait intronisé du consentement des ordres religieux, des clercs et des laïques. » L'élection de Grégoire VII consacra l'innovation. En 1179, le troisième concile de Latran fit le dernier pas et, écartant toute intervention du clergé et du peuple, il remit l'élection du pontife aux seuls cardinaux réunis en conclave. Depuis, les décrets de Grégoire X, de Clément V et de Pie IV ont réglementé dans ses plus minces détails le nouvel ordre de choses. Innocent IV, au concile de Lyon (1443), attribua aux cardinaux le chapeau rouge, Boniface VIII la pourpre et Urbain VIII le titre d'Eminence, en 1630. Un cardinal envoyé en légation s'appelle légat *a latere*. Le nombre des cardinaux a singulièrement varié. Sixte-Quint, par sa bulle du 3 décembre 1686, l'a fixé à 70, dont 6 cardinaux-évêques, savoir les évêques d'Ostie, de Porto, d'Albano, de Sabine, de Frescati et de Palestrina, 50 cardinaux-prêtres et 14 cardinaux-diacres. Par suite de morts récentes, le Sacré-Collége ne comptait, au commencement de 1877, que 5 évêques, 41 prêtres et 10 diacres. Les doyens de chacun de ces trois ordres gouvernent l'Eglise après la mort du pape jusqu'à l'élection et au couronnement de son successeur. Des écrivains ultramontains se sont plu à comparer le pape et les cardinaux à Moïse entouré des 70 juges qu'il institua sur Israël : on voit que c'est remonter encore plus haut que saint Pierre. — Voyez : Ducange, *Glossar.;* Frison, *Gallia purpurata;* Bellarmin, *Contr.*, t. II., lib. I, 16; Henri de Sponde, *Suite de Baronius*, aux années 1254, 1304 et 1362; Aubery, *Hist. des Cardinaux*, etc.

P. Rouffet.

CARÊME (autrefois quaresme, de *quadragesima*), jeûne de quarante jours qui sert de préparation à la fête de Pâques. L'origine de cet usage est fort ancienne. Les Pères la font remonter aux temps apostoliques, en invoquant à l'appui l'exemple de Moïse sur le mont Sinaï (Ex. XXXIV, 28), de Jésus-Christ avant sa tentation dans le désert Matth. IV, 2 et parall.), et même les quarante heures que le Christ a passées dans le tombeau. Le concile de Nicée en 325 (*can.* 3, *dist.*

XVIII), et celui de Laodicée de l'an 365 (*can.* 8, *dist.* III), en parlent comme d'un usage observé dans toute l'Eglise. Jérôme affirme : *Nos unam quadragesimam secundum traditionem apostolorum, toto nobis orbe congruo, jejunamus* (*Epist.* XXVII), et Léon Ier déclare : *Apostolica institutio quadraginta dierum jejunio impleatur* (*Sermo* XLIII, *de quadragesima*, VI). Dans la pratique nous voyons toutefois régner une grande diversité. Irénée, cité par Eusèbe (*Hist. eccl.*, V, 24), dit que, de son temps, les uns croyaient qu'ils devaient jeûner un jour, les autres deux, ceux-ci plusieurs jours, ceux-là quarante. Au quatrième siècle, à Rome, le carême ne durait que trois semaines; en Illyrie, en Achaïe, à Alexandrie, par contre, il embrassait sept semaines (Socrate, V, 21 ; Sozomène, VII, 19). Comme on ne devait pas jeûner le dimanche, les six semaines du carême ne donnaient que trente-six jours ; à partir du cinquième siècle, on empiéta sur la semaine précédente et l'on plaça le point de départ du carême au mercredi des cendres (*caput jejunii*). L'Eglise grecque commence le carême une semaine plus tôt que l'Eglise latine; mais elle ne jeûne pas les samedis, excepté le samedi de la semaine sainte. Les anciens moines latins faisaient trois carêmes de quarante jours chacun : le principal avant Pâques, l'autre avant Noël (on l'appelait le carême de la Saint-Martin), le troisième de Saint-Jean-Baptiste, après la Pentecôte. — Les anciennes prescriptions touchant la célébration du carême étaient fort sévères. Le concile de Tolède (635) ordonne que ceux qui, sans nécessité, auront mangé de la viande en carême, n'en mangeront point pendant toute l'année et ne communieront point à Pâques. Ceux que leur grand âge ou la maladie obligent à en manger, ne le feront que par permission de l'évêque. Insensiblement la discipline de l'Eglise se relâcha sur la rigueur du carême. Dans les premiers temps, le jeûne, même dans l'Occident, consistait à s'abstenir de viande, de poisson, d'œufs, de laitage, d'huile, de vin, et à ne faire qu'un seul repas après les vêpres ou vers le soir. Seule, l'Eglise grecque aujourd'hui n'autorise que l'usage du pain et de l'eau, des fruits secs et des légumes. Dans l'Eglise latine, les évêques peuvent donner aux fidèles la permission de manger des œufs, du lard, du beurre, du poisson, et un mandement annuel détermine les conditions du carême; on obtient aussi la dispense du maigre, excepté pour le mercredi, le vendredi et le samedi. L'usage des aliments gras n'est d'ailleurs autorisé que pour un seul repas de la journée. L'argent des dispenses accordées pendant le carême fut autrefois employé aux constructions religieuses. Durant ce temps de pénitence, on ne marie pas ; les autels, les statues, les tableaux, se couvrent de voiles. Dès l'origine, on joignit au jeûne du carême la continence, l'abstinence des jeux, des divertissements et des procès. Jadis les tribunaux étaient fermés pendant tout le carême ou pendant une partie de ce temps, et les châtiments corporels étaient suspendus. Seule parmi les Eglises protestantes, l'Eglise anglicane a conservé l'usage du carême. — Voyez : Thomassin, *Traité histor. et polit. du jeûne*, Paris, 1680 ; Beveridge, *Notes sur les canons des apôtres*, liv. III ; Ducange, *Glossarium*, s. v. *Quadragesima ;* Liemke, *Die Quadragesimalfasten der Kirche*, München, 1853.

CAREY (William), missionnaire, né à Paulersbury, en Angleterre, en 1761, mort en 1834 dans l'Inde. Amené à l'Evangile par un sermon de Scott le commentateur, il se voua au ministère dans l'Eglise baptiste; puis, poussé par une vocation irrésistible, il fonda en 1792 la Société des Missions baptistes, dont il fut le premier missionnaire. Ses débuts dans l'Inde furent difficiles, à cause du mauvais vouloir du gouvernement et de la tiédeur des Eglises d'Angleterre. Mais Carey vainquit ces difficultés à force de dévouement et d'énergie. Ses aptitudes extraordinaires pour les langues firent de lui un orientaliste de première force, et le gouvernement l'appela à enseigner le bengali, le mahratta et le sanscrit dans son collége de Calcutta. Il publia la grammaire de quelques-unes des langues de l'Inde et mena de front plusieurs traductions de la Bible dans ces langues. Quand il mourut, les presses de la mission qu'il dirigeait à Serampore avaient imprimé 213,000 exemplaires de l'Ecriture sainte en quarante idiomes différents. — Voir sur Carey : sa *Vie*, par son fils; l'*Hist. de la Soc. miss. bapt.* de F. Cox; *Great Missionaries*, by Andrew Thomson.

CARINTHIE. La Carinthie, en allemand *Kærnthen*, est aujourd'hui l'une des provinces allemandes de la monarchie autrichienne. Sous la domination romaine, elle faisait partie du Norique. Lors de l'invasion des barbares, elle tomba entre les mains de tribus slaves, qui en formèrent un duché. Les populations du pays, tant conquérants que peuple conquis, étaient encore païennes. Les évêques de Passau et de Saltzbourg, et surtout saint Virgile, y firent annoncer l'Evangile, que les basses classes reçurent volontiers, mais auquel la noblesse se montra violemment opposée. La Carinthie ayant été incorporée à l'empire carlovingien, le margrave Gérold, l'un des compagnons de Charlemagne, extermina la noblesse païenne et le christianisme fut dès lors définitivement établi dans le pays. Après le démembrement de l'empire d'Occident, la Carinthie fut successivement rattachée à la Bavière, la Bohême, au Tyrol et enfin, depuis 1335, à l'Autriche, à qui elle n'a cessé d'appartenir depuis lors, sauf de 1809 à 1813. Au quinzième siècle, elle eut à résister à l'invasion des Turcs et réussit à en triompher. La Réformation trouva de nombreux adhérents en Carinthie. En 1555 le pays était presque entièrement luthérien. A la fin du seizième siècle, l'évêque se plaint que le vingtième à peine de la population est resté fidèle à l'Eglise catholique. Mais là aussi les jésuites travaillaient à la contre-réformation. Pendant longtemps on prépara le terrain, et lorsqu'on se crut en mesure, un édit impérial ordonna, en 1601, à tous les luthériens de la Carinthie de se convertir ou d'émigrer dans les six semaines. L'empereur Ferdinand II acheva ce que cet édit avait commencé, et depuis la fin de la guerre de Trente-Ans, la Carinthie peut être considérée comme une province exclusivement catholique. Sur 337,694 habitants (1869), on ne compte que 16 à 1,700 luthériens, 13 réformés et quelques grecs. Le chef de l'Eglise catholique de Carinthie est le prince évêque de Gurk, qui réside à Klagenfurth; il est assisté d'un chapitre composé d'un prieur, d'un doyen et de six chanoines, et d'un consistoire composé des membres du chapitre et de

cinq conseillers. On trouve à Klagenfurth une école diocésaine de théologie avec sept professeurs, un grand séminaire et un petit séminaire. Le diocèse renferme douze abbayes et prieurés auxquels sont attachés des bénéfices. Le clergé séculier est réparti dans vingt-quatre décanats. Il faut aussi remarquer cinq couvents d'hommes et neuf maisons religieuses de femmes. La Carinthie est un des pays de l'Europe où le catholicisme est le plus fanatique et le moins éclairé. E. VAUCHER.

CARITH [Krith, Kérith], rivière de Palestine célèbre par le séjour que fit sur ses bords le prophète Elie (1 Rois XVII, 3-5). L'indication topographique qui en accompagne la mention est obscure, et a permis aux uns de la chercher à l'est du Jourdain, au-dessous de Bethsan (Eusèbe, Jérôme et quelques interprètes modernes), aux autres de la placer à l'ouest du fleuve, aux environs de Phasælis (Josèphe, Reland, etc.).

CARLETON (Georges), théologien anglais, né en 1559 à Norham, dans le Northumberland, mort en 1628. Ce fut grâce à la protection du célèbre Bernard Gilpin, désigné par les Anglais sous le nom d'*Apôtre du Nord*, que Georges Carleton put faire ses études à l'université d'Oxford. En 1618 il fut nommé évêque de Landoff et envoyé avec trois autres théologiens anglais au synode de Dordrecht, où il défendit la cause de l'épiscopat. L'année suivante, 1619, il fut nommé évêque de Chichester, où il resta jusqu'à sa mort. Il a laissé un assez grand nombre d'ouvrages, dans lesquels il se montre grand partisan de la doctrine de Calvin sur la prédestination.

CARLOWITZ (Christophe de), un des plus grands hommes d'Etat de l'Allemagne au temps de la Réforme. Né le 13 décembre 1507, d'une ancienne famille de la Saxe, il se montra très-précoce; à l'âge de douze ans il était à l'université, où il étudia surtout les classiques latins et grecs. A Bâle il fut disciple d'Erasme, et à l'école de droit de Dôle (Franche-Comté) il apprit le français. A vingt-trois ans il entra dans les affaires, au service du duc George de Saxe, qu'il accompagna en 1530 à la diète d'Augsbourg. Il fut le principal conseiller de Maurice de Saxe, surtout pour les affaires religieuses. C'est Carlowitz qui négocia avec Granvelle l'alliance entre Maurice et Charles-Quint, si funeste aux protestants dans la guerre de Smalkalde; aussi a-t-on mis en doute la sincérité de sa foi. Cependant il défendit les intérêts protestants dans les négociations qui amenèrent la convention de Passau. Il travailla avec Mélanchthon à l'*Intérim de Leipzig* et, après la mort de Maurice, il garda sa position influente sous l'électeur Auguste. En 1555 il prit part à la diète d'Augsbourg où fut faite la paix de Religion. En 1568 il fut appelé avec Camerarius à Vienne, par l'empereur Maximilien II, pour faire une agende conforme à la confession d'Augsbourg. Dans les dernières années de sa vie, il se retira de plus en plus des affaires et vécut dans ses terres, en Bohême. Il y mourut en 1578. Carlowitz était un homme pieux et bienveillant, charitable et désintéressé.

CARLSTADT, c'est-à-dire André Bodenstein, né à Carlstadt, petit endroit de la Franconie, doit sa célébrité historique au rôle qu'il joua dans le mouvement religieux du commencement du seizième siècle.

Homme honnête et ne manquant pas de science, mais emporté, extravagant et ne gardant aucune mesure, il eut le malheur d'entrer en collision avec Luther et d'allumer, en soulevant les premières discussions sur la sainte cène, le funeste brandon de discorde qui sépara les deux Eglises confessionnelles issues de la Réformation. Il suivit la carrière académique et se livra aux études scolastiques, telles qu'elles se faisaient alors à l'université de Wittenberg, où il arriva bientôt après sa fondation par l'électeur Frédéric le Sage, en 1502. Il prit les grades usités et parvint en 1510 à celui de docteur en théologie; il obtint un professorat en 1515. Il avait enseigné pendant des années sans même avoir encore vu une Bible. Zélé partisan d'Aristote, il se montra opposé à l'augustinianisme de Luther, devenu son collègue en 1512. Néanmoins il ne put pas se soustraire à la longue à l'influence puissante que l'esprit religieux du futur réformateur exerçait sur tout son entourage. Ce fut probablement l'impulsion reçue de Luther qui mena Carlstadt à la lecture des auteurs mystiques dont les idées le fascinèrent de plus en plus. Aussi prit-il fait et cause pour les fameuses thèses que Luther publia contre les indulgences et se vit-il ainsi entraîné dans la controverse avec le docteur Eck d'Ingolstadt. Mais il ne sut pas tenir tête à ce rude antagoniste lors de la grande dispute de Leipzig en 1519, où du reste chaque parti s'attribua la victoire. Ces faits eurent leur retentissement jusqu'à Rome. La bulle d'excommunication lancée contre Luther vint aussi frapper Carlstadt, ce qui ne fit qu'augmenter son ardeur pour la cause qu'il avait embrassée, bien qu'il fût loin de partager toutes les opinions de Luther. Les réformateurs, en opposant aux défenseurs des vieilles traditions de l'Eglise l'autorité des saintes Ecritures, furent nécessairement conduits à développer et à établir par des recherches scientifiques le principe scripturaire. Carlstadt a le mérite d'avoir été le premier à en faire l'objet d'un traité spécial. Son *Libellus de canonicis scripturis* (Witt., 1520) restera, au point de vue de l'histoire de la théologie, la plus intéressante de ses nombreuses publications. Mais il faut dire qu'il montra là même combien peu il sut comprendre le principe qu'il était appelé à défendre. A peine s'il se permet un jugement indépendant sur quelques points de détail. La tradition des Pères de l'Eglise constitue pour lui la preuve décisive de la canonicité de chaque livre biblique. Il est vrai que c'était déjà un antagonisme secret contre Luther, qui le poussait à cette théorie. Loin de savoir comprendre et apprécier l'esprit de liberté et d'indépendance avec lequel Luther jugeait certains écrits bibliques, il attaqua ouvertement la manière dont celui-ci avait osé se prononcer sur le caractère et la valeur de l'épître de Jacques. Luther ne releva pas le gant que son collègue lui avait jeté (Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, p. 291; Reuss, *Histoire du Canon*, p. 280). Mais Carlstadt ne se sentait pas bien à son aise à Wittenberg. Il avait aussi laissé tomber certains propos dirigés contre Mélanchthon, et ce fut avec empressement qu'il suivit une invitation de Christiern II, à venir travailler à la propagation des nouvelles idées en Danemark. Son séjour cependant n'y fut que très-court et il revint à Wittenberg. Alors, vers la fin de 1520, commença l'époque la plus importante de sa vie. — Luther se trouvait dans

la retraite de la Wartbourg. On n'avait encore presque rien changé aux formes du culte, pour les mettre en harmonie avec les doctrines qu'on prêchait du haut de la chaire. La pratique extérieure était en contradiction manifeste avec la théorie. Les moines du couvent de Luther, les augustins, crurent le moment venu pour procéder à des réformes plus décisives. Ils proclamèrent la nullité des vœux qu'ils avaient prononcés ; ils cessèrent de célébrer la messe. L'électeur s'effraya de ces hardiesses ; il invita l'université à dire son avis. Carlstadt émit l'opinion qu'aucun changement ne devait être entrepris sans qu'on eût consulté l'assemblée des fidèles. Mais ceux des moines qui avaient quitté le couvent nourrissaient l'agitation des esprits. Carlstadt étant mis en demeure de dire la messe en sa qualité de chanoine, fort de l'assentiment de Mélanchthon et d'autres collègues, et soutenu par les applaudissements de la multitude, se contenta de distribuer la cène conformément aux paroles de l'institution du Seigneur. Mais le mouvement ne s'arrêta pas là. On éloigna tumultuairement des églises les autels et les images. Carlstadt en même temps proposa d'autres réformes qui touchaient aux intérêts de l'ordre civil. Tous les biens des Eglises devaient être réunis en un fonds destiné à subvenir aux besoins des pauvres, et la mendicité devait être abolie. En outre il prit aussi le parti de se marier et épousa la fille d'un gentilhomme pauvre des environs. Enfin l'arrivée de quelques enthousiastes, les prophètes de Zwickau, à la tête desquels se trouvaient Thomas Münzer et Nicolas Storch, l'entraîna à des égarements tout à fait révolutionnaires. Il proclama l'inutilité de toutes les sciences humaines et ferma l'école publique. La ville se trouvait dans un désordre qui allait toujours en augmentant, la paix publique était menacée. L'électeur hésitait d'intervenir. A ce moment, le 6 mars 1522, Luther arriva de la Wartbourg pour sauver la bonne cause. On avait, il est vrai, trop longtemps différé l'introduction des réformes qui découlaient des principes qu'il avait prêchés ; mais les esprits fanatisés n'observaient plus de mesure. Le réformateur monta en chaire pour s'adresser au peuple et pour lui exposer avec une éloquence victorieuse combien on avait procédé contrairement à tout principe d'ordre et combien, au nom de la liberté, on s'était laissé entraîner à ériger la pire des tyrannies. Carlstadt, tout en ressentant profondément sa défaite, essaya de reprendre ses fonctions de professeur, mais ne réussit pas à retrouver la clarté et la tranquillité d'esprit nécessaires. Il entra en correspondance avec Th. Münzer, dont il ne partageait que trop les idées mystiques et révolutionnaires. Il commença à publier une série d'écrits qui enseignaient le renoncement aux vanités de ce monde. Il déposa son titre de docteur et s'appela « un nouveau laïc », échangeant son costume de prêtre contre l'habit gris et le chapeau de feutre du paysan ; il partagea son temps entre ses occupations littéraires et les travaux des champs ; enfin il se fit élire pasteur à Orlamünde par le suffrage des habitants. Th. Münzer occupait dans le voisinage la cure d'Allstædt et s'y livrait à des publications pleines de verve, mais aussi d'une violence sans bornes contre Luther et contre les princes régnants, et destinées à amener le

renversement de tout l'ordre de choses établi. Luther résolut de s'y rendre pour apaiser les esprits agités. Il eut à Iéna une explication avec Carlstadt qui repoussa l'accusation d'avoir participé aux menées révolutionnaires de Münzer. Les reproches réciproques aboutirent à une rupture entre les deux hommes (en août 1524). Carlstadt dirigea contre Luther quelques écrits qui montrent l'excès de fanatisme auquel il se laissa aller : Le royaume des chrétiens, dit-il, ne connaît pas d'autorité mondaine ; tout ce qui est opposé à Dieu doit trouver sa fin par la violence (*Ob man gemach fahren u. des Aergernisses der Schwachen verschonen soll in Sachen so Gottis Willen angehen*, 1524). Une autre brochure de cette époque est digne de remarque, parce qu'elle inaugura les déplorables discussions sur la sainte cène : *Ob die Ohrenbeichte oder der Glaub allein oder was den Menschen zu wirdiger Empfahung des h. Sacram. geschickt mach?* Là Carlstadt avança pour la première fois sa thèse que Jésus-Christ en disant : « Ceci est mon corps, » ne désigna pas le pain de la communion, mais sa propre personne. Quoiqu'il se séparât de Münzer sur la question du droit de réforme appartenant à tout chrétien, qu'il voulait savoir limité aux choses du culte à l'exclusion des institutions politiques et sociales, il se vit banni de la Saxe (18 septembre 1524), et à partir de là fut obligé de mener une vie errante. A Strasbourg il dirigea de nouveaux pamphlets contre Luther sur la question de la sainte cène. Il commença en outre à attaquer la doctrine du baptême, et Luther l'accuse d'avoir parlé du baptême des enfants comme d'un bain de chien (*balneum caninum*). Obligé de quitter Strasbourg, il alla à Rottenbourg en Souabe et chercha à se mettre en rapport avec les paysans insurgés de ces contrées. Mais il fut accueilli avec méfiance et jugea prudent de se retirer de ces hordes égarées. Se trouvant dans un complet isolement et sans ressources, il ne vit d'autre salut que de s'adresser à Luther pour obtenir par son intercession la permission de rentrer en Saxe. Il se résigna à une rétractation publique de ses opinions, et après avoir dû promettre de ne pas prêcher ni écrire, il obtint de pouvoir s'établir dans les environs de Wittenberg, pour y vivre en paysan et s'y livrer à un petit trafic de pains d'épices et d'eau-de-vie. — Les discussions qui éclatèrent entre Luther et les réformateurs de la Suisse lui firent reprendre l'espoir de se relever de sa misère et de se réhabiliter dans l'opinion publique. Il entra en correspondance avec quelques sectaires dont les idées se rapprochaient des siennes, et il quitta la Saxe pour trouver un refuge dans le Holstein et dans la Frise orientale, où les anabaptistes et d'autres adhérents de l'opposition religieuse vivaient en toute liberté. Lorsque le landgrave Philippe de Hesse convoqua (en septembre 1529) le colloque de Marbourg pour essayer de rapprocher Luther et Zwingle, Carlstadt fit des démarches pour y être admis, mais sans résultat. Il revint à Strasbourg et obtint de Bucer et de Capiton une recommandation pour Zurich. Zwingle l'accueillit avec bienveillance et lui procura une place de diacre. Enfin, après avoir encore plusieurs fois changé de résidence et après avoir fourni des garanties d'un esprit plus calme et moins aventureux que par le passé, il réussit, par l'intermédiaire de Bullinger, à

se faire appeler à Bâle (1534) comme prédicateur et comme professeur de théologie. Le fougueux iconoclaste, le nouveau laïc d'autrefois, devint un paisible partisan de la doctrine de Zwingle, jusqu'à ce que la peste l'enlevât en 1541. Il ne fit plus imprimer que quelques propositions qu'il dut soutenir pour entrer en possession de sa chaire à Bâle. On compte quatre-vingt-sept écrits sortis de sa plume féconde, jusqu'en 1525. — Il existe une littérature assez riche sur la vie et la doctrine de Carlstadt, mais il n'a pas souvent trouvé un jugement équitable. Voici quelques-unes des publications les plus importantes sur son compte : Alberus, *Wider die verfluchte Lehre der Carlstædter*, Neubrandenb., 1565; Gerdesii, *Scrinium antiq.*, P. I; Kœhler, *Lebensbeschr. deutscher Gelehrten*, I; Füsslin, *A. Bodensteins sonst Carlst. Lebensgesch.*, 1776; Erbkam, *Gesch. der prot. Sekten*, 1848, p. 174; M. Gœbel, *A. Bodenst. v. Carlst. nach s. Charakter*, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1841, p. 100; Dieckhoff, *Die evang. Abendmahlslehre im Reform. Zeitalt.*, I, 299; Jæger, *Andr. Bodenst. v. Carlst.*, Stuttgard, 1856. Une énumération de ses écrits se trouve dans : Rotermund, *Erneuertes Andenk. der Mænner der Ref.*, I, p. 62, et Riederer, *Abhandl. aus d. Kirch. Bücher u. Gelehrt. gesch.*, p. 473. ED. CUNITZ.

CARMEL [Karmêl, Κάρμηλος, Καρμήλιον ὄρος, Josèphe, *Antiq.*, XIII, 15, 4; *Carmelus*, Tacite, *Hist.*, II, 78], chaîne de montagnes qui se rattache aux collines galiléennes et par elles au Liban. Elle s'étend du sud-est au nord-ouest vers l'embouchure du Kischon, formant au côté sud de la baie de Ptolémaïs (Ἄκκο), à trois lieues de cette ville, un promontoire élevé de 1,200 pieds qui se jette par une pente rapide dans la mer. La chaîne du Carmel sépare la plaine de Jesréel de celle du littoral méridional. Elle formait au temps de Josué (XII, 22; XIX, 26) la frontière entre les tribus d'Asser et d'Issachar, et plus tard celle entre la Galilée et le pays de Tyr (Josèphe, *B. J.*, III, 3, 1). De pierre calcaire très-dure, bien arrosée, riante, très-fertile, elle était renommée par ses bois magnifiques (*Antiq.*, VII, 6; Es. XXXV, 2; Jérém. XLVI, 18; Amos I, 9; Mich. V, 14), ses prés savoureux (Jérém. L, 1; Es. XXXIII, 9; Nah. I, 4) et même ses vignes (2 Chron. XXVI, 10). Une autre particularité du Carmel, c'étaient ses grottes. On en compte près de 2,000, surtout du côté de la mer. Elles ont servi, de tout temps, d'asile aux ermites et aux proscrits (Amos IX, 3; 1 Rois XVIII, 19 ss.; 2 Rois II, 25; IV, 25). On montre encore aujourd'hui celle qu'Elie doit avoir habitée. Un couvent a été élevé sur son emplacement à une altitude de 582 pieds au-dessus du niveau de la mer. Fondé vers 1180 par des moines déchaux, qui reçurent le nom de *Carmes*, il était tout entier creusé dans le roc. Un second couvent a été érigé sur le mont Carmel au commencement du quatorzième siècle, transformé en un hôpital pour les pestiférés en 1799, détruit par les Turcs, et reconstruit en 1827 au moyen de souscriptions recueillies par le moine Jean-Baptiste, le dernier des survivants de l'ancien monastère. — Voyez : Reland, *Palæstina*, p. 327-330; Schubert, *Reise in's Morgenland*, II, 209-221; Ritter, *Erdkununde*, XVI, 1, p. 705-722; Arnold, *Palæstina*, p. 21 ss.; etc. — Le nom de Carmel est aussi porté

par une ville de la tribu de Juda (Jos. XV, 55; 1 Sam. XV, 12; XXV, 5; XXVII, 3), située, d'après Eusèbe, à dix lieues de Hébron et dont il reste de nombreuses ruines tant de l'époque des Romains que de celle des Sarrasins.

CARMÉLITES, congrégation de religieuses qui suivent la règle des carmes. Introduite en France au milieu du quinzième siècle, elle n'acquit une importance véritable que depuis la réforme de sainte Thérèse en 1562, et l'adoption de cette réforme par le cardinal de Bérulle (voy. ce nom). Un certain nombre de dames du grand monde, et parmi elles mademoiselle de La Vallière, entrèrent dans cet ordre, qui possédait à Paris un couvent célèbre, situé rue Saint-Jacques.

CARMES, ordre religieux qui tire son nom et son origine du mont Carmel, en Palestine. Un prêtre calabrais, Berthold, fonda, vers 1180, sur cette montagne un refuge pour les prêtres pèlerins qui erraient sans abri. Sous son successeur, Brocard, le patriarche de Jérusalem, Albert, petit-fils de Pierre l'Ermite, donna en 1209 à cette congrégation de religieux une règle en seize articles, qui leur imposait l'isolement de la vie cellulaire avec un oratoire commun, des exercices spirituels sévères, la pauvreté, le travail manuel, les jeûnes, le silence. Elle reçut en 1224 la sanction du pape Honorius III. Lorsqu'après l'insuccès des croisades la Palestine retomba sous le joug des musulmans, les carmes se répandirent dans diverses contrées de l'Europe, dans l'île de Chypre (1238), en Sicile, en Angleterre (1240), dans le Midi de la France (1244), à Paris, sous saint Louis, leur fervent protecteur (1254). En même temps leur règle fut, au concile de Lyon (1245), considérablement mitigée et appropriée aux besoins de l'Occident. L'ordre des carmes devint très-populaire à cause de son origine qu'il faisait remonter, ainsi que sa règle, jusqu'au prophète Elie, et du zèle fanatique de ses membres pour les missions dans les campagnes; il devança les moines mendiants qu'il prétendait surpasser en austérité, et ne contribua pas peu à répandre la dévotion à la Vierge dont les carmes se disaient les serviteurs préférés. Simon Stock, carme anglais et général de son ordre († 1265), déclara avoir reçu de la Vierge, dans une vision, le *scapulaire*, comme une marque de sa protection envers tous ceux qui le porteraient et qui garderaient la virginité, la continence ou la chasteté conjugale, selon leur état. Le scapulaire consiste dans deux petits morceaux d'étoffe bénite, avec l'image de la Vierge, portés sous le vêtement et joints ensemble au moyen d'un cordon passé autour du cou. La Vierge s'engage à délivrer du purgatoire tous ceux qui le porteraient. L'habit des carmes subit plusieurs modifications, comme aussi leur règle. Ils portaient une robe brune ou noire avec une chape ou un manteau blanc, traversé par des barres de couleur brune, en souvenir du char de feu qui avait emporté Elie. Comme les franciscains et les dominicains, ils eurent leur *tiers-ordre*, autorisé par une bulle de Sixte IV en 1476. La règle de ce tiers-ordre, modifiée plusieurs fois par les généraux des carmes, s'est étendue de façon à englober les laïques qui entrent en religion sans changer leur costume, pourvu qu'il soit de couleur sombre. Le tiers-ordre se recrute principalement dans les campagnes,

tandis que les classes plus élevées le remplacent par l'affiliation aux jésuites. La popularité dont ont joui les carmes, surtout au dix-septième siècle, et leur ambition d'offrir le type idéal de la vie monastique, leur ont valu des attaques passionnées de la part des autres ordres jaloux de leur influence, en particulier de celui des jésuites. Le docteur de Launoy, dans une *Dissertatio de Sim. Stochii viso* (Par., 1653), a soutenu que la vision de Stock était une imposture, que les bulles des papes citées en sa faveur sont des bulles supposées, et que les carmes n'ont commencé à porter le scapulaire que longtemps après la date de la vision prétendue. De son côté, le bollandiste Papebroch (*AA. SS.*, 8 avril, t. I, p. 775 ss.) a fait justice de la prétendue filiation que les carmes établissent entre leur ordre et le prophète Elie ou même les premiers anachorètes chrétiens. Le P. Hardouin († 1729), renchérissant encore sur cette thèse, dépensa beaucoup d'érudition pour montrer que les carmes n'avaient pas d'autre Carmel pour berceau que la montagne Sainte-Geneviève à Paris. Pour mettre fin à ces disputes, le pape Innocent XII dut imposer silence aux deux partis (1698). — Voyez : Hélyot, *Hist. des ordres relig.*, I, p. 347 ss. ; J.-B. de Lézana, *Annal. sacri, prophetici et Eliani Ord. B. V. Mariæ de monte Carmeli*, Rome, 1645-56, 4 vol. in-fol. ; le P. Philippe, *Histor. Carmel. compendium*, Lyon, 1656, in-8° ; *Theologia Carmel.*, Rome, 1665, in-fol. ; Baronius, *Annal.* ann. 1181 ; H. de Sponde, *Annal. Baron. continuat.*, ann. 1205.

CARMES DÉCHAUSSÉS (*Carmelitæ excalceati* ou *discalceati*), ainsi nommés parce que leur règle leur imposait de marcher nu-pieds. Leur congrégation a été fondée en Espagne, en 1562, par sainte Thérèse et par Jean de la Croix, d'après les principes d'un mysticisme ardent et d'un sombre ascétisme, que l'on retrouve dans les écrits de ces deux fanatiques espagnols (voy. leurs noms). Cet ordre, approuvé par Pie V et confirmé par Grégoire XIII, se répandit avec une telle rapidité et fit de si nombreux prosélytes qu'en 1600 on dut le diviser en deux congrégations avec deux généraux, celle d'Espagne et celle d'Italie ou de Saint-Elie, qui comprend toutes les provinces en dehors de l'Espagne. Les carmes déchaussés s'établirent en France sous le règne de Louis XIII, et y conquirent promptement une popularité très-grande. C'est d'eux que, de nos jours, sortit le P. Hyacinthe Loyson, l'illustre prédicateur de Notre-Dame, qui déposa le froc en 1872. — Voyez : H. de Sponde, *Annal.*, ann. 1568 et 1580 ; le P. Isidore de Saint-Joseph, *Hist. des Carmes déchaux ;* le P. Jérôme de Saint-Joseph, *Hist. de la réforme des Carmes.*

CARNAVAL (étymologie incertaine : *carnelevamen*, *caro vale*, etc.), temps de réjouissance qui précède le carême, commence le 6 janvier, jour de l'Epiphanie, et finit le mardi, veille du mercredi des cendres. Cet usage est un reste des fêtes populaires des anciens païens et de celles de nos pères, telles que les Bacchanales, les Lupercales, les Saturnales, la fête des Fous, de l'Ane, etc. Depuis Chrysostôme jusqu'à nos jours, les prédicateurs se sont plaint des abus qui en résultent.

CARNIOLE, province autrichienne, 466,334 habitants (1869) : 465,472 catholiques, 278 grecs unis, 294 grecs non unis, 250 protes-

tants. La population est en grande majorité d'origine slave; il n'y a guère que 32,000 Allemands. D'après la légende, le christianisme fut prêché en Carniole, dès le commencement du second siècle, par Fortunatus, diacre de l'évêque d'Aquilée, Hermagoras. Quoi qu'il en soit, le paganisme avait déjà disparu de la Carniole au temps de Charlemagne. Réunie à la Carinthie en 1232, elle en partagea dès lors les destinées politiques. Le luthéranisme y fut prêché, dès 1531, par Primus Truber, chanoine de Laybach, et rencontra bientôt de nombreux adhérents. Expulsé du pays, Truber se retira en Wurtemberg, où il publia les premières Bibles slaves. A la fin du seizième siècle, le pays pouvait être considéré comme protestant; la ville de Laybach avait, en 1597, neuf pasteurs luthériens. Les violences de la contre-réformation vinrent durement frapper la Carniole. L'édit de 1601 (voy. *Carinthie*) força les habitants à une émigration en masse. A Laybach, six pères de famille seulement rentrèrent dans l'Eglise catholique. Les autres préférèrent l'exil à l'infidélité et se retirèrent en Bohême, en Allemagne et en Hongrie. Une révolte des paysans restés protestants fut durement réprimée en 1637, et, depuis lors, le protestantisme en a disparu. Cependant une nouvelle église protestante a été construite à Laybach en 1852 par les soins de l'Association de Gustave-Adolphe. Le prince-évêque de Laybach gouverne le diocèse de la Carniole. Le chapitre de la cathédrale se compose d'un prieur, d'un doyen et de neuf chanoines. Le consistoire se compose des membres du chapitre et de treize conseillers. Il y a à Laybach une école diocésaine de théologie, avec six professeurs et deux séminaires; à Rudolphzell, un chapitre avec un prieur et quatre chanoines. Les paroisses sont réparties dans vingt décanats. Les couvents d'hommes sont au nombre de cinq; les maisons de religieuses au nombre de trois. E. VAUCHER.

CAROLINS (Livres). Voyez *Livres carolins*.

CARPENTRAS [*Carpentoracte*] (Vaucluse), évêché suffragant d'Arles, puis, à partir de 1475, d'Avignon, supprimé en 1801. Ses évêques demeuraient à Venasque (*Vindasca*), petit bourg qui paraît avoir eu des évêques avant Carpentras. L'histoire religieuse de ces deux villes avant la fin du cinquième siècle est fort incertaine; vers 536, saint Siffroy, moine de Lérins, était évêque de Venasque : on lui attribue la fondation de l'église de Saint-Antoine à Carpentras. Jacques Sadolet occupa le siége de Carpentras de 1517 à 1540 (*Gallia christiana*, I; Courtet, *Dict. de Vaucluse*, 1877).

CARPIN (Jean du Plan), religieux italien du treizième siècle, des frères mineurs de l'ordre de Saint-François, voyagea de 1246 à 1247 en Tartarie, où Innocent IV l'avait envoyé en qualité de légat. La naïve crédulité avec laquelle il consigna dans sa relation tout ce qu'il avait vu d'étrange pour un moine latin ne contribua pas peu aux fables qui eurent cours durant le moyen âge sur ces lointaines régions. La fameuse légende du prêtre Jean, chef religieux et politique d'une communauté chrétienne opprimée par les infidèles et attendant toujours de l'Occident sa délivrance, remonte jusqu'à lui. Sa mission terminée, Carpin se consacra à l'évangélisation du Nord, et prêcha, dit-on, jus-

qu'en Danemark et en Norwége. Sa relation fut imprimée pour la première fois à Venise, en 1537. On en a fait en 1634 un abrégé réimprimé à La Haye, en 1729 et 1735, dans la *Collection des voyages en Asie de Benjamin de Tudèle, Carpin, Rubruquis*, etc. C'était, jusqu'à ces derniers temps, le seul extrait qui en eût été donné en français. En 1839, M. Davezac a publié, pour la collection des mémoires de la Société géographique, la première édition complète de la *Relation des Mongols ou Tartares, par le frère Jean du Plan de Carpin*, etc., d'après les manuscrits de Leyde, de Paris et de Londres (Paris, in-4°).

CARPOCRATE, célèbre gnostique, vivait à Alexandrie, au milieu du deuxième siècle, sous le règne d'Adrien. Il revêtit les idées platoniciennes de formes empruntées au christianisme et enseigna un antinomisme qui aboutit aux plus dangereux égarements. Les âmes, d'après lui, ont existé de toute éternité dans la périphérie de la Monade divine, qui, dans les cercles toujours plus vastes qu'elle a tracés autour d'elle, a rencontré la matière à laquelle se sont unis les ἄγγελοι κοσμοποιοί, déchus de leur pureté primitive. Le royaume du monde, qui n'a point conservé le souvenir de sa divine origine, s'est constitué dans l'isolement et dans l'indépendance du principe divin, parquant les hommes et les divisant au moyen des barrières factices qu'élèvent entre eux la propriété, le mariage, les institutions politiques et religieuses avec leur caractère essentiellement national, c'est-à-dire particulariste. Par une fausse interprétation de Rom. VII, 7, Carpocrate oppose aux lois des hommes qui ont provoqué le péché, la nature, qui représente ce qui subsiste de leur condition primitive. Pour atteindre à la γνῶσις μοναδική, il faut vivre κατὰ φύσιν, sans souci des traditions et des conventions sociales. Dans sa réaction aveugle contre le légalisme, Carpocrate va jusqu'à accuser Moïse, qui a réprimé dans le Décalogue la convoitise du bien du prochain, d'être l'auteur du vol et de l'adultère. Les philosophes païens, Pythagore, Platon, Aristote, ont réagi contre cette tendance. A leur famille appartient aussi le juif Jésus, fils de Joseph. Il est un homme comme nous, mais son âme plus pure s'est souvenue de ce qu'elle avait vu auprès de Dieu dans l'existence antérieure. C'est pour cela que la Monade céleste l'aima et lui envoya, lors du baptême, la force d'échapper aux démiurges et d'offrir au monde le salut, qui consiste à suivre son exemple en s'unissant comme lui à Dieu, en brisant le joug de la loi et en combattant la souffrance par la vertu de guérir les maladies et de triompher de la puissance de la matière que nous pouvons obtenir à un degré encore plus grand que lui. Celui qui reste esclave des puissances inférieures est condamné, par la loi de la métempsychose, à traîner une existence misérable de corps en corps, de planète en planète; mais celui qui s'unit à la Monade, retourne à elle au sein de la félicité glorieuse de la périphérie divine. Le système de Carpocrate a été développé par son fils Epiphane, qui mourut à l'âge de dix-sept ans, après avoir dissipé les plus beaux dons dans la débauche. Ses adhérents lui élevèrent un temple dans l'île de Céphalénie et lui accordèrent les honneurs divins. Les carpocratiens se répandirent dans toutes les contrées méditerranéennes. Ils se livraient,

dans leurs agapes, aux débauches imputées par les païens à tous les chrétiens, pratiquaient les arts magiques, célébraient des rites tout païens auxquels ils avaient adapté la terminologie chrétienne, associant à l'image du Christ, dont ils se disaient redevables à Pilate, les bustes des dieux et des sages de la Grèce.— Irénée (*Adv. hæres.*, I, 25) et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, p. 521 ss.) ont fourni les renseignements les plus complets que nous possédions sur cette secte. Clément a inséré dans ses *Stromates* des fragments d'un traité de morale d'Epiphane, περὶ δικαιοσύνης. Voyez aussi Hippolyte, Ἔλεγχος, VII, 32; Epiphane, *Hæres.*, 27; Théodoret, *Hæres. fabul.*, I, 5; Tertullien, *De Script.*, 48; Eusèbe, IV, 8; Fuldner, *De Carpocratianis*, dans *Ilgen's Histor. theol. Abhandl.*, Leipz., 1824, p. 180 ss.; Gesenius, *De inscriptione phœnicio-græca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum hæresin pertinente*, Halæ, 1825, dans lequel opuscule le savant orientaliste analyse deux inscriptions trouvées dans la Cyrénaïque qui établissent que les tendances carpocratiennes y étaient encore vivaces au sixième siècle; Neander, *Kirchengesch.*, I, p. 509 ss., etc.

CARPZOV, famille originaire du Brandebourg, qui occupe une place importante dans le mouvement intellectuel de l'Allemagne par la science et l'orthodoxie luthérienne des quinze savants plus ou moins marquants qu'elle a fournis à la jurisprudence et à la théologie dans le dix-septième et le dix-huitième siècle (voy. sur la famille dans son ensemble : Dreyhaupt, *Beschreibung des Saalkreises*, Halle, 1749-51, t. II; *Neues Gelehrtes Europa*, t. XIV, p. 290; *Conversations-Lexicon* de Brockhaus, 12e éd., t. IV; les principaux savants qui en sont sortis ont chacun leur article dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Gruber, et dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, t. IV; les théologiens, dans l'*Encyclopédie* de Herzog). — Nous mentionnerons les suivants : 1. Benoit Carpzov (1595-1666), jurisconsulte célèbre et professeur de droit ecclésiastique, dont la *Jurisprudentia ecclesiastica* (Leipz., 1649) a développé scientifiquement le système épiscopal luthérien, d'après lequel les droits et prérogatives des anciens évêques sont considérés comme dévolus au prince temporel. — 2. Jean-Benoit I, son frère, né en 1607 et mort le 22 octobre 1657, pasteur et professeur de théologie à Leipzig, a publié entre autres, sous le titre de *Hodegeticum* (Leipz., 1656, in-8°), un traité d'homilétique estimé de son temps, et peut être considéré comme le créateur de la symbolique par son ouvrage posthume : *Isagoge in libros Ecclesiarum lutheranarum symbolicos* (Lips., 1665, in-4°). — 3. Jean-Benoit II, fils du précédent, né à Leipzig le 24 avril 1639, professeur de morale dans cette ville en 1665, d'hébreu en 1668, de théologie en 1684, y mourut le 23 mars 1699; il fut un adversaire déclaré du piétisme, ce qui l'entraîna à de très-vives polémiques; élève de Buxtorf, il connaissait bien l'hébreu et publia dans ce domaine, outre quelques travaux originaux de peu d'étendue (ses dissertations ont été réunies : *Disputationes academicæ*, etc., Lips., 1699, in-4°), de nouvelles éditions du *Jus regium Hebræorum* de Schickard (1674), des *Horæ hebr. et talmud. in IV Evangel.* de Lightfoot (1675 et 1684, in-4°), du *Pugio fidei adv. Mauros et Judæos* de Raimond Martin (Lips., 1687, in-fol.), du

Commentarius in minores prophetas de Tarnov (1688, in-4°). Voyez sur lui : Pipping, *Sacer decadum Septenarius* (Lips., 1705, p. 763-784). — 4. Jean-Benoit III (1670-1733), fils du précédent, pasteur à Leipzig et professeur extraordinaire de langue hébraïque, publia quelques dissertations, et le *Collegium rabbinico-biblicum in lib. Ruth* (Lips., 1703, in-4°), de son père. — 5. Jean-Benoit IV, fils du précédent, né le 20 mai 1720 à Leipzig, fut dès 1748 professeur de grec et de théologie à Helmstædt, où il mourut le 28 avril 1803, après y avoir représenté le luthéranisme strict, au nom duquel il combattit le rationalisme de son collègue W.-A. Teller par son *Liber doctrinalis theologiæ purioris ut illa in Acad. Helmst. docetur* (Brunswick, 1768). Ses travaux exégétiques sur les épîtres (*Romains*, 1756; *Epîtres cathol.*, 1790; *Galates*, 1794; *Hébreux*, 1795) sont estimés surtout pour les connaissances philologiques de l'auteur, connaissances qui brillent tout spécialement dans ses *Sacræ Exercitationes in epistolam ad Hebræos ex Philone* (Helmst., 1750, in-8°) et dans de nombreux ouvrages théologiques et philologiques. Voyez sur lui : Saxius, *Onomasticon* (t. VIII, p. 55); *Neues Gel. Europa* (t. XIV, p. 290); Meusel, *Gelehrtes Teutschland* (t. I). — 6. Samuel-Benoit, fils de Jean-Benoît I (1647-1707), pasteur à Dresde, devint par l'influence de son frère, Jean-Benoît II, un adversaire du piétisme, quoiqu'il eût d'abord été un ami de Spener; il laissa après lui beaucoup de sermons imprimés, une réputation de prédicateur de talent, et un fils qui doit nous arrêter davantage. — 7. Jean-Gottlob Carpzov, né à Dresde le 26 septembre 1679, étudia à Wittenberg, Leipzig et Altdorf, voyagea en Angleterre et en Hollande, exerça le ministère évangélique dès 1704 à Dresde, et dès 1708 à Leipzig, où il fut en même temps (1713) professeur extraordinaire de théologie, puis (1719) professeur ordinaire de langues orientales; appelé en 1730 comme premier pasteur et surintendant à Lubeck, il s'y montra d'un luthéranisme violent et persécuteur contre les réformés et les frères moraves, et y mourut le 7 avril 1767. Carpzov occupe dans l'histoire de la critique biblique, par ses deux ouvrages principaux, une place importante, soit comme représentant principal de l'orthodoxie luthérienne en ces matières, soit comme résumant avec une grande érudition tous les travaux publiés jusqu'alors sur l'Ancien Testament dont il rend fidèlement compte, soit enfin pour avoir embrassé plus complétement que ses prédécesseurs l'ensemble des recherches qui constituent de nos jours l'*Introduction à l'Ancien Testament*. Avec un dogmatisme très-arrêté il soutint l'inspiration littérale, le canon divin et l'incorruptibilité du texte de l'Ancien Testament, et fut au dix-huitième siècle le principal adversaire de la tendance critique d'un Louis Cappel et d'un Richard Simon, auxquels il ne laisse rien passer et dont il réussit à arrêter pendant plus d'un demi-siècle l'influence sur la théologie protestante; il faut cependant lui reconnaître le mérite d'avoir obligé la critique biblique à plus de circonspection et à une étude plus minutieuse pour arriver à se former une idée de l'origine des livres de l'Ancien Testament. Nous citerons de lui son *Introductio ad libros canonicos Bibliorum Vet. Testamenti omnes* (Leipz., 1714-21, 3 vol. in-4°; 2e édit., 1731; 3e édit., 1741; ces deux dern. édit. sans changements),

dans laquelle il étudie les uns après les autres chacun des livres historiques, poétiques et prophétiques de l'Ancien Testament, examinant leur titre, leur auteur, leur contenu, leur but, le temps de leur composition, etc., et appuyant en tous points les opinions traditionnelles par la réfutation des novateurs, le tout terminé par une ample indication des commentaires publiés sur chaque livre ; dans la préface du troisième volume l'auteur répond aux critiques que les *Mémoires de Trévoux* avaient faites du premier volume. Dans sa *Critica sacra Vet. Testamenti* (Lips., 1728, in-4° ; 2e édit. revue et augm., 1748, in-4°) Carpzov complète l'ouvrage précédent en exposant dans une première partie tout ce qui concerne le texte de l'Ancien Testament dans son ensemble et les travaux dont il a été l'objet, et en examinant dans la seconde les versions; la troisième partie devait être consacrée aux livres apocryphes et pseudépigraphes, mais l'auteur l'a remplacée par une réfutation d'un ouvrage de l'anglais G. Whiston, qui soutenait que le texte hébreu avait été corrompu par les Juifs ; cette partie fut traduite en anglais (Lond., 1729, in-8°). Carpzov avait eu l'intention de faire pour le Nouveau Testament un travail semblable à celui qu'il avait publié sur l'Ancien dans ces deux ouvrages ; il y renonça d'autant plus facilement qu'il avait trouvé en J.-W. Rumpæus un disciple fidèle qui chercha à s'inspirer de ses sentiments, sinon de son érudition, dans sa *Commentatio critica in libros Novi Testamenti in genere, cum præfatione J. G. Carpzovii* (Lips., 1730, in-4°), mais qui mourut avant d'achever l'introduction spéciale à chaque livre qu'il avait promise. Sous le titre d'*Apparatus historico-criticus Antiquitatum sacri codicis et gentis hebrææ* (Lips., 1748, in-4°) Carpzov donna un commentaire érudit de l'archéologie hébraïque que Thomas Godwin avait publiée en anglais sous le titre de *Moses and Aaron* (Lond., 1614, in-4°). — Sources : Moser, *Lexicon d. jetztleb. Theologen*, p. 144 et 792 ; Gœtten, *Gelehrtes Europa*, t. I, p. 161 et 823 ; Meusel, *Lexicon d. verstorb. teutschen, Schriftsteller*, t. II; Adelung, *Supplem. zu Jœcher's Lexicon*, t. II; Siegfried, dans *Allgem. Deutsche Biographie*, t. IV ; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklærung*, t. IV; Rosenmüller, *Handbuch*, t. I. A. Bernus.

CARRANZA (Bartolomeo), l'illustre et infortuné archevêque de Tolède, naquit en 1503, à Miranda, ville du royaume de Navarre. Dominicain et inquisiteur, il travailla avec un zèle passionné à la répression de toutes les tendances hostiles à l'autorité du saint-siége, qu'il plaçait sans hésitation au-dessus de celle des conciles (voy. les *Quatre controverses*, en tête de la 1re édition du livre : *Somme de tous les Conciles*, et l'édition de 1681). Il professa avec éclat la théologie dans le collége de Saint-Grégoire à Valladolid et joua un rôle important au concile de Trente. L'ardeur avec laquelle il travailla, sous les auspices de Philippe II et de Marie Tudor, à la restauration du catholicisme en Angleterre, lui gagna les sympathies du pape et du roi. En 1558 il monta sur le siége de l'archevêché de Tolède et obtint la haute dignité de primat des Espagnes. Ce fut le commencement de ses malheurs. Désigné à l'attention du grand-inquisiteur D. Ferdinand de Valdès, archevêque de Séville, par les aveux de personnes suspectes

d'hérésie et par son attitude étrange au lit de mort de l'empereur Charles V, il fut arrêté et jeté dans les prisons de l'inquisition. Son procès, évoqué à Rome par le pape Pie V en 1567, dura jusqu'à 1576. Le 16 mars, Grégoire XIII prononça la sentence. Carranza, déclaré très-suspect (*en gran manera sospechoso*) d'hérésie, devait abjurer seize propositions scandaleuses, se soumettre à diverses pénitences, et être suspendu pour cinq ans et au-delà de ses fonctions. Bientôt après, le 2 mai, l'infortuné prélat expirait au couvent de la Minerve, non sans protester de son innocence. La plupart des historiens admettent que le procès n'eut d'autre cause que la jalousie des adversaires de Carranza. Didier de Castejon, dans son histoire de l'*Eglise de Tolède*, Salazar de Mendoza, auteur d'une *Vie de Carranza*, Llorente, dans son *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, et l'auteur de la *Notice sur le procès de Carranza*, dans la *Collection de documents inédits pour l'histoire d'Espagne* (t. V, p. 389), sont d'accord sur ce point. Mais Ad. de Castro, dans son *Histoire des protestants d'Espagne* (1851), a prouvé que les propositions condamnées se trouvent dans les écrits de Carranza, et un examen plus approfondi montre qu'elles font partie d'un système qui, sans être conforme aux doctrines de Luther, s'écarte en plus d'un point des enseignements de l'Eglise catholique. C'est que Carranza avait obtenu en 1539, lors d'une réunion du chapitre général de son ordre, le droit de lire les écrits des hérétiques. Il s'était à son insu pénétré de leurs idées. Si Melchior Cano, son rival et son adversaire, fut un partisan zélé de la scolastique et un ennemi déclaré de toute innovation, Carranza approuvait les vues d'Erasme de Rotterdam et prêchait la nécessité d'une réforme dans son traité sur la *Résidence des évêques* (Venise, 1547 et 1562) et dans son célèbre discours tenu au concile de Trente, le premier dimanche du carême de 1546, sur le texte : « Seigneur, est-ce qu'en ce temps tu restitueras le royaume d'Israël ? » Les *Commentaires sur le Catéchisme*, publiés en 1558 et dédiés à Philippe II, furent écrits dans le but avoué de combattre l'ignorance des masses et l'influence pernicieuse des hérésies par une instruction solide et variée, puisée à la source de l'Eglise *et* des saintes Ecritures. Dans ce livre que Réginald Pole et d'autres prélats illustres ont loué, et auquel la congrégation de l'*Index* du concile de Trente n'a pas refusé son approbation en 1563, l'auteur enseigne que le chrétien est justifié par la foi en la mort de Jésus-Christ ; foi capable de vaincre les terreurs du sépulcre et de l'enfer. Ce fut cette doctrine qu'il apporta au grand empereur comme suprême consolation. Même dans son livre le plus répandu : *La Somme de tous les Conciles*, publié pour la première fois en 1546, revu et corrigé par François Sylvius en 1639, par François Jansens Elinge en 1668 et 1681, et dans les premières années du dix-neuvième siècle par le bénédictin Schramm, Carranza ne se borne pas à donner un résumé des décisions des assemblées chrétiennes, mais il s'applique à réveiller la conscience de la misère des temps présents par le souvenir de la gloire passée. En un mot Carranza se rattache à ce groupe d'hommes éminents qui, au seizième siècle, ont pensé réformer l'Eglise par un retour aux lois du passé, et la théologie par un

retour aux saintes Ecritures, sans se séparer de l'unité catholique et tout en restant soumis aux décisions du saint-siége, comme à la suprême autorité en matière de dogme. EUG. STERN.

CARRON (Gui-Toussaint-Julien), prêtre philanthrope, né à Rennes en 1760. Elevé par sa mère en vue du sacerdoce et ordonné prêtre avant l'âge, il manifesta, dès ses premières fonctions de vicaire dans une paroisse de Rennes, le zèle ardent et les qualités spéciales qui firent de lui un véritable apôtre de bienfaisance. La Révolution l'enleva aux œuvres charitables qu'il avait déjà organisées dans sa patrie. Emprisonné comme réfractaire, puis exilé, il se réfugia à Jersey, où sa charité ingénieuse trouva les ressources nécessaires aux secours temporels et spirituels des émigrés et à l'instruction de leurs enfants. Cette sorte de colonie de réfugiés ayant dû passer à Londres, l'abbé Carron y transporta ses écoles et ses institutions bienfaisantes, qu'il augmenta d'hospices et d'un séminaire. Il ne quitta ce champ d'activité qu'à la Restauration pour prendre, à la demande de Louis XVIII, la direction de l'*Institut royal de Marie-Thérèse*, maison entretenue par la liste civile en faveur de jeunes personnes dont les familles avaient été ruinées par suite de leur fidélité à la cause du roi. L'abbé Carron montra à Paris comme à Londres un dévouement infatigable à toutes les misères et mourut en 1821, entouré de la vénération universelle. Lamennais, qui vécut assez longtemps dans la même maison et qui lui vouait une admiration profonde, s'était proposé d'écrire sa vie, dessein que les luttes qui l'absorbèrent dans la suite l'empêchèrent sans doute de réaliser. Malgré ses travaux incessants, l'abbé Carron ne composa pas moins de trente ouvrages, dont quelques-uns ont plusieurs volumes, sur des sujets d'édification et de morale. Trois sont restés en manuscrit. Rédigés avec un style quelque peu négligé, mais dans un esprit de piété pratique absolument étranger aux exagérations de la faction ultramontaine, ils furent accueillis avec faveur par les contemporains. Citons les *Réflexions chrétiennes pour tous les jours de l'année* (Winchester, 1796, in-12), souvent réimprimées à Paris et à Londres sous le titre de *Pensées chrétiennes ;* les *Pensées ecclésiastiques*, et les *Confesseurs de la foi en France à la fin du dix-huitième siècle* (Paris, 1820, 4 vol. in-8°) ; c'est le plus remarquable de ses ouvrages. L'abbé Carron a aussi écrit *Le Modèle des prêtres ou Vie de Bridaine* (Londres, 1803, in-12). P. ROUFFET.

CARTÉSIANISME. René Descartes, né en Touraine l'an 1596, fut élevé au collége des jésuites à la Flèche ; après avoir servi dans l'armée de Maurice de Nassau, puis dans celle de Tilly, il parcourut une grande partie de l'Allemagne et se retira (1629) en Hollande pour s'y vouer plus librement à la méditation. En 1637 il publia le *Discours de la méthode*, que complétèrent les *Principes* (1644) et les *Méditations métaphysiques* (1647). Sur l'invitation de la reine Christine de Suède, il se rendit en 1649 à Stockholm, où il mourut le 11 février 1650. Descartes commence par énumérer tous les motifs que nous avons pour douter de la vérité de nos connaissances, et il semble adopter la maxime de Sanchez (*Quod nihil scitur*, 1581) : *Quo magis cogito, magis*

dubito. Toutefois il a eu soin de distinguer entre la philosophie et la théologie. En matière religieuse, il est un ferme croyant; il accomplit le pèlerinage de Lorette pour un vœu fait à la Vierge; il supprime son *Traité de la lumière*, quand il apprend la condamnation de Galilée, non qu'il ait renoncé au système de Copernic, car il constate que la décision des inquisiteurs n'est confirmée ni par le pape ni par un concile; mais par prudence, il s'enveloppe désormais d'obscurité quand il traite du système du monde ; et Bossuet dit de lui : « Descartes a toujours craint d'être noté par l'Eglise, et il prenait pour cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès. » En philosophie ce doute méthodique rencontre une vérité inébranlable, obtenue sans raisonnement, par une simple *inspection de l'esprit* : si je doute, *je pense, c'est-à-dire je suis;* ce qui chez saint Augustin n'était qu'une réflexion entre plusieurs, se trouve constituer le fondement de la philosophie. Cette première notion ayant pour caractère d'être évidente, l'évidence est le critère de la vérité, substitué au principe d'autorité accepté par la philosophie scolastique; ce que je conçois clairement et distinctement est vrai, et la raison seule est juge de l'évidence des choses. Or nous discernons clairement dans notre esprit l'idée d'un être parfait, existant par lui-même, substance indépendante ; idée qui n'est pas notre œuvre personnelle ; elle est donc imprimée à notre esprit par l'être infini, c'est-à-dire par Dieu, créateur universel. Du reste, Descartes ne s'arrête pas à approfondir l'idée de Dieu ; il l'accepte de la tradition chrétienne ; comme pour les jésuites, ses maîtres, la liberté divine est pour lui une liberté d'indifférence : Dieu aurait pu rendre possibles les choses qu'il a voulu rendre impossibles; mais il ne développe pas les conséquences de cette notion. Du moins il tire de l'existence de Dieu un second critère : la véracité de l'être parfait, qui ne veut pas nous tromper. Dès lors les notions que nos sens nous suggèrent ne sont pas des illusions, elles correspondent à une réalité objective, le monde, dont l'existence est une création incessante de Dieu, qui est la vraie cause comme il est la vraie substance, les êtres créés n'agissant que par son action continue. La philosophie n'a pas à s'enquérir des causes finales, la capacité de notre esprit étant trop médiocre pour les discerner; elle cherche surtout l'explication mécanique et mathématique des phénomènes de la nature. Dans le monde nous distinguons deux sortes de substances opposées : les corps, dont l'attribut intelligible et essentiel est l'étendue, tous les mouvements matériels, tant physiques que physiologiques, n'étant que l'étendue modifiée diversement, et les esprits, dont l'attribut essentiel est la pensée, la continuité des phénomènes de conscience. Dans l'homme, le corps exerce une action sur l'âme et réciproquement, mais l'assistance divine est nécessaire pour ces communications. Nos idées sont les unes innées ou nécessaires, les autres acquises. Nos erreurs viennent de ce que la volonté intervient dans la formation de nos jugements ; l'entendement ne détermine la volonté qu'avec le consentement de la volonté qui est absolument libre. On a reproché à ce système que les différents termes n'en sont pas assez justifiés ni coordonnés ; que la psychologie en est faible,

et les éléments éthiques presque absents ; l'évidence est mal définie, et les idées innées indiquées vaguement ; on passe trop brusquement d'un simple phénomène de conscience à la notion ontologique de la substance pensante, et de l'idée de l'être existant par lui-même au Dieu des chrétiens ; ainsi cette doctrine se présente avec l'apparence d'une hypothèse ou d'un emprunt fait à la tradition ; enfin l'élément rationaliste y prédomine, préparant les voies à l'idéalisme panthéistique. Mais il faut reconnaître que cette philosophie, dans sa claire et géométrique ordonnance, répondait aux aspirations de cette période du dix-septième siècle et qu'elle a exercé une action qui peut être comparée à celle de Richelieu dans l'ordre politique ; Descartes ne veut pas seulement rompre avec le moyen âge, mais avec le mouvement impétueux de la pensée au seizième siècle ; il surmonte le scepticisme ; il résiste au « flot d'épicuriens », et oppose au Dieu-nature des matérialistes le Dieu-pensée ; il complète la méthode de Bacon, toute consacrée à l'étude des phénomènes sensibles ; il marque fortement le lien intime qui unit l'âme à Dieu ; et par-dessus tout il ramène la philosophie à son vrai foyer, la science de l'esprit. Cette doctrine excita dès l'abord un vif intérêt. En France, elle rencontra de nombreuses adhésions ; le duc de Luynes traduisit en français les méditations ; Rohaut institua des conférences qui furent suivies par l'élite de la société parisienne ; l'influence que cette philosophie exerça sur la littérature fut considérable. Plusieurs ordres religieux l'adoptèrent, notamment l'Oratoire (Bérulle, Malebranche, le P. Poisson) et Port-Royal (Arnauld, Nicole) ; dans les autres congrégations elle compta des disciples éminents (le P. Mersenne, le P. Bossu, etc.). Mais les jésuites lui firent opposition ; la doctrine de la transsubstantiation était en péril ; à leur sollicitation, le saint-siége défendit l'impression et la lecture des écrits de Descartes (1663). La Sorbonne demanda un arrêt de prohibition au parlement. et comme ce corps hésitait, par suite d'un arrêt burlesque imaginé par Boileau, ce fut le conseil du roi qui proscrivit en France l'enseignement de cette philosophie (1671) ; l'archevêque de Harlay fit fermer le cours de Sylvain Régis ; dom Lamy fut interdit de l'enseignement et de la prédication ; le P. André, jésuite mais cartésien, fut mis à la Bastille ; l'Oratoire fut obligé de soumettre son enseignement à une révision. Il est vrai que plusieurs cartésiens s'étaient avancés dans une voie qui aboutissait au panthéisme : le médecin Delaforge enseignait que les rapports de l'âme et du corps sont indépendants de notre volonté et causés par Dieu seul (*Traité de l'âme et de son union avec le corps d'après les principes de Desc.*, 1666) ; Régis soutenait qu'il faut rapporter à Dieu les actes que par illusion nous rapportons à nous-mêmes ; Malebranche voyait tout en Dieu et constatait que Dieu fait tout en nous. Toutefois un cartésianisme mitigé, représenté surtout par deux hommes supérieurs, Bossuet et Fénelon, fit tomber en désuétude les arrêts de proscription, et les jésuites eux-mêmes finirent par l'adopter. Mais au dix-huitième siècle, cette philosophie tomba dans un discrédit complet ; ce qui amena sa chute, ce ne furent pas les critiques de Huet (*Censura philosoph. cart.*, 1689 ; *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*,

1723), mais d'une part le dogmatisme immobiliste des cartésiens, pour qui la parole du maître était devenue une nouvelle autorité, et d'autre part l'erreur de l'hypothèse des tourbillons, qui dut faire place à la théorie de l'attraction découverte par Newton. Quelques voix au sein du clergé (Gerdil) protestèrent contre cet oubli « du père de la nouvelle philosophie ». En Hollande, un professeur de théologie à Leyde, Heidanus, avait été un des premiers disciples de Descartes ; des professeurs de philosophie, de Rary, Herbrot, Geulinx, le théologien Christ. Wittich (*Theologia pacifica*, 1671) suivirent la même voie. A l'université d'Utrecht, le philosophe Rhegius, le théologien F. Burmann professèrent aussi le cartésianisme ; mais le recteur G. Voet accusa Descartes d'athéisme, et celui-ci dut recourir à l'ambassadeur de France pour obtenir que la procédure fût arrêtée ; la cause du cartésianisme fut confondue avec celle de la doctrine de Cocceius ; toutes deux furent condamnées par l'université. Les Etats et le synode intervinrent (1656) ; les cartésiens étaient suspects au parti orangiste, et en 1676 l'enseignement de la philosophie cartésienne fut interdit. On incriminait : le doute posé comme point de départ pour la recherche de la vérité, l'affirmation que la certitude philosophique égale, en son domaine, celle de la révélation, que la liberté de l'homme est assez complète pour qu'il puisse de lui-même dompter ses passions ; puis l'occasionalisme enseigné par Geulinx, qui, après avoir professé pendant douze ans à Louvain, était devenu protestant et semblait dépasser les limites du théisme chrétien en affirmant que Dieu produit dans notre corps les actes correspondant aux pensées de l'esprit et réciproquement ; et la hardiesse avec laquelle B. Bekker contestait, au nom de la philosophie, la puissance des démons et introduisait dans l'exégèse le procédé de l'accommodation ; enfin la doctrine de Spinoza, qui apparaissait comme le continuateur légitime de Descartes. Mais ces rigueurs n'empêchèrent pas le cartésianisme d'acquérir des adhérents et d'exercer une influence sur la théologie ; par exemple, chez Van Til (*Compend. theol.*, 1704). H.-A. Rœll, cartésien, un des précurseurs du rationalisme, put conserver sa chaire de théologie à Utrecht jusqu'à sa mort (1718). Les théologiens se préoccupèrent toujours davantage de la clarté, de la simplicité en matière de dogme. En Angleterre, Hobbes avait combattu la doctrine des idées innées ; les professeurs de Cambridge, Henri Morus et Samuel Parker, censurèrent la *Physique*, dont Ant. Legrand prenait la défense (*Apologia pro Cart.*, 1672). Locke rejeta pareillement les idées innées, mais il suivit pour l'étude de l'esprit humain la voie ouverte par Descartes. En Allemagne, l'université réformée de Duisburg accueillit la philosophie nouvelle ; Clauberg, professeur de théologie, y enseignait que nous sommes à l'égard de Dieu ce que nos pensées sont à l'égard de notre esprit ; H. Hulsius voulait que notre foi reposât sur une démonstration rationnelle et non sur un témoignage du Saint-Esprit. Mais dans les universités luthériennes, le cartésianisme fut combattu ; il n'y exerça pas d'action notable ; c'était à la philosophie de Leibnitz et de Wolf que ce rôle était réservé. De nos jours M. Cousin a relevé la gloire de Descartes avec un chaleureux patriotisme. — Voyez

Damiron. *La philosophie en France au dix-septième siècle*, 2 vol., 1846; Fr. Bouillier, *Histoire de la révolution cartésienne*, 3e éd., 1868.

A. MATTER.

CARTHAGE (Καρχηδών, *Carthago*), colonie phénicienne fondée par la princesse tyrienne Elissar ou Elissa, sur l'emplacement de l'ancienne ville sidonienne de Kambé. La nouvelle colonie reçut le nom de *Kiriath-Hadeshât* (ville nouvelle), que l'on prononce ordinairement *Karth-Hadshât*. Après avoir été réduite en cendres, à la suite des guerres puniques, Carthage avait été rebâtie, conformément au projet de l'empereur Auguste, et était devenue la capitale de l'Afrique proconsulaire. Au moment où le christianisme y pénétra, c'était un des centres les plus considérables de l'empire romain; on y comptait environ 400,000 habitants. Il n'est pas étonnant que l'Église d'Afrique (voir cet article) en ait fait sa métropole et y ait tenu plusieurs conciles importants où se discutèrent toutes les questions dogmatiques et ecclésiastiques qui agitèrent la chrétienté des premiers siècles. En 251 on s'y occupe des *lapsi* et l'on décide qu'on ne refuserait pas la réconciliation à ceux qui auraient fait preuve d'un véritable repentir. En 255 il s'agit de la validité du baptême donné par les hérétiques; un concile composé de trente-deux évêques de l'Afrique proconsulaire décide qu'on ne peut être légitimement baptisé hors de l'Église. Le pape Étienne se refusant à admettre cette décision, nouveau concile en 256 auquel assistent quatre-vingt-cinq évêques et qui est connu sous le nom de *grand concile de Carthage;* mais le siége de Rome n'en persiste pas moins dans son opinion. En 348, concile très-important qu'on appelle communément le *premier de Carthage* et qui s'occupe du schisme des *donatistes* (voir cet article). En 398, autre concile où assistèrent deux cent quatorze évêques et où furent rédigés cent quatre canons célèbres qui portent le nom de *Statuts anciens de l'Église*. En 410, concile qui met fin à l'hérésie des donatistes. En 412, 416, 417, 418, conciles successifs qui s'occupent de l'hérésie de Pélage et de Célestius. Neuf canons du concile de 418 prononcent l'anathème contre ceux qui disent qu'Adam a été créé mortel; contre ceux qui nient la nécessité du baptême pour les enfants nouveau-nés et contre ceux qui prétendent que la grâce de Dieu, qui nous justifie par Jésus-Christ, ne sert que pour la rémission des péchés déjà commis et non pour nous aider à n'en plus commettre. D'autres conciles moins importants se réunirent à Carthage, même sous la domination des Vandales, et la ville déclina rapidement jusqu'au moment où les Arabes s'en emparèrent et la détruisirent de fond en comble. Aujourd'hui il ne reste de Carthage que quelques débris informes.

A. GARY.

CARTULAIRE (*cartularium*, *chartularium*). On donne ce nom : 1° aux volumes dans lesquels sont recueillis ou transcrits les contrats de vente, d'achat, d'échange, les priviléges, immunités et autres chartes ou titres des églises, des monastères et des chapitres; le plus ancien cartulaire que l'on connaisse est celui de l'abbaye de Saint-Bertin, rédigé au dixième siècle par le moine Folquin; 2° aux officiers du clergé chargés de garder les chartes, les codicilles, les livres de compte, les

instructions des divers fonctionnaires de l'Eglise. Cette charge était assez considérable. Le cartulaire de l'Eglise de Constantinople (*cartophylax*) présidait, au nom du patriarche, aux jugements ecclésiastiques, et était nommé la bouche et la main du patriarche; il tenait le registre de l'état civil, et, dans les cérémonies publiques, tenait et menait le cheval de l'empereur. De même, celui de Rome présidait, à la place du pape, aux jugements ecclésiastiques (voy. Balsamon, *Du Droit des Grecs*, l. VII, act. 13 et 14 du sixième concile; Ducange, *Glossarium*, etc.).

CARUS (Fr.-Auguste), né en 1770, pasteur, puis professeur de philosophie à Leipzig, mort en 1807. Ses œuvres en sept volumes furent publiées en 1808; on y remarqua surtout la *Psychologie;* quoique l'auteur eût adopté les principes de Kant, son étude de l'âme était le fruit d'observations poursuivies avec sagacité. La *Philosophie générale de la religion* eut peu de succès; les idées de Kant, de Fichte, de Jacobi et de Schleiermacher s'y trouvaient juxtaposées sans être réunies dans une pensée dominante.

CARUS (Charles-Gustave), fils d'un teinturier de Leipzig, né en 1789, professeur d'anatomie comparée à Leipzig, puis médecin à Dresde, appartenait, avec Schelver, Kieser, Nees von Esenbeck, à cette fraction de l'école de Schelling qui apportait à l'étude de la physiologie les préoccupations du système de l'identité. Dans ses *Leçons de psychologie* (1831), il se prononça pour l'animisme; dans la *Psyché* (1846), il appela l'attention des penseurs sur la vie inconsciente de l'âme. Un dernier écrit, *Nature et idée ou le Devenir et sa loi* (1861), présente la création comme une manifestation nécessaire de Dieu, une émanation, un déploiement de l'idée absolue, par lequel le néant primitif, passant par les degrés successifs de l'éther, de la matière cosmique, de la substance organique, s'élève jusqu'à la vie spirituelle de l'homme.

CAS DE CONSCIENCE. Voyez *Casuistique*.

CAS RÉSERVÉS (*Casus reservati*). On désigne sous ce nom certains péchés graves, mortels, entièrement consommés, certains, commis par des personnes qui ont atteint l'âge de raison, dont le pape, les évêques, les généraux ou les provinciaux des ordres religieux se sont réservé l'absolution, afin de faire sentir davantage aux pécheurs la gravité de leur faute et d'en augmenter par là le regret et le repentir. *Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit* (*Conc. Trid.*, *sess.* XIV, *c.* 7 *et* 11 *de Pœnitentia*). Les cas particuliers n'ont été déterminés que peu à peu. En thèse générale, les papes ne se sont réservé que les péchés mortels qui entraînent l'excommunication. Ils sont énumérés, en majeure partie, dans la bulle *In cœna Domini*, et comprennent surtout les empiètements dont les princes se rendent coupables dans le domaine spirituel. Aux évêques est réservé le droit d'absoudre pour les grossiers péchés de la chair, les meurtres, la violation du secret du confessionnal de la part des prêtres; le concile de Trente (*sessio* XXIV, *c.* 6, *de reform.*) leur a de plus accordé le pouvoir d'absoudre *in foro*

conscientiæ, par eux-mêmes ou par leurs délégués, de tous les cas réservés au siége apostolique, si ces cas sont restés secrets. Ils reçoivent de plus tous les cinq ans le pouvoir d'absoudre de tous les cas réservés au pape, notamment dans les Etats non catholiques, de l'hérésie, de l'apostasie, du schisme, également *in foro conscientiæ*. Les supérieurs des ordres religieux absolvent des violations des vœux monastiques comme aussi de tous les crimes commis par les religieux placés sous leurs ordres. Enfin tout prêtre peut, à l'article de la mort, absoudre de tous les cas réservés, sans exception aucune (*Conc. Trid.*, *sessio* XIV, c. 7). — Voyez : Thomassin, *Vetus ac nova Eccles. discipl.*, I, l. II, c. 13, 14; Ferraris, *Bibl. canon.*, s. v. *Reservatio casuum*, etc.

CASAS (Barthélemy de las), missionnaire espagnol, né à Séville en 1474, mort à Madrid en 1566. Il consacra sa vie à prêcher l'Evangile aux Indiens de l'Amérique et à défendre leur cause auprès du gouvernement de son pays. Révolté par les mauvais traitements que les conquérants du Nouveau-Monde infligeaient aux indigènes, il assiégea de ses persévérantes protestations le gouvernement de la métropole, et fit lui-même neuf fois le voyage d'Amérique en Espagne pour obtenir justice. Il obtint à la fin du pape Paul III une bulle qui défendait de réduire les Indiens en esclavage, et de Charles-Quint une loi qui adoucissait leur sort. Las Casas publia une vingtaine d'ouvrages, la plupart consacrés à la défense de ses protégés, les Indiens. Ses œuvres ont été réunies plusieurs fois (Séville, 1552); on en a une édition française par J.-A. Llorente (Paris, 2 vol., 1822), avec un récit détaillé de sa vie.

CASAUBON (Isaac), l'un des plus grands humanistes du seizième siècle, né à Genève le 18 février 1559 (nouv. style), mort à Londres le 1er juillet 1614. Son père, Arnaud Casaubon, qui était originaire de Montfort-en-Chalosse, diocèse de Dax, en Gascogne, avait été reçu *habitant* de Genève le 11 janvier 1557, et avait exercé, à partir de 1561, les fonctions pastorales à Crest, en Dauphiné. Sa mère, Jeanne-Mergine Rousseau, se fixa après son veuvage (1586) à Bourdeaux, en Dauphiné, dont elle était sans doute originaire, et où elle mourut en 1607. Il fut agréé par le conseil professeur de grec à l'académie de Genève, « suyvant l'advis de tous les ministres et professeurs », le 5 juin 1582. Le 8 septembre 1583, il épousa à Saint-Pierre Marie Prolyot, fille d'un maître-chirurgien, Pierre Prolyot, alors décédé. Il la perdit le 27 mai 1585; et il se remaria le 24 avril 1586 avec Florence Estienne, fille du célèbre imprimeur Henri Estienne, qui lui donna dix-huit enfants ; il en avait eu déjà un de sa première femme. La nécessité, le désir bien légitime d'assurer une bonne éducation à sa nombreuse famille lui fit accepter la chaire de grec et de belles-lettres que lui offrirent les consuls de Montpellier. Il arriva dans cette ville à la fin de 1596. On lui fit un accueil triomphal ; mais on ne tint pas les brillantes promesses qui lui avaient été faites ; et pour sortir de la gêne qui le tourmentait, il répondit aux avances gracieuses de Henri IV, qui l'appelait comme professeur à l'université de Paris. Il arriva dans la capitale le 6 mars 1600. Quelques semaines plus tard,

il ne put refuser d'être l'un des commissaires protestants dans la célèbre conférence de Fontainebleau entre Du Perron et Duplessis-Mornay, misérable intrigue de cour dont le roi, étalant une joie indécente, disait six jours après : *J'y ai faict merveilles!* Casaubon reconnut loyalement que quelques citations des Pères faites par Mornay dans son *Institution de l'Eucharistie* étaient inexactes. Cela suffit pour qu'il fût exposé aux soupçons et même aux calomnies de ses coréligionnaires. Il resta pourtant ferme dans sa foi, malgré les obsessions incessantes, cruellement indiscrètes ou persécutrices dont l'assaillirent Du Perron et le roi lui-même, surtout après qu'il eut été gratifié de la place de bibliothécaire (1604). Quand son fils aîné eut été gagné par les cajoleries des jésuites et l'appât d'une pension de 200 écus d'or, il s'écria: «*O Satanæ insidias! qui non potuere me impellere ut imagines adorarem, ut doctrinam diabolorum amplecterer, ii filium natu maximum mihi corripuerunt et corruperunt.* Γεννήματα ἐχιδῶν, *qui vos movit, ut hanc fraudem adversus me excogitaretis!* » Celui qui appelait les jésuites *race de vipères* et leur doctrine une *doctrine de démons* n'avait certes aucune tendresse pour le catholicisme, et il n'en eut jamais. Seulement, il repoussait les dogmes les plus rigides du calvinisme, en particulier la prédestination, dont il disait : « Il est mal aisé de ne tirer la conséquence, *Deus est author mali*. » Il censurait aussi la discipline draconienne sanctionnée par les synodes : « Pour nostre police ecclésiastique, elle ne me semble pas accorder avec l'antiquité. » Homme de conciliation et de paix, il se trouva jeté, malgré lui, comme ses amis Charles Perrot, pasteur de Genève, et le Hollandais Uytenbogaert, dans les luttes de ce rude seizième siècle dont les opinions étaient tout d'une pièce et les instincts si batailleurs ; et il eut à subir tribulations de tout genre, froissements et souffrances. A la mort du roi, il ne se souvint que de ses bienfaits. « Ma perte est si grande, écrit-il à son ami de Hollande (26 mai 1610) *ut videar posse dicere, omnes mihi candidos occidisse soles; amisi enim quod nunquam* οὐδ' ἐν ὀνείροις *sum recuperatus.* » Appelé par Jacques Ier, il partit pour Londres en octobre 1610, et reçut de ce roi un accueil si flatteur, si généreux, qu'il se fit naturaliser anglais dès le 3 janvier 1611. Une étrange et horrible maladie (une tumeur monstrueuse dans la vessie) l'enleva à ses études le 1er juillet 1614. Il fut enseveli à Westminster. Critique de premier ordre, il a excellé dans l'art de commenter les textes antiques. Ses éditions de Diogène Laërce, de Polyen, de Strabon, d'Athénée, de Suétone, sont encore des modèles du genre. Il a aussi travaillé sur Théocrite, sur Théophraste, sur Polybe, sur Denis d'Halicarnasse, Dicéarque, Pline le Jeune, Apulée, Perse, Aristote, Dion Chrysostôme, sur le Nouveau Testament, sur Grégoire de Nysse. Ces ouvrages font connaître le savant que l'admiration unanime de ses contemporains a placé au premier rang. Mais l'homme tout entier ne nous a été révélé que dans ces derniers temps par la publication de ses *Ephémérides*. Ce journal intime nous peint au vif et jour par jour, en traits aussi nobles que touchants, l'exquise sensibilité de son âme, sa foi profonde, ses tentations et ses combats, son humilité, sa résignation dans l'épreuve, son indestructible con-

fiance en Dieu, et aussi (pourquoi ne le dirions-nous pas?) les chagrins domestiques qui lui venaient parfois de l humeur contredisante de sa chère Florence. *Domine, fateor ita maritam esse meam, ut quæ allevationi et auxilio esse debet, sit interdum studiis nostris impedimentum* (*Ephem.*, 24 déc. 1597). Ce dernier ouvrage lui assurera toujours autant d'amis qu'il aura de lecteurs.— *Is. Casauboni Epistolæ*, publ. par Raphaël Thorius, La Haye, 1638, in-8° de 848 p.; *Præstantium ac erudit. virorum Epistolæ eccl. et theol.*, Amsterdam, 1660, in-4° de 961 p., v. surtout, p. 324 ss., l'entretien de Casaubon avec Uytenbogaert, à Paris, en 1610; J. Russell, *Ephemerides Is. Cas. cum præfatione et notis*, Oxford, 1850, 2 vol. in-8° de plus de 1500 p.; Haag, *Fr. prot.*, III; *Bulletin du prot. fr.*, II; Théoph. Dufour, *L'Intermédiaire*, n° du 10 février 1866; A. Germain, *Is. Casaubon à Montpellier*, broch. in-4°, 1871; Cellérier, *La seule chose nécessaire*, recueil mensuel, Harlem, 1857, p. 67 à 87. CH. DARDIER.

CASAUBON (Méric), né à Genève le 14 août 1599, fut envoyé en 1608 à Sedan où il fut élevé jusqu'au départ de son père pour l'Angleterre, en 1610. Il fut admis en 1614 à l'université d'Oxford, où il fit de rapides progrès, et en 1621 il prenait le grade de maître ès arts. Son début, la même année, fut une remarquable apologie de son père contre les calomnies de divers écrivains catholiques, qui lui mérita la faveur de Jacques Ier. Un second mémoire fut encore écrit par lui, au désir du roi, qui le fit traduire en français et en anglais. Il fut nommé bientôt à la cure de Bledow et devint prébendaire de Cantorbéry et recteur d'Ickham. Déjà bachelier en théologie, il fut fait docteur en 1636. La guerre civile vint le priver de tous ses bénéfices; il n'était rien moins qu'heureux lorsque Cromwell lui offrit, en 1649, d'écrire une histoire impartiale de la guerre qui venait de renverser la royauté. Il refusa, et Cromwell, sans lui en vouloir, lui fit d'autres avances qu'il déclina également par loyauté. La Restauration lui fit recouvrer ses avantages. Il mourut le 14 juillet 1674, laissant un nom honoré pour sa science et pour son caractère. Un de ses fils, Jean, a exercé comme chirurgien à Cantorbéry. — Sa bibliographie comprend trente-neuf articles, principalement d'érudition, qu'on trouve dans la *France protestante*.

CASELIUS (Jean), né à Gœttingue en 1533, un des humanistes les plus distingués de l'Allemagne, eut pour maîtres Mélanchthon et J. Camerarius, puis à Florence Pierre Victor, qui avait rétabli la connaissance exacte du péripatétisme, et à Bologne l'archéologue Ch. Sigonius. Professeur à Rostock jusqu'en 1589, puis à Helmstædt, il vit son influence combattue par les ramistes, qui considéraient l'étude approfondie de l'antiquité païenne comme dangereuse pour la jeunesse. L'université de Helmstædt était divisée sur l'opportunité de signer la Formule de Concorde, à cause du dogme de l'ubiquité de la nature humaine du Christ, et la philosophie aristotélicienne avait été, selon l'usage de cette époque, mêlée au débat. En 1589, Dan. Hoffmann, qui avait passé de l'enseignement de la dialectique à celui de la théologie, professa, dans une disputation (*Propositiones de Deo et Christo oppositæ pontificiis et*

omnibus cauponantibus verbum Dei), que la raison est naturellement opposée à Dieu et que la philosophie nous rend hostiles à la théologie. L'attaque était dirigée contre les aristotéliciens et contre les caséliens. Sans entrer dans la discussion théologique, Caselius demandait, avec modération, qu'on reconnût *bonas literas et logicen et philosophiam... s. literarum cultoribus ornamento esse, utiles et necessarias.* Hoffmann subit une disgrâce momentanée; mais lorsqu'il fut rétabli dans sa chaire, la situation de Caselius devint pénible. Il gémissait de voir arriver une nouvelle période de barbarie. Il trouvait du moins une consolation dans l'amitié des principaux savants de l'Europe, entre autres de J. Scaliger et de Casaubon, et dans l'attachement de quelques élèves, parmi lesquels le plus distingué fut Calixte. Il mourut en 1613. Ses œuvres philosophiques n'ont pas été publiées. — Voyez E. Henke, *G. Calixt u. seine Zeit*, 1833, I, p. 50-73.

CASIMIR, le troisième des treize enfants de Casimir III, roi de Pologne, né le 5 octobre 1458, reçut une éducation digne de son rang, mais témoigna de bonne heure un penchant prononcé pour la vie religieuse. Les écrivains catholiques ont cherché dans la piété filiale et le dévoûment pour l'Eglise une excuse pour l'expédition malheureuse qu'il entreprit contre Mathias Corvin, roi de Hongrie, à l'instigation de ses sujets révoltés. Quoi qu'il en soit, après l'échec de sa courte campagne la suite de la paix conclue avec Mathias par l'intermédiaire du pape Sixte IV, le grand-duc Casimir se retira dans le château de Dobski, et vécut désormais dans les pratiques de la piété ascétique la plus rigoureuse et d'une dévotion superstitieuse, interrompue seulement par des visites aux pauvres et aux malades et par des distributions fréquentes d'aumônes, dont la plus grande partie allait aux couvents et aux églises. Insensible aux appels de son père et de sa famille, il vécut et mourut loin de la cour, après avoir refusé toutes les charges laïques et ecclésiastiques qui lui furent successivement offertes. Sa biographie est toute remplie du récit de ses actes de piété et des miracles accomplis sur son tombeau à Vilna, où il mourut le 4 mars 1483 et où l'on a retrouvé un long poëme qu'il composa en l'honneur de la Vierge. Bientôt canonisé par la cour de Rome, il passa pendant des siècles pour le patron de l'orthodoxie catholique contre les hérétiques, et les Polonais vinrent en foule chercher dans l'attouchement de ses reliques la guérison de leurs maladies. — Voyez *AA. SS.*, 1er mars, IV; Ferreri, *Vita C.*, 1520, in-4°.

CASIMIR (le duc Jean), fils de l'électeur palatin Frédéric III, dit le Pieux. Ce prince aimait à rappeler « que ledit duc Casimir avoit esté, quelque espace de temps, nourry en France et y receu beaucoup de gracieusetés et honneur » (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 6619). Tout jeune qu'il était, sous Henri II, il y avait été bienveillamment accueilli par quelques-uns des principaux représentants du protestantisme avec lesquels il était resté en relations depuis son retour en Allemagne (voyez ses lettres au prince de Portien et à Renée de France. Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3196, 3218). Dans le cours de la seconde guerre de religion, Casimir fut autorisé par son père à se rendre en France, à la tête d'un

petit corps de troupes, pour y secourir le prince de Condé et les autres chefs protestants. Le 4 janvier 1568 (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 15544). il écrivait au maréchal de Vieilleville : « Pour préserver la couronne de France d'une extrême et totale ruyne, je me suis armé contre ceulx qui empeschent par leurs mauvais conseils et practiques que le roy ne puisse déclarer sa clémence naturelle et affection de père envers ses pauvres subjectz et qui le contrainent par leurs autoritez d'obéir plus à leurs affections débordées qu'à la volonté de son Dieu. » Frédéric III, de son côté, disait, quelques jours plus tard (lettre au duc de Wurtemberg du 13 février 1568, Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 15544, f° 292) : « Mon filz le duc J.-Casimir n'a eu congé de moy pour faire ce voyage, en aultre intention que pour le bien de la dignité royalle et des fidèles subjectz, aussi pour obvier et empescher, de son possible, à toutes sortes de mauvais conseils qui, à mon regret, s'effectuent journellement, sçaichant bien qu'il est bien délibéré de se laisser esmouvoir ny employer à aultre effect ; parquoy je ne luy ay peu reffuser la license comme à ung jeune prince chrestien sur une telle intention chrestienne » (voir, dans le même sens, la déclaration adressée, le 6 décembre 1567, à l'empereur par Frédéric III et Casimir, Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 6619, f°s 189 à 198). Le véridique de Lanoue nous fait connaître (*Disc. polit. et milit.*, Basle, 1587, p. 745 à 748) les circonstances dans lesquelles le duc Casimir, qu'il qualifie de « prince doué de vertus chrestiennes, et auquel ceulx de la religion sont fort obligés », opéra en Lorraine sa jonction avec l'armée protestante, et il retrace en termes saisissants le désintéressement et l'esprit de sacrifice dont les chefs et les soldats de cette armée firent preuve envers les Allemands, auxquels il s'agissait de fournir une solde. « Tant M. le prince de Condé, dit-il, que M. l'admiral déployèrent tout leur art, crédit et éloquence, pour persuader un chacun de départir des moyens qu'il avait pour ceste contribution si nécessaire. Eux-mesmes monstrèrent exemple les premiers, donnant leur propre vaisselle d'argent. Les ministres en leurs prédications exhortèrent à cest office, et les plus affectionnez capitaines y préparèrent aussi leurs gens. On vid une disposition très-grande en plusieurs de la noblesse de s'en acquitter loyaument. Mais quand il fut question de presser les disciples de la picorée qui ont ceste propriété de sçavoir vaillamment prendre et laschement donner, là fut l'effort du combat : toutesfois, moitié par amour, moitié par crainte, ils s'en acquittèrent beaucoup mieux qu'on ne cuidoit. Et ceste libéralité fut si générale que, jusques aux goujats des soldats, chacun bailla : de manière qu'à la fin on réputoit à déshonneur d'avoir peu contribué... Somme, le tout ramassé on trouva, tant en ce qui estoit monnoyé qu'en vaisselle et chaînes d'or, plus de quatre-vingts mille livres ; qui vindrent si à poinct que sans cela difficilement eût-on appaisé les reitres... N'est-ce pas là un acte digne d'esbahissement, de voir une armée point payée et despourvue de moyens, qui estimoit comme un prodige de se dessaisir des petites commoditez qu'elle avoit pour subvenir à ses nécessitez, ne les espargner pour en accommoder d'autres qui par avanture ne leur en sçavoient guère de

gré ? » A la conclusion de la paix, le duc Casimir quitta la France. Il y rentra avec ses troupes, en 1575, en exécution d'un traité passé avec les chefs protestants, et n'en sortit qu'en 1576. Cette fois son attitude vis-à-vis du protestantisme français fut moins franche qu'auparavant ; plus tard il sembla même incliner plutôt à le desservir qu'à sympathiser avec lui. Sa conduite, en dernier lieu, a pu autoriser un écrivain à dire (Le Laboureur, *Addit. aux mém. de Castelnau*, t. II, p. 539) : que le duc Casimir « partit de France gorgé de biens et de butin, et par conséquent avec un grand fonds de réputation pour l'Allemagne, parce que les armes et la milice y sont plus mercenaires que justes, et que la guerre s'y fait avec plus de passion, par l'intérêt du gain que par celuy d'aucun prétexte. » — Voyez : 1° Lettres du duc Casimir (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3196, 3218, 6619, 15544 ; 2° Brantôme, édit. Lud. Lal., t. I, p. 323 à 326 ; 3° de Thou, *Hist. univ.*, in-4°, t. IV, 5, 6, 7, 8 ; 4° *Mém.* de Castelnau et *Addit.* de Le Laboureur, in-f°, t. II, p. 538 à 546 ; 5° *Mém.* de Claude Haton ; 6° *passim*, Kluckhohn, *Briefe Friedrich des Frommen*, 1868. J. DELABORDE.

CASLUIM [Kaslouhim, Gen. X, 14 ; 1 Chron. I, 12 ; Χασμωνιείμ, Χοσλωνιείμ], colonie égyptienne dont la situation topographique est difficile à déterminer. La plupart des savants se rattachent à l'opinion de Bochart (*Phal.*, 4, 31), qui la place en Colchide, les habitants de ce pays étant, d'après Hérodote, Diodore de Sicile, Ammien Marcellin, etc., d'origine égyptienne.

CASSANDRE (Georges), de Bruges (1515-1566). Aussi savant que modeste et désintéressé, jamais théologien ne travailla avec autant de bonne volonté et si peu de succès à réconcilier l'Eglise romaine et la Réforme. Au lieu de rapprocher les adversaires, sa controverse, qui soutenait que chacun avait tort en partie et en partie raison, ne réussissait, à force d'impartialité, qu'à envenimer le différend ; il indisposait l'un sans plaire à l'autre et fournissait, sans le vouloir, des armes à tous deux. En prouvant que l'on s'en prenait avec justice à la puissance exorbitante du pape, aux scandales des indulgences, aux superstitions du culte des saints et des reliques, il blessait l'Eglise romaine ; tandis qu'en reprochant aux réformateurs de ne pas borner leurs attaques aux excès les plus criants, il témoignait que le fond même de leur rénovation, le salut par la foi et l'affranchissement de la conscience, était pour lui lettre close. Les dissidents n'admettaient pas qu'il réclamât uniquement quelques réformes, alors qu'il s'agissait de la réforme du système entier ; et les catholiques, en haine de cette réforme radicale, ne consentaient même pas à lui accorder la suppression des abus. Ainsi, dès son premier ouvrage, *De officio pii veri in hoc dissidio religionis* (Bâle, 1561, in-8°), il fut vivement attaqué d'un côté par Calvin et de Bèze, et de l'autre par Hessels, docteur de Louvain, et Robert Cenalis, évêque d'Avranches. Il composa, sur la demande de l'empereur Ferdinand, sa fameuse *Consultatio de articulis fidei inter papistas et protestantes controversis*, examen des articles de la confession d'Augsbourg, où il désigne ceux sur lesquels les deux communions sont en contradiction absolue et ceux sur lesquels un accommo-

dement ne serait pas impossible. Les œuvres de Cassandre ont été recueillies pour la première fois par Descordes en un volume in-folio (Paris, 1616). On y trouve, outre 117 lettres, nombre d'études théologiques ou littéraires, un savant ouvrage sur la *Liturgie* où il attribue une origine relativement récente à l'institution des messes privées, et enfin un traité sur la *Cène* dont le titre seul décèle la tournure d'esprit de son auteur : « *De sacra communione christiani populi in utraque specie ; sit ne ejus restitutio catholicis hominibus optanda etiamsi jure divino non simpliciter necessaria habeatur :* De la sainte communion du peuple chrétien sous l'une et l'autre espèce ; les catholiques doivent-ils en désirer le rétablissement, quoique de droit divin elle ne soit pas tenue comme absolument nécessaire ? » Incapable d'attribuer à la bonne foi timide de Cassandre sa réserve et sa circonspection, le fougueux Hessels l'accusa de viser à former, entre les protestants et les catholiques, un tiers parti dont il serait le chef. Cassandre s'en défendit avec autant de force qu'en comportait son humeur pacifique et il tomba à la fin, comme nous voyons tomber ses descendants les catholiques libéraux, du côté de Rome où il avait toujours penché.

CASSEL (le Colloque de). Ce colloque fut organisé par le landgrave Guillaume de Hesse (1er — 9 juin 1661) entre les théologiens réformés de Marbourg et les théologiens luthériens de Rinteln. Les luthériens étaient Pierre Musæus et Jean Henichen, qui appartenaient à la tendance modérée de Calixte ; les réformés, Sébastien Curtius et Jean Heim, tous deux calvinistes décidés. Le but du colloque était de rétablir une entente entre luthériens et réformés, pour que « *utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane pleneque perciperet, inde controversiæ status rite formaretur, et cujus momenti quæstio sit, an fundamentum fidei concernat necne dispiceretur, denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur.* » Des deux parts, on apporta au colloque un esprit modéré et conciliant. On traita de la cène, du baptême, de la prédestination, des deux natures du Christ. Les luthériens concédèrent l'usage du pain à la communion, le changement de l'exorcisme en prière contre Satan ; dans les quatre points, on reconnut qu'on s'accordait sur le fond essentiel de la doctrine, et que les divergences n'étaient qu'à la surface sans entamer le fond. Mais dans ce temps de surexcitation des esprits et de passion théologique, cet essai de conciliation ne pouvait qu'augmenter l'irritation et envenimer encore les disputes.

CASSIEN (Jean), le premier organisateur du monachisme en Occident. Son origine est inconnue, mais son nom et sa manière d'écrire font supposer qu'il était occidental. Il fut admis de bonne heure dans un couvent près de Bethléhem. En 390 il entreprit avec l'abbé de cette maison, Germanus, un voyage en Egypte, pour visiter les cénobites et les anachorètes du désert. Après y avoir passé sept ans, ils y revinrent une seconde fois jusqu'en 400. Un peu plus tard on les rencontre à Constantinople, Cassien comme diacre de Chrysostôme. En 405, après le ban-

nissement de ce dernier, ils se rendirent à Rome, pour solliciter l'intercession d'Innocent Ier en faveur de l'illustre exilé. On ignore les détails de leur démarche. Cassien resta désormais en Occident. Vers 410 il fonda deux couvents près de Marseille, l'un pour des hommes, l'autre pour des femmes. Ses deux principaux ouvrages sont destinés à recommander et à régler la vie monastique. Dans l'un, *De cœnobiorum institutis libri XII*, adressé à Castor, évêque d'Apt, Cassien expose des préceptes sur le costume, la nourriture, les occupations, les exercices spirituels des religieux, et montre ensuite comment, selon lui, ce genre de vie est le seul qui permette de triompher des vices. L'autre, *Collationes Patrum*, contient les souvenirs de ses voyages en Egypte et de ses entretiens avec les *pères* du désert, sur la perfection ascétique et sur les moyens d'y parvenir. C'est dans la treizième de ces collations que Cassien exprime les opinions à cause desquelles on le considère comme le premier auteur du semipélagianisme (voy. cet article). Lors de la querelle nestorienne, il écrivit en 430, à la demande de l'archidiacre romain Léon (plus tard pape, Léon Ier), sept livres *De incarnatione adversus Nestorium;* dans cet ouvrage il met, comme l'avait fait Cyrille d'Alexandrie, la doctrine de Nestorius en rapport avec celle de Pélage. Il mourut peu après 432. Le pape Gélase rangea ses ouvrages au nombre des *apocrypha*, c'est-à-dire de ceux qui étaient suspects d'hérésie. La meilleure édition de ses œuvres est celle d'Alard Gazæus (Gazet), Douai, 1616, 3 vol. in-8°; plus compl. Arras, 1628, in-f°. — Voyez : *Hist. lit. de la France*, t. II, p. 215 ss.; Wiggers, *De Johanne Cassiano*, 3 p., Rostock, 1824, in-4°; le même, *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, t. II. CH. SCHMIDT.

CASSIEN (Jules). Voyez *Docétisme*.

CASSIN (Mont, *Monte-Casino*), le célèbre couvent qui devint la souche de l'ordre des bénédictins, dans un des plus beaux sites, au sommet d'une montagne qui domine la ville de S.-Germano (*Casinum*), dans la terre de Labour, entre Rome et Naples. Avec ses tours et ses murs il présente plutôt l'aspect d'une forteresse du moyen âge que d'un monastère. L'église et les autres constructions datent du dix-septième siècle et ne portent plus rien du cachet des siècles antérieurs. La colonnade qui forme l'entrée est ornée des statues colossales de saint Benoît et de sa sœur, sainte Scholastique, ainsi que d'autres personnages. Les portes en bronze de l'église sont venues de Constantinople, elles remontent au onzième siècle et portent une inscription qui énumère les dates les plus importantes de l'histoire de l'abbaye. La bibliothèque renferme des trésors en fait d'anciens manuscrits et de chartes des rois lombards. Plus de treize siècles se sont écoulés depuis que le fondateur de la vie monacale en Occident, saint Benoît, vint établir sa demeure dans cette splendide solitude (529) et élever une chapelle sur les ruines d'un temple d'Apollon, à ce que rapporte la tradition. Ce fut là qu'il traça la règle qui servit de modèle à la plupart des ordres monastiques. Les annales de l'ordre de Saint-Benoît puisent une bonne partie de leur éclat dans celles du Mont-Cassin. Plusieurs papes, nombre d'évêques et des saints par centaines sortirent de cette abbaye. Les

richesses qui bientôt vinrent s'y accumuler et les vastes domaines dont elle fut dotée ne lui portèrent guère bonheur. Source de relâchement, de dissolution et de décadence pour l'ordre, ils attirèrent plus d'une fois la rapacité des barbares lors de leurs incursions en Italie. Néanmoins l'amour des études et des lettres, cette gloire de l'ordre des bénédictins, conserva toujours un refuge parmi les moines du Mont-Cassin. Trente-sept ans à peine après la mort de saint Benoît (543), son couvent fut saccagé pour la première fois par les Lombards (pour la suite de ces faits nous pouvons à peu près nous laisser guider par les indications de l'inscription susmentionnée). Les moines dans leur fuite purent emporter quelques-uns de leurs objets les plus précieux. Ils furent accueillis à Rome par le pape Pélage II et s'y fixèrent jusqu'en 720, où l'abbé Pétronax releva, avec l'aide de Grégoire II, les ruines de l'ancien monastère. Dans l'intervalle, l'ordre, sous la protection des papes, avait étendu sa mission civilisatrice jusque sur les bords de la mer du Nord et dans les Iles Britanniques. Ce fut à l'impulsion de Grégoire le Grand que l'abbé saint Augustin partit à la tête de quarante bénédictins et devint l'apôtre des Anglo-Saxons et archevêque de Canterbury. La plupart des biens furent restitués au couvent du Mont-Cassin, de nouveaux priviléges furent ajoutés aux anciens. Quelques hommes distingués contribuèrent à y favoriser le goût des études. Le diacre Paul Warnefrid, que Charlemagne appela auprès de lui pour l'aider à répandre quelques lumières parmi le clergé de son empire, revint finir ses jours au Mont-Cassin, dont il fut une des illustrations (Dalm, *Paul Diaconus*, 1876). Mais ce temps, pendant lequel l'éclat du Mont-Cassin brillait au milieu des ténèbres d'un monde qui menaçait de retomber dans la barbarie, ne dura guère. En 884 les Sarrasins vinrent piller et dévaster la riche abbaye, et elle demeura de nouveau abandonnée jusqu'au milieu du dixième siècle. Les moines retirés à Teano et ensuite à Capoue se laissèrent aller à un relâchement de discipline toujours croissant. Aligerne devint le troisième fondateur de l'abbaye, l'empereur Othon Ier lui accorda sa puissante protection ; mais déjà le successeur d'Aligerne, l'abbé Manso (986) s'abandonna aux plaisirs de ce monde, la discipline et les mœurs retombèrent dans une profonde décadence. Ce ne fut que l'abbé Désidérius, le successeur au siége pontifical et le continuateur de l'œuvre de Grégoire VII, qui par son énergie parvint aussi à ramener un meilleur ordre de choses à Monte-Casino (1058-1087). Il restaura les édifices et reconstitua les biens, le pape Alexandre II vint lui-même consacrer l'église, le nombre des moines augmenta de nouveau, les études mêmes rentrèrent dans les murs du monastère, du moins autant que l'esprit et les troubles de ces temps le permettaient. L'abbé Brunon, qui plus tard devint évêque de Segni (1110), se fit un nom comme exégète et plus encore comme biographe du pape Léon IX. Le moine Jean de Gaète sortit du Mont-Cassin pour devenir cardinal et monter ensuite sur le saint-siége, où, sous le nom de Gélase II, il continua la lutte des papes contre l'empereur Henri V. Une autre gloire de l'abbaye fut le bibliothécaire Pierre le Diacre, qui par ses écrits, tels que son *Chronicon*

casinense et son *De Viris illustribus Casinensibus*, chercha à relever l'éclat de la fondation de saint Benoît. Mais l'affluence de nouvelles richesses amena une nouvelle époque de décadence. L'empereur Frédéric II, dans ses guerres avec les papes, profita de la situation du couvent pour en faire une citadelle et pour y mettre une garnison ; les moines s'enfuirent, à l'exception de quelques-uns (1239). Après une vingtaine d'années seulement les choses rentrèrent dans l'ancien ordre. Le pape Urbain IV appela un abbé de Cluny pour réformer le vieux cloître. Mais ce fut en vain. Les vastes domaines devinrent un objet de convoitise même pour les papes. Boniface VIII jeta l'abbé Angelario dans les fers. Jean XXII remit les intérêts temporels et spirituels à un administrateur pris en dehors du couvent, tout en élevant l'abbaye au rang d'évêché (1321). Les malheurs qui frappèrent l'Italie à cette époque n'épargnèrent pas le Mont-Cassin. Et de plus un tremblement de terre vint renverser tous les édifices en 1349. Toutes les maisons de Saint-Benoît concoururent à les relever. Enfin en 1649 Benoît XIII leur donna l'aspect qu'ils ont encore aujourd'hui. Les guerres de la Révolution furent désastreuses pour l'abbaye. Les généraux et les armées de la République française ne manquèrent pas de lui faire leurs funestes visites. Dès 1799, quand Championnet vint occuper Naples et créer la République parthénopéenne, de lourdes contributions de guerre lui furent imposées. Elle n'échappa pas non plus au pillage. Et quand Joseph Bonaparte arriva en 1805, l'ordre de Saint-Benoît et l'abbaye du Mont-Cassin subirent le sort de tous les ordres monastiques et de leurs couvents en Italie. Leur suppression fut décrétée et leurs biens furent réunis au domaine de la couronne. La bibliothèque resta à sa place et la garde en fut confiée aux anciens religieux. Pie VII eut soin de rétablir l'abbaye par le concordat qu'il négocia avec le roi Ferdinand. Dans ces derniers temps une vingtaine de moines vivaient à Monte-Casino et y dirigeaient un petit collége, un séminaire épiscopal et une imprimerie. Parmi eux Fraja Frangipane et surtout Luigi Tosti sont généralement connus dans le monde savant, et leurs ouvrages scientifiques ont fait revivre les meilleures traditions de l'antique abbaye.—Léo Ostiensis et Petrus Diaconus, *Chronica monasterii Casinensis* (edit. Muratori, *Script. rer. ital.*, IV ; Wattenbach, dans Pertz, *Monum. script.*, VII) ; Angelus de Nuce, *Chronica Casinensis*, 1668 (Muratori, *Script.*, IV) ; Petrus Diaconus, *Liber illustr. viror. Casin. archist.* (ed. Marus, Rom., 1655 ; Murat., *Scr.*, VI) ; *Necrologium Casin.* (ed. Gattula in ejusd. *Hist. Casin.*, M. Cas., 733) ; L. Tosti, *Storia della Badia di Monte Cassino*, 3 vol., Napol., 1843, in-8° ; Caravita, *I codici e le arti a Monte Cassino*, 3 vol., M. Cas., 1869 ; *Bibliotheca Casinensis s. Codd. mss. Casin. cura et stud. monachor. aff. M. Casini*, 2 vol., ex typ. Casin., 1873, in-fol. E. CUNITZ.

CASSIODORE (*Marcus Aurelius Cassiodorus Senator*), ministre célèbre de Théodoric le Grand, roi des Goths, et de ses successeurs, naquit vers 477, dans le Bruttium, probablement à Squillace, d'une famille qui avait occupé de hauts emplois dans les derniers temps de l'empire. Questeur dès l'âge de vingt ans, secrétaire privé de Théodoric et

remplissant auprès de lui les fonctions d'un véritable ministre de l'intérieur, consul et à trois reprises préfet du prétoire, il travailla sans relâche à la conciliation entre les Goths et les Romains, qui était le but de la politique de son maître. Quand le roi, égaré par ses courtisans, se mit à persécuter ses plus fidèles serviteurs, Symmaque et Boèce (voyez ces noms), qui étaient en même temps les amis de Sénateur Cassiodore, celui-ci sut se retirer à temps de la cour et éviter l'orage. Il y rentra peu après, en 525, et y resta jusqu'en 540 environ, époque où il se retira dans le monastère de Viviers (*Vivarium*) qu'il avait lui-même établi dans ses propriétés du Bruttium. C'est là qu'il se livra jusqu'à un âge très-avancé (il écrivait encore à quatre-vingt-treize ans) à une activité littéraire des plus variées, excitant le zèle de ses moines et dirigeant leurs travaux. Ses *Institutiones divinarum et sæcularium lectionum* (ou *litterarum*) sont un plan général d'études. Le premier livre, divisé en trente-trois chapitres, autant que la vie du Christ comptait d'années, est consacré à la théologie et à l'histoire ecclésiastique à laquelle il donne une grande place ; le second livre passe rapidement en revue les sept arts libéraux. Son *Commentarium in Psalmos* est un ouvrage volumineux, composé à l'imitation des *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin et dans lequel il explique les psaumes aux points de vue littéraire, historique, moral, mystique et symbolique, non sans beaucoup de subtilité et de pédantisme. Il a accordé une grande place dans ces commentaires à la recherche des types prophétiques dans l'Ancien Testament. Cet ouvrage a été très-répandu au moyen âge, ainsi que le dernier en date de ses écrits, le traité *De anima*, où il expose à un ami, sous une forme agréable, simple et facile à saisir, les théories de la philosophie chrétienne sur l'âme. Les *Complexiones in epistolas et Acta apostolorum et Apocalypsin* ont été peu répandues. L'*Historia tripartita* qui lui est quelquefois attribuée n'est pas en réalité son œuvre. C'est une mauvaise compilation des trois histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret, continuateurs d'Eusèbe, qui fut exécutée sur la demande de Cassiodore par un de ses amis, Epiphane. Le *De orthographia* est également de peu de valeur. Les écrits historiques de Cassiodore ont été importants ; malheureusement il ne nous en reste que peu de chose. Il avait composé une *Histoire des Goths* en douze livres qui est perdue, mais qui a servi de source à l'*Historia Gothorum* de Jordanis (*vulgo* Jornandès), et un panégyrique sur les *Rois et Reines des Goths* dont on croit avoir quelques fragments (cf. *Memorie dell' Accademia di Torino*, sér. II, 2, 8, p. 169). Sa *Chronique* s'est conservée ; mais bien qu'elle remonte à l'origine du monde, elle est très-courte et n'a d'autre but que de donner la liste des consuls. Les notes qui accompagnent cette liste n'ont qu'un médiocre intérêt. Heureusement le grand recueil des lettres de Cassiodore, *Variarum libri XII*, nous est parvenu en entier. C'est le recueil de tous les actes qu'il avait écrits, soit au nom du roi comme questeur et comme *magister officiorum*, soit en son propre nom comme préfet du prétoire. Cette collection est des plus précieuses pour l'histoire du sixième siècle et pour la connaissance de la législation et de l'administration sous la

domination gothique. Sénateur Cassiodore mourut presque centenaire entre 570 et 580. C'était un esprit encyclopédique, à tendances éminemment pratiques. Dépourvu d'originalité, il n'a guère fait que des compilations ; mais il apportait dans toutes ses œuvres la clarté et la méthode qui avaient fait de lui un excellent administrateur, et il a exercé, comme vulgarisateur, une grande influence. La meilleure édition de ses œuvres est encore celle de D. Garet (Rouen, 1679, 2 vol. in-f°, et Venise, 1729). Sa *Chronique* a été publiée et étudiée par M. Mommsen dans les *Abhandlungen der Kœnigl. Sæchs. Gesellschaft der Wissenschaften, phil. hist. Klasse*, Bd. III. — Voyez sur Cassiodore : A. Thorbecke, *Cassiodorus Senator*, Heidelberg; A. Franz, *Cassiodorus Senator*, Breslau, 1872; Ebert, *Geschichte der Christlich-lateinischen Literatur*, t. I, p. 473-490; J. Ciampi, *I Cassiodori nel V e nel VI secolo*, Imola, 1876.

GABRIEL MONOD.

CASTALION (Sébastien). Son vrai nom, sous lequel il a publié sa Bible française, était *Chateillon*, et comme il était né en 1515 à Châtillon en Bresse, c'était à la fois le nom de sa famille et celui de son lieu natal. Il lui donna la forme latine de *Casteillon ;* mais quelqu'un, par méprise, l'ayant appelé un jour *Castalion*, il adopta ce nouveau nom, qui lui rappelait la fontaine Castalie, consacrée aux muses, au culte desquelles il était alors voué, faisant des vers et aimant à les lire. Plus tard il eut regret de ce changement. Ses parents étaient pauvres. Il n'en réussit pas moins à satisfaire son goût pour l'étude. Chargé d'accompagner comme précepteur trois jeunes Lyonnais à l'université, il en suivit lui-même les cours et se perfectionna dans la connaissance des langues anciennes; non content de bien savoir le latin et le grec, il voulut aussi apprendre l'hébreu. En 1540, il demeura pendant quelques jours à Strasbourg chez Calvin, qui, frappé de son savoir et de ses sentiments pieux, l'engagea, après son rappel à Genève, à accepter le poste de régent dans le collége de cette ville. Il s'y acquit l'estime de tous, et les ministres faisaient un tel cas de lui qu'ils avaient résolu à l'unanimité, ainsi que Calvin l'atteste, de lui confier la charge de pasteur, *ut nostro omnium consensu jam ad munus pastorale destinatus esset.* Il n'en rencontra pas moins une vive opposition de leur part quand il se présenta pour la place de chapelain de l'hôpital des pestiférés. Casteillon avait pris l'habitude de s'exprimer avec une grande liberté sur les matières de religion ; il avait, en particulier, témoigné des doutes sur ce qu'il fallait entendre par la descente de Jésus aux enfers et parlé du Cantique de Salomon en termes peu révérencieux. Sa demande ayant été soumise au Conseil, les ministres firent savoir à celui-ci, dans sa séance du 14 janvier 1544, par l'organe de Calvin, que, quelque savant qu'il fût, il ne leur paraissait pas, à cause de cela, propre au ministère. Casteillon, profondément blessé, se décida à quitter Genève. Il obtint des ministres un certificat, signé par Calvin, où il est dit que c'est volontairement qu'il s'est démis de l'emploi de régent après l'avoir rempli à leur entière satisfaction, et que les opinions émises par lui sur les deux points cités sont le seul motif qui ait empêché son admission dans le corps pastoral. Calvin, fort inquiet sur ce qu'il allait

devenir, lui remit en outre, à son départ, des lettres de recommandation et écrivit plusieurs fois à Viret pour le prier de chercher à lui être utile. Casteillon se fixa à Bâle et y fit imprimer dès l'année suivante, en 1545, sous le titre de *Dialogorum sacrorum libri quatuor*, des entretiens sur l'histoire sainte, dont les trois premières parties, comprenant l'Ancien Testament, avaient déjà été publiées à Lyon en 1540 et à Genève en 1543. Il avertit dans la préface que cet ouvrage étant destiné aux enfants, il s'est appliqué dans le premier livre à écrire en un latin qu'ils pussent aisément comprendre, et que ce n'est que dans les livres suivants qu'il s'est permis de donner un peu d'élégance à son style. La dernière édition de ces dialogues est celle de Francfort, 1767. Casteillon avait résolu de traduire la Bible en latin et en français. Les cinq livres de Moïse, *Moses latinus ex hebræo factus*, parurent à Bâle en 1546, le *Psalterium reliquaque sacrarum literarum carmina et precationes* en 1547, la Bible entière, *Biblia sacra latina*, en 1551, et la version française, avec des annotations sur les passages difficiles, en 1555. Il dédia l'une de ces traductions au roi d'Angleterre Edouard VI, l'autre au roi de France Henri II, peut-être pour avoir l'occasion de plaider auprès d'eux la cause de la liberté de conscience, ce qu'il a fait en termes excellents. Il la plaida aussi en plusieurs écrits avec un grand bon sens et une grande énergie, après que Michel Servet eut péri à Genève sur un bûcher, contre Calvin et Bèze, qui soutenaient qu'il est licite aux magistrats de punir les hérétiques : « Tuer un homme, dit-il dans l'un d'eux, ce n'est pas protéger une doctrine ; c'est seulement tuer un homme. Quand les Genevois ont tué Servet, ils n'ont pas défendu une doctrine ; ils ont tué un homme. Maintenir une doctrine n'est pas l'affaire du magistrat (car quel rapport y a-t-il entre une doctrine et le glaive ?) ; c'est l'affaire du docteur. Mais protéger le docteur, comme il protége le laboureur, l'ouvrier, le médecin et les autres, contre le tort qu'on leur veut faire, voilà ce qui regarde le magistrat. C'est pourquoi, si Servet avait voulu tuer Calvin, le magistrat aurait eu raison de défendre Calvin. Mais Servet ayant combattu avec des arguments et des écrits, c'est avec des arguments et des écrits qu'il devait être repoussé » (*Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladii coercendos esse*, 1554, art. 77). Les réformateurs affirmant en ce temps-là comme les inquisiteurs que le devoir des magistrats est de châtier les hérétiques, parler ainsi c'était s'élever au-dessus de son siècle. A son arrivée à Bâle, Casteillon avait eu à lutter contre de sérieuses difficultés pour pourvoir aux besoins de sa famille. Il y vécut toujours dans la pauvreté, et Montaigne dit de lui et d'un autre savant son contemporain, « qu'ils sont morts en état de n'avoir pas leur soûl à manger » (*Essais*, livre I, ch. XXXIV). Ses traductions, poursuivies pendant tant d'années, n'étaient rien moins qu'un travail rémunérateur. Il avait d'ailleurs été précédé à Bâle par le bruit de ses différends avec les ministres de Genève ; on s'y défiait de lui, et ce n'est que quand la publication de sa version latine de la Bible eut fait connaître sa valeur, qu'il y fut attaché, en 1552, à l'université comme professeur de grec. Dans les notes jointes à cette version il continuait à user de la liberté

de discussion qu'il avait revendiquée alors qu'il était régent ; et il se trouvait maintenant, bien plus qu'à cette époque, en désaccord avec la doctrine enseignée par Calvin. On peut voir en quoi il se séparait surtout de lui par ses *Entretiens sur la prédestination et l'élection*, écrits seulement, paraît-il, pour être prêtés à des amis, mais qui ont été imprimés après sa mort (*Dialogi IV, de Prædestinatione; de Electione; de libero Arbitrio; de Fide*, Aresdorffii, 1578). Calvin, déjà irrité de l'attitude qu'il avait prise vis-à-vis de lui après la condamnation de Servet, le fut davantage encore quand Casteillon se posa comme adversaire de sa théologie. Il le traita de brouillon, sans le nommer, sur le titre d'un opuscule destiné à le combattre : *Brevis responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias quibus doctrinam de æterna Dei prædestinatione fœdare conatus est* (1554). Trois ans après, il le désigna de même en tête d'un autre écrit : *Calumniæ nebulonis cujusdam, quibus odio gravare conatus est doctrinam J. Calvini de occulta Dei providentia, et J. Calvini ad easdem responsio* (1557). Bèze, de quatre ans plus jeune que Casteillon, prit part aussi à cette nouvelle querelle. C'est lui surtout qu'il avait en vue dans le livre qu'il publia alors contre ceux qu'il accusait « de vouloir renverser la prédestination éternelle de Dieu, fondement unique de notre salut : *Ad sycophantarum quorundam calumnias quibus unicum salutis nostræ fundamentum, id est æternam Dei prædestinationem, evertere nituntur* (1557). Les versions de Casteillon n'étaient pas les premiers essais de traduction des saintes Ecritures faits à cette époque. On connaît les travaux d'Erasme, d'Osiander, de Le Fèvre d'Etaples. Robert Olivétan avait fait paraître en 1535 à Neuchâtel la Bible entière traduite par lui en français. Calvin en avait donné une édition revue en 1545, et il ne cessait pas de rechercher dans ses commentaires le vrai sens du texte original. Bèze publia en 1556 une traduction latine du Nouveau Testament. Il y joignit des notes, *Annotationes in quibus ratio interpretationis redditur*, qu'on a aussi imprimées séparément. En les comparant avec celles du professeur de Bâle, on reconnaît aisément, comme nous le savons du reste déjà, que ce n'étaient pas seulement des versions faites d'après des principes différents, mais deux théologies, à plusieurs égards opposées l'une à l'autre, qui se trouvaient en présence. Casteillon avait dès 1557 pris la plume pour justifier ses deux traductions et critiquer celle de Bèze ; sa *Defensio suarum translationum Bibliorum et maxime Novi Fœderis* ne parut cependant qu'en 1562. Bèze lui répondit en 1563, et voici ce qu'il dit, l'année suivante, dans sa *Vie de Calvin*, de sa réponse intitulée : *Responsio ad defensiones et reprehensiones S. Castellionis, quibus suam N. T. interpretationem defendere adv. Bezam, et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est :* « Cette mienne réponse, dédiée aux pasteurs de l'Eglise de Bâle, fut cause qu'icelui Chateillon fut appelé par l'Eglise et puis par la Seigneurie, et lui fut enjoint de répondre à ce dont je le chargeais, et que je m'offrais lui prouver par ses écrits ; mais peu de jours après, la mort le délivra de cette peine. « Casteillon est mort, en effet, le 29 décembre 1563, cinq mois avant Calvin. On a imprimé en 1578, sous le titre de *Defensio* et avec la suscription : *Ad*

authorem libri cui titulus est : Calumniæ nebulonis, une longue lettre commencée en mai et terminée en septembre 1558, qui ne l'avait pas été de son vivant. Il y répond d'abord à Calvin, auquel elle est adressée, puis à Bèze, repoussant leurs inculpations, dont quelques-unes l'attaquaient dans son honneur, avec autant de calme que de fermeté. C'est à elles et à l'accueil qui leur avait été fait à Bâle, qu'il attribue la pauvreté dans laquelle il a vécu pendant tout le temps qu'il a employé à ces traductions des livres saints, qui, dit-il, « lui ont attiré la haine et l'envie de ceux dont elles auraient dû lui assurer l'affection. » Plus loin, il leur demande de permettre qu'il ne soit pas de leur avis sur quelques points diversement envisagés par les théologiens : « Laissez-moi la liberté de professer ma foi, comme vous désirez qu'on vous laisse et comme je vous laisse, moi, la liberté de professer la vôtre. Ne prétendez pas en toute occasion que ceux qui diffèrent de vous s'opposent à la vérité, et ne les tenez pas pour des blasphémateurs; car un grand nombre d'hommes pieux sont en désaccord avec vous sur beaucoup de choses. Il n'en est pas ainsi de moi, qui, d'accord avec vous sur l'ensemble de la religion du Christ et désirant la soutenir avec vous selon mon pouvoir, n'en diffère qu'au sujet de quelques interprétations sur lesquelles beaucoup de gens pieux ne s'entendent pas avec vous. Que ce soient les uns ou les autres qui se trompent, il n'en faut pas moins nous aimer les uns les autres. » Sous le rapport de la langue, la Bible latine de Casteillon a été autant louée que critiquée. « Le défaut qui y a été condamné le plus généralement, dit Bayle, est l'affectation de ne se servir que des termes de la bonne latinité. C'est ce qui a fait qu'il dit *Genius* au lieu d'*Angelus*, et *lotio* au lieu de *baptismus*, et *respublica* au lieu d'*ecclesia*, et *collegium* au lieu de *synagoga*. » Il en résulte des disparates de style qui rebutent et, par suite des idées qu'on attache ordinairement aux mots dont il fait un nouvel usage, une confusion des plus pénibles. Aussi renonça-t-il dans l'édition de 1556, d'après le conseil de ses amis, à plusieurs de ces mots et reprit-il ceux de *baptisma*, *baptizare*, *angelus*, qu'il avait rejetés. Quand il n'entend pas un passage, il en avertit le lecteur en marge par ces mots : *Hunc locum non intelligo*, Genèse, VI, 16, par exemple, et cette note marginale est assez fréquente. La dernière étition de la Bible latine de Casteillon est celle de Leipzig, 1756. Le Nouveau Testament a été réimprimé plusieurs fois pendant le dix-huitième siècle. Les *Annotationes* l'ont été en 1738 par les soins de Bunemann, auquel on doit aussi un *Index latinitatis selectæ, vulgo neglectæ, merito et falso suspectæ, ex Sebastiani Castellionis interpretatione S. Codicis* (Lipsiæ, 1735). Sa version française de la Bible n'a eu qu'une seule édition. Il dit dans l'*Avertissement* qu'ayant principalement égard aux idiots (aux ignorants), « il a usé d'un langage commun et simple, et le plus entendible qu'il lui a été possible. Et pour cette cause, ajoute-t-il, au lieu d'user de mots grecs et latins qui ne sont pas entendus du simple peuple, j'ai quelquefois usé des mots français quand j'en ai pu trouver; sinon j'en ai forgé sur les français par nécessité, et les ai forgés tels qu'on les

pourra aisément entendre quand on aura une fois ouï que c'est, comme serait ès sacrifices ce mot *brûlage*, lequel mot j'ai mis au lieu de *holocauste*, sachant qu'un idiot n'entend ni ne peut de longtemps entendre ce que veut dire *holocauste;* mais si on lui dit que *brûlage* est un sacrifice auquel on brûle ce qu'on sacrifie, il retiendra bientôt ce mot par la vertu du mot *brûler*, lequel il entend déjà. » On aurait pu répondre à Casteillon qu'il est peut-être plus difficile d'associer au mot de *brûlage* l'idée de sacrifice qui n'y est pas contenue, que de se souvenir qu'un *holocauste* est un sacrifice par le feu. Les autres mots qu'il a exclus de sa version française, parce qu'ils sont empruntés au grec ou au latin, comme *circoncire*, *catéchiser*, *cène*, *baptême*, etc., n'ont pas été remplacés par lui plus heureusement. En les rejetant, il n'a pas eu l'intention de condamner ceux qui s'en servent; « car moi-même, dit-il, en use bien souvent en temps et lieu; ains le fais pour éviter certains abus qui se sont couvés et se couvent journellement sous tels mots inconnus, et si (pourtant) ne le fais pas partout, sachant que toute chose nouvelle, quelque droite qu'elle soit, ne peut être reçue du premier coup, et que tel en souffrira bien deux ou trois, qui n'en souffrira pas dix ou douze. » Mais ce ne sont pas seulement les essais de ce genre qui ont paru inacceptables; ce sont aussi des expressions étranges, comme *flairement* pour *odorat* (1 Corinthiens XII, 17), *songemalices* pour *inventeurs de méchancetés* (Romains I, 30), *enfantons* pour *petits enfants* (1 Jean IV, 3), et celle-ci que l'on cite souvent, parce que Bèze et Henri Estienne l'ont relevée : *Miséricorde fait la figue au jugement* (Jacques II, 13). Peut-être auraient-ils dû dire que Casteillon en donne en marge cette explication : « Miséricorde est sûre par innocence contre punition, » ce qui se rapproche plus du sens admis aujourd'hui que l'interprétation de Calvin : « Miséricorde se glorifie à l'encontre de condamnation. » Mais bien loin de lui rendre cette justice, Henri Estienne le juge avec une extrême sévérité : « Au lieu, dit-il, de chercher les plus graves mots et manières de parler, pour appliquer un tel sujet (traduire la Bible en français), on voit évidemment que cet homme s'est étudié à chercher les mots de gueux, ou pour le moins tels qu'ils fissent amuser les lecteurs à rire, au lieu de s'amuser à considérer le sens du passage » (*Apologie pour Hérodote*, livre I, chap. XIV). Bèze assure que « les Poitevins eux-mêmes, dont le jargon est le plus grossier de tous les jargons de France, ne peuvent supporter le sien » (*Responsio ad Seb. Castellionis Defensiones et reprehensiones*, p. 3). Il ne faut pas s'étonner après cela que Jacques Lenfant ait cru pouvoir dire, en 1718, dans sa *Préface générale sur le Nouveau Testament :* « On ne parlera pas ici de la ridicule version de Chateillon. » Casteillon, trop hardi à forger des mots, n'a assurément pas réussi par sa version, comme Luther par la sienne, à fixer pour longtemps la langue de son pays; mais il la savait aussi bien que personne, et quelle étude prolongée et approfondie n'a-t-il pas dû en faire pour traduire en cette langue des écrits aussi variés que ceux contenus dans la Bible! Il est rare, il est vrai, quand on lit de suite quelques pages de sa traduction française, qu'on ne rencontre

pas des termes bizarres qui ne pouvaient pas se faire accepter; mais l'impression d'ensemble qu'on en reçoit n'est pas ce qu'on pourrait supposer. Casteillon ne se faisait d'ailleurs aucune illusion sur l'imperfection de son œuvre, et il prend congé de ses lecteurs en leur disant : « Que s'il vient une autre translation qui soit meilleure, j'espère que cette-ci ne sera pas marrie de lui faire place. » Rien n'est moins fondé que le reproche que Henri Estienne lui a adressé, d'avoir manqué de sérieux dans l'accomplissement de la tâche qu'il s'était donnée. Les lignes suivantes, empruntées à un morceau intitulé : *Le moyen pour entendre la sainte Ecriture*, ne sauraient laisser aucun doute sur ses sentiments et sur le but qu'il avait en vue : « Je conseille à tous ceux qui se veulent appliquer à l'Ecriture et à connaître la volonté de Dieu, qu'ils le fassent par le moyen qu'il se peut et doit faire. Premièrement, qu'ils croient ce qui y est écrit; car s'ils ne le croient, ils ne l'entendront pas, ains tiendront les saintes Ecritures pour non saintes. Puis après, ce qui est le fruit de la foi, qu'ils assujettissent leur volonté à celle de Dieu, étant tout prêts à faire tout ce qu'il commandera, doux ou amer, léger ou pesant, sans aucunement y contredire, ou même contrepenser. Car la foi, par laquelle il nous faut être sauvés, et sans laquelle on ne peut plaire à Dieu, est de telle nature que non-seulement elle obtient à l'homme, par le mérite de la mort de Christ, pardon de ses péchés passés, mais aussi par sa résurrection le rend juste, et en lui moyennant un nouvel esprit, l'ôte à la sujétion du diable et l'asservit à Dieu. » Ce style n'est certes pas inférieur à celui des bons écrivains du seizième siècle. On trouvera dans la *France Protestante* la liste des nombreux ouvrages de Casteillon. Il a déclaré ne pas être l'auteur du *Conseil à la France désolée,* que Bèze lui attribue et qui fut condamné par le synode national de Lyon en 1563. Son livre *De hæreticis, an sint persequendi*, publié sous le pseudonyme de *Martinus Bellius*, est une collection d'opuscules sur la tolérance, à laquelle il a mis une préface. Il convient de citer encore ses traductions en latin et en français de la *Théologie germanique*, sous le nom de *Joannes Theophilus*, et celle en latin des *Dialogues* de Bernard Ochin. Quelques-uns de ses ouvrages posthumes ont sans doute été publiés par son fils Frédéric, le dernier de ses huit enfants, né quelques jours avant sa mort, qui fut, comme lui, professeur à l'université de Bâle. — Voyez Richard Simon et l'article *Castalion* dans le *Dictionnaire* de Bayle, pour l'appréciation de ses deux versions de la Bible. H. LUTTEROTH.

CASTELL (Edmond), né en 1606 à Hatley (comté de Cambridge), fit ses études à Cambridge, où, vers la fin de sa carrière (1666), il devint professeur d'arabe, et mourut en 1685 à Higham-Gobion (comté de Bedford), dont il était recteur. Connaissant mieux les langues orientales que personne de son temps, il fut un des principaux collaborateurs de Walton pour la publication de sa *Bible polyglotte* (Londres, 1657, 6 vol. in-fol.). Pour compléter ce grand ouvrage, il composa son *Lexicon heptaglotton* (Londres, 1669, 2 vol. in-fol.), auquel il consacra dix-sept ans d'un travail assidu, qui lui coûta la vue et toute sa fortune

Castell a, dans cet ouvrage, fondu en un seul dictionnaire harmonique des langues sémitiques (plus le persan, qui est traité à part) tous les matériaux lexicographiques amassés par les orientalistes antérieurs sur l'hébreu, le chaldéen, le syriaque, le samaritain, l'éthiopien et l'arabe, et y a joint les importants résultats de ses propres recherches; il a fourni ainsi pour l'étude comparée des langues sémitiques un ouvrage qui n'a point été dépassé encore dans son ensemble. La partie syriaque a été réimprimée à part par J.-D. Michaëlis, qui y a joint quelques notes (Gœtting., 1788, in-4°), et la partie hébraïque par un disciple de ce dernier, J.-F.-L. Trier (Gœtting., 1790, 2 vol. in-4°), pour servir de texte aux observations lexicographiques de Michaëlis (*Supplementa ad Lexica hebraica*, Gœtting., 1785-92, 2 vol. in-4°). — Sources : Kippis, *Biographia britannica*, t. III; *Biographie universelle*, nouv. éd., t. VII; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklærung*, t. III; Rosenmüller, *Handbuch f. d. Literatur d. bibl. Kritik.*, t. III, p. 341; Wolf, *Historia lexicorum hebr.*, p. 164. A. Bernus.

CASTELNAU (Pierre de), religieux de Cîteaux et archidiacre de Maguelone, fut envoyé par Innocent III dans le Midi de la France, avec la qualité de légat extraordinaire, pour rechercher les hérétiques albigeois et les livrer au bras séculier. Il était accompagné de Rainier, également moine de Cîteaux, et de Dominique, fondateur de l'ordre des Frères Prêcheurs. Ces inquisiteurs rencontrèrent une vive résistance, et Castelnau finit par être massacré sur les terres de Raymond VI, comte de Toulouse (1208), au moment où il venait d'enjoindre à ce prince d'abandonner la cause des albigeois; ce meurtre fit excommunier Raymond et amena la guerre des albigeois.

CASTELNAU (Michel de), seigneur de Mauvissière (1520-1592). Peu de personnages ont fait plus d'honneur à ce parti modéré, loyal, également attaché à la royauté légitime et au catholicisme, au dévouement duquel Henri IV dut sa couronne bien plus qu'à son abjuration. A partir de la paix de Cateau-Cambrésis, Castelnau fut de toutes les négociations de ce temps, et, jusqu'à la cinquième guerre civile, de toutes les campagnes contre les huguenots qui le firent même une fois prisonnier. Il fut cinq fois ambassadeur en Angleterre et en Ecosse, sans compter ses ambassades en Allemagne, en Savoie et à Rome, où il eut à agir dans la conjoncture délicate de la réunion du conclave qui nomma Pie IV. Les Guises, premiers auteurs de sa fortune, essayèrent en vain de le lier à leur parti. Sa fidélité à la maison de France lui avait coûté presque tous ses biens quand Henri IV lui donna un commandement. Castelnau partagea les périls du Béarnais sans avoir part à sa fortune, car il mourut à Joinville un an avant l'entrée du roi dans Paris. Pendant sa dernière légation en Angleterre, de 1574 à 1584, il avait écrit ses *Mémoires*, aussi précieux par leurs renseignements que par l'impartialité du récit. Ils vont de 1559 à la paix de Saint-Germain (août 1570). Publiés pour la première fois en 1621 par Jacques de Castelnau, son fils, et depuis, à deux reprises différentes, avec des commentaires et des pièces justificatives, ils ont été insérés en dernier lieu dans la *Collection universelle des Mémoires particuliers relatifs à l'his-*

toire de France. L'édition la plus belle et la plus complète de Castelnau est celle de Jean Godefroy (Bruxelles, 1731, 3 vol. in-fol., fig.).

CASTRES [*Castrum*] (Tarn) est appelée dans la chronique de Simon de Montfort *Villa S. Vincentii de Castris*, en l'honneur des reliques de saint Vincent, martyr de Saragosse, qui y furent apportées de Valence en Espagne par le moine Audaldus, vers 858. Aimoin de Saint-Germain-des-Prés en a raconté la translation en deux livres, en vers. La chronique des évêques d'Alby et des abbés de Castres rapporte qu'en 647 Robert, Anselin et Daniel, chevaliers, se bâtirent des cellules en ce lieu (d'Achery, *Spicil.*, VII). Leur église, consacrée à saint Benoît, fut dévastée par les calvinistes ; celle de Saint-Vincent, élevée par l'abbé Rigaud (874-888), fut donnée en 1258 aux frères prêcheurs. En 1317, Jean XXII érigea l'église de Saint-Benoît et Saint-Vincent en cathédrale, et l'évêché fut rattaché à Bourges, puis à Alby ; il fut supprimé en 1801 (Borel, *Antiq. de C.*, 1649, in-8° ; 2e éd., 1868, in-12).

II. Le premier réformateur de Castres fut le cordelier Marcü (1532), qui fut emprisonné dans la suite à Toulouse et y « scella heureusement de son sang, dit Bèze, la doctrine de vérité qu'il avait annoncée. » Ses succès assurèrent l'avenir de l'Eglise de Castres, car, dès l'année 1542, elle était organisée et desservie par le pasteur de Manna. Mais elle prit surtout de l'extension en avril 1560, sous le ministère « d'un homme de bien et docte personnage, nommé Geoffroy le Brun, » qui, succombant bientôt sous le poids de sa charge, dut aller chercher des collaborateurs à Genève au mois d'octobre de la même année. En son absence l'Eglise fut évangélisée par La Vallée, venu de Toulouse. Ses assemblées, dénoncées à cette époque, furent suspendues par l'arrivée du procureur général de Toulouse, qui fit jeter en prison quelques luthériens. Un édit du mois de février 1561, ordonnant leur mise en liberté, ranima le courage de l'Eglise qui, desservie par le pasteur Pierre de l'Hostau, envoyé de Genève par Lebrun, prit de tels développements que la ville presque tout entière se déclara pour la Réforme et livra ses églises aux nouveaux apôtres ; mais l'édit de janvier 1562, qui ne permettait l'exercice de la religion réformée que dans les faubourgs des villes, obligea les évangéliques de Castres à tenir leurs assemblées en dehors des murs. Pendant les guerres de religion, cette ville fut presque toujours au pouvoir des réformés, qui y fondèrent un collége important (1577) et obtinrent une chambre de justice mi-partie (1595). Pendant les nouveaux troubles religieux du dix-septième siècle, Castres épousa le parti du duc de Rohan : ce dont la cour lui conserva rancune, car, dès 1663, elle expulsait ses cinq pasteurs sous un faux prétexte et, en 1670, transférait sa chambre de justice à Castelnaudary. Enfin, le 18 décembre 1684, le Conseil d'Etat supprimait complétement l'Eglise, ressortissant à cette époque au colloque de l'Albigeois et à la province synodale du Haut Languedoc et Haute Guienne. Pendant la période du Désert, l'Eglise de Castres demeura longtemps sans pasteur, tout comme les autres Eglises du Haut Languedoc. Le prédicateur Michel Piala réorganisa les unes et les autres en 1733 et devint leur pasteur en 1752. Corteis leur donna aussi ses

soins pendant quelque temps. Après eux, vinrent les pasteurs Dunières, Olivier, Sicard et de Barmond. La loi de germinal an X fit de Castres le chef-lieu d'un consistoire important. En 1870, l'Eglise comptait 1,200 protestants. E. Arnaud.

CASUEL (*casualia*, *accidentiæ*, *jura stolæ*), honoraires ou rétributions accordées aux ecclésiastiques pour les diverses fonctions de leur ministère, telles que baptêmes, bans de mariage, bénédictions nuptiales, prières pour les accouchées, funérailles, certificats de première communion, extraits des registres paroissiaux, messes privées, etc. L'ancienne Eglise, fidèle au précepte de Jésus-Christ : *Gratis accepistis, gratis date* (Matth. X, 8), ne connaissait pas le casuel, qui était sévèrement condamné, comme un acte de simonie, par les synodes et les conciles. Toutefois, « l'ouvrier étant digne de son salaire » (Matth. X, 10; cf. 1 Cor. IX, 11 ss.), on s'habitua à considérer le casuel, non comme le prix (inestimable d'ailleurs) du bienfait spirituel reçu, mais comme la juste rémunération de la fonction exercée par le ministre du culte. Il fut permis aux prêtres d'accepter les dons, spontanément offerts par les fidèles, pour les fonctions exercées dans l'étendue de leur paroisse, à la condition expresse de ne jamais les recevoir avant l'accomplissement de l'acte religieux. Mais cette autorisation, qu'il était impossible dans la pratique de refuser, donna lieu à de criants abus. Innocent III, au concile de Latran de 1215, se plaint amèrement de ce que les prêtres « exigent et extorquent » l'argent aux fidèles, lors des funérailles et des bénédictions nuptiales, et vont jusqu'à refuser le secours de leur ministère si le casuel n'est pas payé. En conséquence il ordonne de revenir à la coutume antérieure : *Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus, et pias consuetudines præcipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta* (*can.* 42, X, *de simonia*). Mais l'habitude, la nécessité, parfois aussi la cupidité du clergé furent les plus fortes. Les fidèles continuèrent à payer, les ministres du culte à percevoir les taxes prescrites. Les prescriptions varient à l'infini et, en dépit des efforts qui ont été tentés, l'Eglise n'a jamais réussi à fixer d'une manière uniforme les droits du casuel. Le concile de Trente, après quelques hésitations, a maintenu ces règles, mais il a ordonné que les sacrements de la cène, de l'extrême-onction et de l'ordination fussent administrés gratuitement (*sessio* XXI, c. 1, *de reform.;* XXIV, c. 18, *de reform.*). La Réformation, de son côté, a également reconnu les droits des ministres du culte au casuel, principalement dans les pays luthériens, dont les constitutions, à la suite d'un accord intervenu entre l'Etat et l'Eglise, règlent la matière avec la plus grande diversité. Reconnaissons pourtant que des efforts considérables sont faits de nos jours, même en Allemagne, pour abolir le caractère obligatoire du casuel, cause inévitable de froissements et de scandales, aussi contraire à l'efficacité de la cérémonie religieuse qu'à la dignité de celui qui y préside. D'après la loi organique du 18 germinal an X, en France, les fonctions pastorales sont gratuites, dans ce sens que le pasteur ne peut exiger aucune rémunération des fidèles auxquels il prête son ministère, bien qu'il soit autorisé à accepter les dons que les fidèles peuvent lui

offrir librement comme un témoignage de leur reconnaissance. On sait que Rome n'a jamais reconnu ni observé cette loi, à laquelle les Eglises protestantes se sont tout naturellement soumises. — Voyez : Thomassin, *Vetus ac nova Eccles. discipl.*, III, l. I; Stelzer, *De juribus stolæ*, Altorf, 1700; Tittmann, *Ueb. die Fixirung der Stolgebühren*, Leipz., 1831; Bergier, *Diction. théol.*, s. v. *Casuel.*

CASUISTIQUE. On entend par là cette partie de la morale qui étudie les cas de conscience et en donne la solution. En un sens, tout le monde fait de la casuistique : quel est en ce moment mon devoir, quel serait-il si telle situation se présentait? Ce sont, en vérité, des cas de conscience, et la vie de l'honnête homme, du chrétien se passe à les résoudre. Or, la solution n'apparait pas toujours avec évidence et facilité; quelquefois le devoir se cache, ou semble se montrer dans des directions opposées. Dans un tel embarras (c'est pour ces problèmes délicats et complexes qu'on a réservé le nom de cas de conscience) on conçoit que les conseils des sages et des expérimentés soient recherchés. Aussi, partout où des hommes ont reçu ou se sont donné à eux-mêmes la charge d'enseigner aux autres la morale, ils ont été entraînés plus ou moins à étudier les cas difficiles et à en indiquer la solution. C'est ce que firent, par exemple, les philosophes de l'antiquité classique (Havet, *Le christianisme et ses origines*, t. II, p. 102). Le Talmud présente un développement de casuistique qui a presque tous les fâcheux caractères qui distinguèrent plus tard cette science: on y voit une multitude de cas imaginés et résolus; l'autorité des docteurs mise à la place de la loi divine et de la conscience, et les contradictions des rabbins servant à légitimer le relâchement moral (probabilisme). Les évangiles eux-mêmes ne sont pas sans nous offrir quelques exemples de casuistique. Ce sont bien des questions de ce genre qu'on pose à Jésus-Christ (Matth. XXII, 17), que Jésus-Christ pose aux pharisiens (Luc XIV, 3), qu'il discute avec Pierre (Matth. XVII, 25-27). — Des circonstances particulières amenèrent au sein du christianisme un développement considérable de casuistique. D'abord, sans doute, le caractère si profondément moral de cette religion : elle ne se contente pas de l'acceptation de certaines doctrines ou de la pratique de certains rites; elle exige de ses fidèles une vie d'obéissance à la volonté de Dieu. Il importe donc au premier chef que le fidèle sache toujours quelle est cette volonté divine. Il est vrai que l'enfant de Dieu, « conduit par l'Esprit de Dieu », possède en lui-même une lumière qui dissipe les indécisions et une impulsion intérieure qui porte au vrai et au bien dans chaque cas particulier. Mais tant que le Saint-Esprit n'occupe pas l'âme tout entière, il y a place pour l'incertitude dans la conscience morale du croyant. Il y eut dès les commencements dans l'Eglise chrétienne des hommes ayant reçu le don et la charge de guider leurs frères. Il était naturel qu'on demandât à ces chrétiens, choisis parmi les plus éclairés et les plus pieux, des conseils pour les cas embarrassants qui se produisaient souvent au sein d'une société toute pénétrée des usages et des corruptions du paganisme. Nous voyons saint Paul obligé de traiter de ces questions de détail et de pratique dans sa

correspondance avec les Eglises (1 Cor. VII, VIII, XI; 2 Cor. VI, etc.). Et plus tard, il suffit d'ouvrir les écrits d'un Tertullien, d'un Augustin pour constater la place considérable que les docteurs de l'Eglise durent donner à l'étude et à la solution de ces délicats et urgents problèmes. A mesure que la ferveur et la spiritualité s'affaiblissaient dans les âmes, que la fidélité chrétienne devenait une conformité extérieure à la loi plus qu'une inspiration et un amour, le besoin de ces décisions et de ces conseils des maîtres se faisait sentir davantage. Il y eut d'autres actions: l'Eglise chrétienne institua une discipline, sanctionnée par des pénalités. On dut indiquer quelles seraient les fautes qui tomberaient sous le jugement ecclésiastique, et quelle serait pour chacune d'elles la peine infligée. Ce fut l'origine des *libri pœnitentiales*, dont on voit déjà une trace au milieu du troisième siècle dans l'Eglise d'Afrique (Cypr., *Epist.* 2, *liber de lapsis*). Les décisions des conciles, les anciennes coutumes, le droit canonique, composaient, avec les appréciations personnelles des auteurs, la matière de ces ouvrages. A cette influence de la discipline ecclésiastique se joignit celle de la confession, qui entrait chaque jour davantage dans les habitudes des fidèles. Il fallait offrir aux prêtres un guide pour l'appréciation des fautes et l'application des pénitences. On multiplia donc et on développa ces *libri pœnitentiales*, dont le point de vue était nécessairement et de plus en plus casuistique. Ce fut bien autre chose quand la confession auriculaire fut érigée en loi de l'Eglise (1215). On se mit dès lors à composer des ouvrages où tous les cas possibles étaient énumérés sous de certaines rubriques et suivant un certain ordre (assez ordinairement alphabétique), et où l'on indiquait, pour chacun de ces cas, non-seulement le jugement à prononcer, la pénitence à infliger, mais les conseils à donner pour l'avenir. C'est l'avénement de la casuistique proprement dite. Raymond de Pennaforte, au treizième siècle, est le premier qui ait fait un travail de ce genre (*Summa de casibus pœnitentialibus*). Il eut un grand succès et fut imité dans les siècles suivants par beaucoup d'autres, dont les *summæ* sont le plus souvent désignées par le nom de la ville où naquit l'auteur. Ainsi l'*Astesana* (1330), la *Pisana* (1338), la *Pacifica* (1470), l'*Angelica* de Angelus de Clavasio (1486), brûlée par Luther avec la bulle du pape, etc. Il faut dire que cette façon de traiter la morale rentrait assez dans la méthode générale des scolastiques, habiles à distinguer, accoutumés à considérer toutes les suppositions possibles ou impossibles, curieux de problèmes au point d'en imaginer pour la seule satisfaction de les résoudre. Lorsqu'ils font de la morale dans leurs écrits, ils ne savent pas le faire sans accumuler les distinctions, les cas difficiles et les solutions. Ils ont contribué pour leur grande part au développement de la casuistique; ils lui ont donné une forme plus rigoureuse, plus scientifique. Quand la scolastique a décliné, au quatorzième siècle, on dirait qu'elle a passé sa vigueur à la casuistique, qui entre alors dans sa belle période. Il arriva naturellement que les casuistes ne donnèrent pas toujours la même solution aux mêmes cas de conscience. La diversité s'accroissait avec le nombre des auteurs. On commença par donner la prépondérance à l'avis des

docteurs les plus autorisés; on finit par établir ce principe : Du moment qu'une opinion a été proposée par un auteur, elle est *probable*, et l'on peut y conformer sa conduite, fût-on d'ailleurs convaincu en son esprit que cette opinion est fausse et mauvaise. C'était le probabilisme (voy. ce mot). — Les jésuites parurent. Préoccupés de s'emparer de la direction des âmes, ils voulurent se mettre en état d'offrir les directeurs spirituels les plus capables de dénouer les questions délicates qui se posent au confessionnal, les plus habiles à tranquilliser les consciences inquiètes, les plus fertiles en ressources pour éviter toute gêne et tout renoncement aux pécheurs. Ils trouvèrent dans la casuistique un instrument admirablement adapté à leur but. Ils s'en servirent avec tant de génie qu'elle devint en quelque sorte leur propriété exclusive; ils surent y faire un emploi si ingénieux et si hardi du probabilisme; ils y ajoutèrent si heureusement leur théorie de l'intention et celle des réserves mentales qu'il n'y eut plus de difficulté qui pût arrêter ni leurs directeurs ni leurs pénitents. Il serait long de citer leurs auteurs, même en se bornant aux plus distingués (Mariana, Suarez, Sanchez, Molina, Escobar, Filliucci, Bauny, Perrin, ces deux derniers français, Busenbaum, etc.). Entre les mains des jésuites, la casuistique a produit tous les mauvais fruits dont elle est capable. Elle divise la vie morale et religieuse en une multitude de détails sans lien intime et profond : pas d'inspiration, pas d'amour pour le bien et pour Dieu; rien qui rappelle la liberté de l'enfant de Dieu, heureux de témoigner à son Père céleste sa gratitude par son obéissance; mais, en revanche, un esprit légal et processif, des prodiges de ruse et de finesse pour obéir le moins possible, et même pour ne pas obéir du tout, pour satisfaire toutes ses passions en pleine sécurité de conscience. Cette casuistique se complaît dans les cas exceptionnels, comme s'ils formaient la plus grande partie de l'existence. Elle prend plaisir à supposer les situations les plus scabreuses, à discuter froidement les fautes les plus épouvantables; elle va jusqu'à en imaginer qui sont à la fois horribles et impossibles. Le triomphe de ces docteurs est de trouver pour ces cas-là des solutions qui autorisent tout. Ils y mettent une sorte d'amour de l'art, un étrange dilettantisme. La plupart étaient d'excellents hommes, mais leur doctrine était infâme. Jamais on n'avait vu un instrument pareil de scepticisme moral et de corruption. Les jésuites s'attirèrent la flétrissure retentissante que leur infligea Pascal (voy. *Provinciales*; Nicole, *Essais de morale*, *Instructions théol. et morales*; vingt écrits d'Arnauld; Perrault, *La morale des jésuites*, 5 vol., etc.). — La Réformation s'était placée dès le début sur un tout autre terrain. En proclamant le salut par la foi, en attribuant l'œuvre de la régénération morale à la grâce et au Saint-Esprit, en mettant l'accent sur l'amour de Dieu, les réformateurs avaient fait dépendre la fidélité chrétienne de la disposition des cœurs. Ils furent pourtant entraînés à résoudre des questions particulières d'une solution difficile. Luther fut consulté plus d'une fois. Mélanchthon toucha à quelques-uns de ces sujets dans des écrits spéciaux (*Christliche Berathschlagungen und Bedenken*, édités

par Pezel en 1600), dans ses *Lettres* et dans ses *Consilia*. Ceux qui vinrent après lui dans l'Eglise luthérienne jusqu'au dix-huitième siècle, ne traitèrent guère de la morale qu'en examinant des cas de conscience, mais ils le firent dans un autre esprit, avec d'autres moyens que les casuistes catholiques et par réaction contre eux ; ils tiraient leurs solutions des enseignements de l'Ecriture et des leçons de l'expérience chrétienne (Balduin, *Tractatus luculentus posthumus*, édité en 1628 par la faculté de Wittenberg ; L. Dunte, *Decisiones* 1006 *casuum conscientiæ*, 1643, etc.). On réunit, en 1664, les solutions données par Luther et par la faculté de Wittenberg à des questions de morale, de doctrine et de droit ecclésiastique (*Consilia theologica Witebergensia ;* cf. Dedekenn, *Thesaurus consiliorum et decisionum*, 3, in-fol., 1623). Les *Theologische Bedenken* du dix-huitième siècle, en particulier ceux de Spenér et de Baumgarten, doivent être rangés, à bien des égards, parmi les ouvrages de casuistique (pour la bibliogr. voir Walch, *Biblioth. Theol.*, II, p. 1128 ss.). Les calvinistes eurent leurs traités de morale casuistique, avant même les luthériens ; mais ils y furent moins féconds et plus sévères (Perkins, *Anatomia sacra humanæ conscientiæ, casus conscientiæ*, 1603 ; Alsted, Amesius, etc. ; voy. Walch, *ibid.*, p. 1132 ss.). La casuistique n'était pas destinée à se développer sur le sol du protestantisme ; elle n'y eut qu'un moment une apparence de fécondité ; mais ce qu'elle produisit alors ne saurait être comparé, ni pour la quantité ni pour la qualité, à ce que nous a offert le catholicisme. De nos jours, la casuistique continue à constituer, dans cette dernière communion, une partie essentielle de la morale ecclésiastique, mais on assure que les jésuites eux-mêmes y apportent plus de mesure et de moralité. Chez les protestants, on est universellement d'accord que la tentative de décider à l'avance des cas de conscience ne saurait aboutir à des résultats utiles, et repose d'ailleurs sur une conception inférieure de la moralité chrétienne. Il y a parfois sans doute des situations confuses où il est plus difficile, comme on l'a dit, de connaître son devoir que de le faire. Mais nul ne peut décider dans ces cas extraordinaires à la place et pour le compte de celui qui est personnellement engagé. Quant aux moralistes chrétiens, leur tâche n'est pas de munir leurs disciples de décisions toutes faites, mais de les mettre en état de décider eux-mêmes. — Voyez Stæudlin, *Gesch. d. Sittenlehre*, p. 448, etc. ; de Wette, *ibid.*, p. 207-208 ; H. Merz, *Das System der christl. Sittenlehre*, p. 73, 77-79 ; Ad. Wuttke, *Christl. Sittenlehre*, I, *passim ;* J. Simon, *Le devoir*, IV, ch. I. CH. BOIS.

CATACOMBES, nom d'un cimetière souterrain des environs de Rome, appliqué à tous les autres, même à ceux de Chiusi, de Naples, de Sicile ; par généralisation abusive, excavations qui n'ont rien de commun avec les sépultures. Les nécropoles de Rome sont les plus importantes. Confondues à tort avec des carrières de pierre ou de sable, elles se distinguent des arénaires par la netteté de leurs coupes, l'étroitesse de leurs galeries, la régularité de leurs plans. Taillées dans le tuf granulaire, elles évitent la pouzzolane trop friable et les roches trop dures. Leurs origines sont grecques ou orientales. Il y a des nécropoles souterraines en

Sicile. Les juifs ensevelissaient dans le roc. A Rome ils ont creusé de grandes catacombes presque identiques à celles des chrétiens. Ceux-ci ont été leurs imitateurs. Les Etrusques se servaient aussi de grottes ; mais ils ne les reliaient point par des galeries illimitées. L'invention de ce mode ne provint pas de la nécessité de cacher les rites mortuaires, car il est démontré : 1° que dans les deux premiers siècles les sépultures des chrétiens ne subirent aucune entrave légale, les familles riches prêtant aux coréligionnaires leurs propres caveaux et les *areæ* attenantes ; 2° qu'au troisième siècle, c'est l'abri des *colléges funéraires* qui fournit à l'Eglise sa seule existence légale. Le respect des anciens pour les sépultures favorisait ces associations. L'énorme travail des excavations n'aurait pu échapper à la police romaine. Le κοιμητήριον ou *dormitorium* collectif devenait le *depositorium* des croyants, en attendant le réveil de la résurrection. Il était bien l'image de la fraternité chrétienne. Des rues souterraines, bordées de couchettes étroites (*loci*), taillées horizontalement dans le tuf, reliaient ces millions de sépultures étagées en plusieurs rangs, de chaque côté. Le riche y sommeillait auprès du pauvre, distinguant sa tombe seulement par quelques décorations, ou la creusant plus grande, en forme de caveau, d'*arcosolium*, niche voûtée. La *tabula* de marbre ou de tuile fermait l'ouverture ; elle était gravée ou peinte d'un *titulus*. Les *cubicula* ouverts aux côtés de l'*ambulacre* étaient destinés soit aux familles nombreuses, soit aux personnes illustres par leur rang ou leur foi. *Clarissimi* ou *martyres* avaient ainsi une place réservée, mais dans le *requietorium* commun. On superposait les étages de galeries jusqu'à vingt-cinq mètres de profondeur, choisissant les plateaux secs, le long des routes, se limitant aux terrains concédés, observant les règlements relatifs à la distance de la ville. On estime leur étendue à un millier de kilomètres en plusieurs groupes. Une partie en reste obstruée de matériaux accumulés par les anciens. Voici les cimetières les plus accessibles : celui de Calliste, englobant ceux de Sotère, Balbine, Lucine, étudiés par M. de Rossi ; celui de Saint-Sébastien, dévasté ; ceux des juifs, de Mithra, de Prétextât, de Sainte-Agnès, de Saint-Cyriaque, de Domitilla ou Nérée et Achillée, décrit par Bosio, ainsi que ceux de Pierre et Marcellin, de Priscille, de Pontien ; ceux de Theason, de Generosa, etc. Il y a des traces d'une nécropole sur la *Via Ostiensis*, où dut être enseveli saint Paul, mais seulement des traditions en faveur d'un cimetière sous forme de catacombes au Vatican, où l'on prétend que saint Pierre repose. Sur une épitaphe de LINVS, qui y aurait été vue au dix-septième siècle, il reste des obscurités. Les tombes des papes, visibles encore, sont sur la *Via Appia*, dans le cimetière auquel fut préposé Calliste. Creusées à l'usage de sépultures, les cryptes reçurent la visite des parents et amis qui célébraient, par des agapes et des réminiscences, l'anniversaire de leurs défunts, et celle des fidèles qui, surtout à partir de la persécution de Dioclétien, y cherchèrent le souvenir des martyrs. Bientôt on bâtit au-dessus des *memoriæ*, petits oratoires qui furent l'origine des grandes basiliques. En temps de persécution, les catacombes ne servirent que momentanément de refuge à un petit nombre de fidèles, non d'habi-

tation prolongée. Quand on y célébra des services religieux, ce fut pour peu de personnes à la fois, vu l'étroitesse des lieux, leur éloignement et la difficulté d'y avoir accès incognito. La décomposition des cadavres, derrière de minces tuiles, eût rendu malsaines des réunions nombreuses, fréquentes ou prolongées. Les *lucernaires* n'y amenèrent un peu d'air et de lumière que sous les empereurs chrétiens. Valérien enleva un instant aux chrétiens la propriété de leurs sépultures. Gallien leur en rendit l'usage. Sous Dioclétien, on dut se ménager des échappées sur les arénaires voisins, murer les tombes des martyrs, pour les sauver de la profanation. Il y eut confiscation partielle des nécropoles, de 303 à 306. Sous Miltiade, restitution définitive. A partir de Constantin, les papes se faisant ensevelir dans les basiliques *extra muros*, au-dessus des cryptes, beaucoup de fidèles se construisirent des tombes à fleur de terre. Après Julien l'Apostat, il se fit environ moitié des sépultures d'après chacun des deux usages. Le pape Damase, qui ramena le zèle vers les catacombes, enrichit les principales cryptes d'inscriptions en vers. Puis l'exploitation en fut abandonnée aux *fossores* qui y vendirent des places aux dévots désireux de reposer le plus près possible des saints, au risque de mutiler leurs tombes. Ainsi jusqu'en 410, où le sac de Rome et les invasions barbares rendirent dangereuse la sortie des murs. La cité dépeuplée put tolérer les inhumations *intra muros*. Des restaurations furent faites du sixième au neuvième siècle. Au huitième, les dévastations lombardes décidèrent quelques papes à transporter dans les basiliques, à l'intérieur de la ville, les restes des saints les plus vénérés. Aussi ne retrouve-t-on plus aux catacombes, ni leurs tombes intactes, ni leurs épitaphes. Au moyen âge l'oubli se fait. A peine quelques itinéraires de pèlerins, qui aident à retrouver la trace des cimetières et des tombes célèbres. Au quinzième siècle quelques visites fortuites, avant les recherches de Jean Lheureux (Macarius) et de Bosio, leur grand explorateur (de 1593 à 1600), qui les a décrites dans sa *Roma sotterranea*. Au dix-huitième siècle les chercheurs de reliques et les antiquaires collectionneurs les pillèrent à loisir. Notre âge les étudie dans un intérêt artistique et historique, copiant les monuments et recueillant les épitaphes. M. J.-B. de Rossi en est le fouilleur le mieux qualifié, fervent catholique, mais critique sérieux. En s'aidant des anciens itinéraires, des études topographiques et de la confrontation des textes, on peut porter quelque lumière dans les catacombes. Essayons un aperçu sur les symboles et objets qu'on y a trouvés, sur les fresques, les sculptures, les inscriptions qu'elles ont contenues. — *Symboles*. Voici leur indication par ordre de dates. La colombe, image de l'esprit, ordinairement de celui du défunt. Avec un rameau d'olivier, c'est l'âme dans la paix. L'ancre d'espérance était souvent une allusion à la croix, par la disposition de ses barres, ainsi que le trident, les mâts de navire, la lettre T. Le poisson désigna le Christ, son nom grec Ἰχθύς contenant les initiales des mots Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ υἱός, σωτήρ. Le dauphin, poisson ami de l'homme, d'après les idées antiques, prit cette acception religieuse dès le troisième siècle. L'agneau fut l'image du chrétien, pendant sa vie surtout. Le paon

rappela l'incorruptibilité, le renouvellement. Le cheval et le lièvre, coureurs dans la lice; la couronne ou la palme, prix de la course et de la victoire spirituelle. L'arche et le navire, allusion aux tempêtes morales et à l'Église où on les traverse sans périr. Au quatrième siècle, se montre, sur le *Labarum* de Constantin, le monogramme du Christ, formé de la combinaison des deux premières lettres de son nom X (*ch* grec) et P (*r*). Les divers entre-croisements de ces lettres en faisaient souvent des allusions à la croix. La confrontation de monuments datés prouve que, du quatrième au cinquième siècle, on est passé lentement de l'emploi des monogrammes à celui de la croix. Pas un seul crucifix dans l'iconographie de l'âge des sépultures souterraines, mais des façons d'y faire penser, par le rapprochement du poisson et de l'ancre, du dauphin et du trident. Le symbole; pas le fait brutal; encore moins le culte de l'instrument matériel. Parmi les symboles, il faut encore noter l'amphore, cette image du corps fragile, dans lequel est contenu le parfum de l'esprit; le vase est la coupe des grâces spirituelles. Il y a aussi des emblèmes de métier, entre autres la trousse d'un chirurgien. Les lampes de terre cuite avec sujets chrétiens sont presque toutes du quatrième au sixième siècle; un petit nombre du troisième. Les fioles de verre qu'on a prises pour des ampoules de sang n'étaient pas toutes du temps des persécutions; elles ont contenu probablement des parfums ou peut-être du vin eucharistique. Certaines tasses à figures dorées, la plupart du quatrième siècle, étaient d'un usage privé, ou à destination des agapes. Quant aux instruments de supplice, ils sont pour la plupart des outils vulgaires, sans emploi certain à cette destination. — *Peintures*. Des fresques décorent beaucoup de cryptes, soit à la voûte, soit sur les parois. Les plus anciennes, du deuxième siècle probablement, sont des représentations symboliques, paraboliques ou typiques pour la plupart. Dans l'ambulacre de Domitilla, une vigne dont les sarments partent d'un seul cep et couverte de fruits; c'est l'Église où vendangent les anges de Dieu, où voltigent les âmes, ces colombes célestes; un Daniel dans la fosse aux lions, type de l'Église persécutée, mais non dévorée; une agape dans la forme primitive, les convives y étant étendus à moitié sur un *triclinium*, devant une table où sont le pain et l'ἰχθύς symbolique, tandis qu'un personnage apporte la coupe eucharistique. Dans le cimetière de Priscilla, une orante arrivant au paradis *inter sanctos*, ou une Susanne type de l'Église calomniée, mais triomphante par la foi; une Marie, jeune mère, sans prétention hiératique, portant sur ses genoux l'enfant divin, et en face de laquelle Esaïe se tient debout, montrant l'étoile prophétique, la lumière des nations réalisée dans le nouveau-né. Au cimetière de Prétextat, comme à celui de Lucine, le Bon Berger, jeune et gracieux, portant sur ses épaules la brebis égarée (le défunt peut-être), et l'introduisant au bercail du royaume des cieux. Là encore l'allégorie des quatre saisons, en guirlande de fleurs, d'épis moissonnés, de pampres fructueux, d'oliviers pacifiques. A Lucine surtout, le symbolisme sacramentel, dans le vase de lait, cette nourriture des faibles, et dans le poisson mystique qui, vivant dans les ondes baptismales, porte

sur son dos une corbeille de pains, au milieu desquels se distingue un vase de vin. Un peu plus loin, un baptême du Christ, au Jourdain, avec la miraculeuse colombe. Au troisième siècle, le cimetière de Calliste nous fournit un déroulement plus complet du symbolisme des *deux* sacrements évangéliques. Le baptême a ses racines dans l'Ancien Testament ; l'élément en est l'onde jaillissante de la roche mystique, sous la verge de Moïse. Cette eau forme un fleuve où nage le chrétien, ce diminutif de l'ἰχθύς sacré, du Christ. Le pêcheur d'âmes jette sa ligne et le recueille. Le néophyte reçoit le baptême proprement dit, de la main d'un prêtre vêtu comme les philosophes du temps ; celui-ci se tient sur la rive, tandis que le récipiendaire est immergé jusqu'à mi-jambes, recevant l'aspersion et l'imposition des mains. Désormais fortifié, le néophyte peut, comme le paralytique de Béthesda, emporter son lit et marcher. L'eau jaillissante du puits de Jacob où sera abreuvée la Samaritaine, c'est le livre de vie que déroule un docteur de l'Eglise. L'eucharistie, de même, part de l'ancienne alliance, par une allusion au sacrifice d'Abraham. Le prêtre se tient auprès du trépied où sont posés des pains et ἰχθύς, tandis qu'une orante (l'âme croyante), rend grâces à Dieu des biens reçus, offrant sa prière en oblation. A côté, les disciples s'installent, à la mode romaine, autour de la table ; ils s'appuient à l'aise sur les coussins du *triclinium*, pour se repaître des pains multipliés dans les corbeilles et du poisson mystique. C'est l'agape, et c'est aussi l'eucharistie. Voici enfin la conséquence de la participation aux deux sacrements : qui a été baptisé, qui a mangé la chair du Seigneur et bu son sang a la vie éternelle. Lazare sort de son tombeau ; il marche à la voix du Seigneur qui le touche de la verge de son pouvoir. Jonas passe par le monstre, comme le chrétien traverse la mort pour en sortir. Le croyant affronte la tempête sur la barque de l'Eglise ; pourvu qu'il prie, le secours divin le saisira par les cheveux au moment critique. Nouveau Noé, il peut, de cette arche, voir passer le déluge : la colombe céleste lui apportera le rameau d'olivier. Du troisième siècle nous avons encore le jugement d'un chrétien, exemple unique ; les trois jeunes gens traversant la fournaise, comme l'Eglise, sans être consumés. Aucune scène d'horreur ni de martyre. On emprunte au paganisme quelques sujets : Orphée, que les livres sibyllins présentent comme l'ancêtre de Moïse, devient le type du Christ ; Psyché, âme inspirée par l'amour divin, est, comme les fleurs dont elle est entourée, le type du renouvellement des saisons et de la vie. De même (en deux sculptures), Ulysse, attaché à son mât et bravant les sirènes est le type du chrétien résistant aux tentations, dans la barque de l'Eglise dont le mât symbolise la croix. Orantes, Bons Bergers, Moïse frappant la roche, Jonas jeté à l'eau et vomi par le dragon sous la tonnelle du repos éternel, sujets cent fois répétés dans les peintures du troisième siècle. Vers la fin, l'apocryphe Tobie fait son apparition. Au quatrième siècle la peinture nous fournit des représentations de l'adoration des mages, où Marie occupe un siége d'honneur, et des groupes où le Christ enseigne les apôtres. Dès la fin, le Sauveur porte l'auréole simple. Le cinquième siècle nous montre cet attribut sur la tête d

saints; pas une seule fois sur celle de Marie (dans les catacombes proprement dites). Plus tard les têtes de Christ, avec auréole cruciforme, se multiplient, sans qu'un type permanent puisse faire croire à la tradition d'un portrait. Le byzantinisme, en envahissant l'art, amène l'imagerie hiératique, parfaitement visible du cinquième au neuvième siècle, aux cimetières de Calliste, de Generosa, de Pontien. Pendant la période des inhumations souterraines, très-distincte de celle des décorations par ex-voto et par dévotion pieuse, la peinture chrétienne n'est qu'une continuation dégénérée des traditions classiques. Ce n'est pas un art nouveau, ni même renouvelé. Mais des sujets en accord avec la religion chrétienne ont été exprimés par les moyens familiers à tous les décorateurs de l'antiquité, et dans le style propre à chaque époque. Etant données les mœurs du monde ancien, qui comportaient l'application de l'art décoratif à tous les détails de la vie privée, et notamment aux sépultures, rien ne doit surprendre dans le fait que des idées religieuses ont été exprimées par le pinceau, puis par le ciseau. Qu'auraient pu représenter d'autre ces chrétiens qui avaient renoncé aux fables illustrées par les artistes païens? Au reste la décoration devait glisser dans l'imagerie, et celle-ci dans l'idolâtrie, par des transitions lentes. — *Sculptures.* Souvent les riches étaient déposés dans des sarcophages, et non dans des niches. On sculptait ces cercueils de pierre. La plus belle collection de ces monuments est au musée chrétien de Latran, à Rome. Beaucoup d'entre eux du reste proviennent des basiliques, mais ils sont la reproduction ou la continuation de ceux qu'on a exhumés des catacombes. En sculpture, le deuxième et le troisième siècle ne firent guère que des emprunts à l'iconographie païenne, dans l'ordre des scènes maritimes et des allégories cosmiques. Le Bon Berger est presque leur seule création originale. En effet la sculpture, art coûteux, ne dut guère être employée par l'Eglise qu'après son triomphe, alors qu'elle put afficher sa foi, et que les sculpteurs, dans leurs ateliers, purent impunément exposer des sujets chrétiens. Or, au quatrième siècle, l'art était en décadence. La composition des sujets est plus souvent ingénieuse qu'aisée et naturelle. Les plus heureusement rendus sont : la résurrection de Lazare et Jonas, expression constante des espérances de vie, bien à sa place sur le tombeau des croyants; des scènes pastorales et même quatre ou cinq statuettes du Bon Berger, paraboles d'un caractère évangélique; les brebis suivent leur pasteur, elles font signe de le connaître, elles entendent sa voix, recherchent ses caresses, broutent les branches de l'arbre de vie, s'abritent sous le toit de son bercail, donnent leur lait aux bergers, ou reposent sur l'épaule de celui qui les a sauvées; des scènes champêtres, comme la vendange dans la vigne du Seigneur, et le pressoir d'où s'exprime le vin, cet élément eucharistique; des *orantes* représentant des personnes ensevelies, ou types de la Susanne triomphante; des agapes à peu près dans le même goût que celles des peintures. Puis viennent de grandes compositions où les sujets se multiplient et s'entremêlent sans respect pour la loi de l'unité, faciles à relier néanmoins. Voici, par exemple, Jésus ressuscitant Lazare, tandis que l'hémorrhoïsse baise ses mains ou

son vêtement. A côté il prédit son reniement à Pierre qui proteste de sa fidélité. Quelle est cette main venue du ciel? Elle tend les tables de la loi à Moïse, puis elle arrête Abraham qui va sacrifier Isaac. Celui-ci est devant un petit autel sur lequel est un vase dans lequel Pilate va se laver les mains. Isaac est donc le type du Christ, dans son sacrifice. Sur le même marbre encore, Moïse montre aux Israélites l'eau jaillissante; Daniel prie dans la fosse aux lions, tandis qu'Habacuc lui présente le pain venu du ciel. Job lit et discute avec ses amis. Jésus guérit l'aveugle-né, puis multiplie les poissons et les pains entre les mains de ses disciples. Tout cela accumulé en deux étages de bas-reliefs, sur un cercueil de six pieds de long. Le célèbre sarcophage de Junius Bassus (de l'an 359) représente un sacrifice d'Abraham, une captivité de Pierre et une autre de Paul, une comparution de Jésus devant Pilate, un Job en face de ses amis et de sa femme, une tentation d'Adam et d'Eve, une entrée de Jésus à Jérusalem, un Daniel dans la fosse, sans compter les miracles de l'agneau de Dieu. Au centre surtout il faut noter un Christ triomphant, dans le ciel, après son ascension, parlant à Paul et passant à Pierre le livre de la loi nouvelle. C'est un acheminement vers les anthropomorphismes du commencement du cinquième siècle, où Dieu le Père lui-même est représenté recevant les offrandes de Caïn et d'Abel, ou surprenant nos premiers parents après la chute, ou apparaissant à Moïse qui se déchausse par respect. Si, aux sujets déjà cités, on ajoute la guérison du paralytique, les trois jeunes gens dans la fournaise, des nativités avec adoration des bergers ou des mages, des baptêmes, le miracle de Cana, des résurrections diverses, le passage de la mer Rouge, le char d'Elie, on aura le cycle des sujets ordinairement exprimés, à Rome du moins, pendant le quatrième siècle. Au cinquième, outre les anthropomorphismes mentionnés plus haut, apparaît une représentation de la Trinité sous figure humaine, avec participation du Fils à la création. En même temps, voici poindre la primauté de Pierre. Plusieurs marbres de cette époque laissent deviner qu'un Moïse contre qui les Juifs sont révoltés, et qui, pour les apaiser, fait jaillir l'eau de la roche, pourrait bien n'être que le type de Pierre amené captif, et pourtant armé de la verge miraculeuse qui désaltère les âmes. Ainsi, à mesure que s'altère la spiritualité première, et que se complique la pensée dogmatique, grandissent les prétentions autoritaires : deux verres dorés indiquent Pierre, sous la figure de Moïse. — *Epitaphes.* On les a rangées par catégories : rangs de dates; classifications sociales ou ecclésiastiques, évêques, prêtres, diacres, vierges, néophytes, fossoyeurs, parents, amis, etc.; ordre de matières, dogmatiques, éloges de martyrs, etc. Notons ce qui a une portée religieuse, en suivant l'ordre chronologique. Une seule épitaphe du premier siècle (an 71); elle est sans importance. De même de celles de 107 et de 111. Il en est d'autres sans date précise, mais que leur paléographie, leur provenance, la simplicité de leur texte font assigner au deuxième siècle : *Telle à son époux tel; tel à son épouse très-douce; des parents à leur fils très-cher.* Un simple nom, parfois les trois noms classiques. Un terme d'affection à côté d'un symbole de foi. Au

troisième siècle, mention de deux affranchis, l'esclavage n'étant pas même indiqué. Les textes s'allongent; l'âge est marqué, on note le moment de la déposition. Des prêtres sont indiqués par les deux lettres II P. L'un d'eux est en même temps médecin, d'autres exorcistes. Les épitaphes des papes sont laconiques : *Antéros évêque; Fabianus évêque, martyr; Cornélius martyr, évêque; Lucius; Eutychien évêque;* rien autre sur la *tabula* de leurs *loci* simplement maçonnés dans le roc. Leur éloge n'a été ajouté que par Damase, dans la seconde moitié du quatrième siècle. Leurs caveaux n'ont été transformés en chapelles qu'au cinquième siècle, ou décorés de peintures qu'au neuvième. — Relativement à l'état des âmes après la mort, on débute par l'affirmation sereine : *Paix avec toi, en paix, il dort, vis en Dieu, sorti du siècle, entré en paix.* On continue par le vœu : *Que tu vives en Dieu, que tu vives en paix, que tu vives éternellement, l'esprit de tel dans le bien, entre les saints, avec les saints, à l'esprit saint de tel, dans le Seigneur et en Christ, la paix du Seigneur et de Christ avec tel, que tu vives dans l'esprit saint, sois rafraîchie avec les esprits saints, rafraîchis-toi bien. Que le Seigneur prenne son esprit en rafraîchissement, Dieu Christ rafraîchisse ton esprit, que Dieu rafraîchisse vos esprits saints, sois rafraîchie dans le bien.* On passe à la prière : *O Dieu, rafraîchis l'âme de.....* On termine par un recours aux saints : *Que saint Hippolyte te rafraîchisse, que Janvier, Agapet, Félicissime rafraîchissent.....* Ces dernières formules sont probablement du quatrième siècle. Au reste, pas de purgatoire, le *refrigerium* étant, d'après Tertullien, comme d'après ces formules, un lieu et un temps d'attente heureux (*in bono*), entre la mort et la résurrection. Des graphites inscrits par des visiteurs sur les murs des cryptes de martyrs célèbres, ne montrent que trop cette transition du vœu à la prière, et de la confiance en Dieu à celle en ses saints. C'est le chemin franchi du troisième au quatrième siècle. Au quatrième siècle on dit : *Il repose, il reposera*, puis : *qu'il repose en paix, que ton esprit repose bien.* Enfin arrive la double prière pour les morts et des morts pour les vivants : *En paix et prie pour nous, prie pour tes parents, pour ta sœur; qu'en lisant, on prie pour que ce saint et innocent esprit soit élevé auprès de Dieu.* Pas de doute sur la divinité du Sauveur : *Vis en notre Seigneur Jésus, vis en Christ Dieu, tel en Christ, son âme rendue à Christ, Victoria en paix et en Christ, dans la paix du Seigneur*, toutes formules multipliées pendant les querelles de l'arianisme. Et encore : *Le vrai Christ* (reçoive) *ton esprit en paix, et prie pour nous; dans tes prières, demande pour nous, car nous te savons en Christ* (ce dernier mot indiqué par le monogramme constantinien). *En paix au nom de Christ.* Les épitaphes d'ecclésiastiques citent des diacres mariés, des prêtres pères de famille (notamment de 389, 397, 472), quelques évêques mariés ou pères, des vierges de Dieu, vierges sacrées, saintes. Surtout du quatrième au cinquième siècle, la chasteté est célébrée, quoique le mariage reste honoré. En somme l'épigraphie, comme l'art des catacombes, confirment, en les précisant, les données de l'histoire sur le développement du dogme et des mœurs ecclésiastiques. — Bibliographie : *Hagioglypta Macarii*, édités par le P. Garrucci, 1 vol. in-8°, Paris, chez

Toulouse, 1856; Bosio, *Roma sotterranea*, éditée par Severano, 1 vol. in-fol., Rome, 1634; réédité et grossi en latin par Aringhi, 2 vol., Rome, 1651, et Paris, 1 vol., 1659, in-4°; commenté par Bottari, en italien, Rome, 1737; Fabretti, *Inscriptiones*, chap. 8, Rome, 1700; Boldetti, *Osservazioni sui sacri cemeteri*, 1 vol. in-4°, Rome, 1720; Lupi, *Epitaphia Severæ*, Palerme, 1734; d'Agincourt, *Hist. de l'art*, peinture, Paris, 1823; Raoul Rochette, *Mémoires à l'Acad. des Inscript.*, t. XIII, et *Tableau des Catac.*, Paris, 1837; Marchi, *Architectura della Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1845; Perret, *Catac. de Rome*, 6 vol. in-fol., Paris, 1852-56; J.-B. de Rossi, *Inscriptiones christianæ*, Roma, 1 vol. in-4°, 1857; *Roma sotterranea*, 2 vol. in-4°, Roma, 1864-67; un 3e vol. en voie de publication; *Bullettino di Arch. crist.*, 1863-77; Liverani, *Le Catacombe di Chiusi*, Siena, 1 vol., 1872; *Rome souterraine*, résumé de Nothcote par Allard, Paris, 1872; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1865; Pitra, *Spicilegium solesmense;* Marriott, *The testimony of Catacombs;* Garrucci, *Vetri, Roma*, 1838; *Storia dell'Arte*, en voie de publication à Prato; Edmond Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*. Le même publie en ce moment les *Sarcophages d'Arles*. Enfin l'ouvrage du signataire de cet article, en voie de publication: *Les Catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances dans les premiers siècles de l'Eglise*, 2 vol. in-4°, avec 100 planches, Paris, chez Morel et Cie. TH. ROLLER.

CATÉCHÉTIQUE ou science de la catéchisation. Cette branche de la théologie pratique s'occupe de tout ce qui a rapport à l'instruction des catéchumènes.—I. HISTOIRE. Après avoir cherché quelle direction nous trouvons dans le Nouveau Testament sur l'instruction des catéchumènes, nous montrerons comment l'Eglise a compris et réalisé, aux diverses époques, cette tâche et quelles sont les méthodes qui prévalent aujourd'hui. Il faut commencer par dire un mot de la méthode que suit Jésus-Christ dans son enseignement. Or on peut affirmer que si personne n'a parlé avec plus d'autorité que Jésus-Christ (Matth. VII, 29), personne n'a moins que lui employé la méthode d'autorité, c'est-à-dire celle qui consiste à imposer la vérité. Ce n'est pas que Jésus-Christ ait enseigné dans l'esprit de Socrate, comme le soutenait le rationalisme du siècle dernier. La méthode de Socrate consistait à tirer de l'homme ce qui est en l'homme, Jésus-Christ au contraire affirme des choses que nul ne peut savoir par lui-même, par la seule inspiration de la nature, et il les révèle comme Fils de Dieu, comme les ayant apprises de son Père, comme étant Celui qui est venu d'en haut. Mais ces vérités, tout en étant supérieures à l'homme et en le dominant toujours, doivent devenir en lui des convictions; il faut donc qu'elles trouvent en lui un point d'appui, qu'elles entrent dans la substance même de sa vie spirituelle; et c'est là le but que Jésus-Christ se propose dans l'éducation de ses apôtres, qu'il amène graduellement et sans les violenter jamais à une foi consciente et personnelle. C'est ainsi qu'au lieu de révéler dès le début de son ministère sa dignité divine et l'œuvre de rédemption qu'il devait accomplir par sa mort, il y prépare l'esprit de ses apôtres qui ne comprendront que plus tard, les uns après quelques

mois, comme Pierre (Matth. XVI), les autres après sa résurrection, comme Thomas (Jean XX), les autres après la descente du Saint-Esprit, la vraie nature de sa personne et de son œuvre. Il est clair que cette lente préparation des apôtres était un fait unique tendant à un but spécial. Cependant on peut affirmer qu'il y a là un exemple éternel de la manière dont les âmes doivent à toutes les époques être amenées à l'intelligence de la vérité. Le mot de catéchumène ne se trouve pas dans le Nouveau Testament avec le sens que nous lui donnons. Κατηχέω (de κατα et ἠχέω), retentir, résonner, désigne un enseignement de vive voix, mais s'étend aussi à une tradition plus éloignée (1 Cor. XI, 19; Rom. II, 18; Act. XVIII, 25; Galat. VI, 6; Act. XXI, 21, 24; Luc I, 4). Le Nouveau Testament nous fournit quelques exemples de l'enseignement sommaire qui était donné aux prosélytes avant qu'ils reçussent le baptême. Quelquefois il était très-court, comme dans l'histoire de l'eunuque Éthiopien (Act. VIII, 36) et du geôlier de Philippes (Act. XVI, 33). Le passage Hébr. V, 12 semble faire allusion aux premiers principes d'un enseignement catéchétique qui aurait porté sur « la repentance des œuvres mortes, la foi en Dieu, la doctrine des baptêmes, l'imposition des mains (?), la résurrection des morts et le jugement éternel. » Cependant il est difficile de voir là un plan systématique.— Dans les trois premiers siècles, nous rencontrons fort peu de traces de la méthode usitée dans la catéchisation. Ce n'est qu'au quatrième siècle que nous trouvons sur ce point un ordre arrêté, mais qui pouvait être d'origine bien antérieure, et que nous allons essayer d'exposer brièvement. Les prosélytes pouvaient naturellement être des juifs, des païens ou des hérétiques, et de culture et de situation bien différentes. Ils se présentaient à l'évêque ou simplement à un presbytre et étaient admis au rang de catéchumènes; l'évêque leur imposait les mains ou faisait sur eux le signe de la croix (Augustin, *Conf.*, I, 11, *De peccat. merit.*, II, 26; 1 Conc. Arelat., c. 6.; Conc. Elib., c. 3); les conciles prescrivaient souvent des conditions d'enquête morale avant l'admission au catéchuménat; cependant nous voyons que saint Martin, dans sa mission en Gaule, acceptait immédiatement comme catéchumènes ceux qui venaient à lui par grandes troupes, *catervatim* (Sulpicius, *Vita*, II, 5). A partir du moment de leur admission au catéchuménat, ils étaient reconnus comme chrétiens, mais non pas encore comme « fidèles » (1 Conc. Constant., c. 7; Cod. Théod., XVI, tit. VII, *De apostat.*, leg. 2), et ils étaient soumis à une instruction spéciale. Les historiens ne sont pas d'accord sur la signification exacte des catégories entre lesquelles les catéchumènes étaient classés. Suicer et Basnage ne reconnaissent que deux grandes divisions, les *audientes* (les simples auditeurs) et les *competentes* (ceux qui réclamaient le baptême, après avoir achevé leur préparation). Bingham admet : 1° une première classe, les ἐξωθούμενοι, ceux qui n'étaient pas encore admis dans l'enceinte des églises; mais cette classe existait-elle vraiment? Cela est fort douteux. 2° Bingham admet ensuite les *audientes* ou ἀκροώμενοι, classe dont l'existence est incontestable. Il est déjà parlé des *audientes* dans Tertullien (*De pœnitentia*, c. 6) et dans

Cyprien (*Epist.* 13 à 34). Les *audientes* pouvaient assister à la lecture des Ecritures, aux prières, à la prédication, et une place leur était réservée dans les églises; c'était probablement le *narthez* ou portique. Ils devaient se retirer quand commençait la λειτουργία proprement dite, c'est-à-dire le service dont la communion était le couronnement (*missa catechumenorum*). Ils ne pouvaient par conséquent entendre réciter le *Credo* et l'*oraison dominicale*, lesquels étaient réservés pour les seuls fidèles (Chrysost., *Hom. XIX in Matth.*). La *disciplina arcani* le leur interdisait. Cette préoccupation de ne point livrer les symboles de la foi entre les mains de ceux qui n'étaient pas encore baptisés, si étrange qu'elle nous paraisse, était alors universelle; on le voit chez l'historien Sozomène (*Hist. eccl.*, I, 20), qui hésite à insérer dans son histoire le symbole de Nicée de peur qu'il ne tombe entre les mains de ceux qui étaient encore catéchumènes. C'est de là que provient sans doute l'habitude encore prévalente dans l'Eglise latine d'Occident de prononcer à voix basse l'oraison dominicale. On peut croire que les *audientes* correspondent aux *rudes* pour lesquels a écrit saint Augustin, dans son *De catechizandis rudibus*, ou aux ἀτελέστεροι des canonistes grecs. Quant à la durée de leur stage, elle n'était évidemment pas uniforme; certains conciles parlent de deux ans; les constitutions apostoliques (VIII, 32), de trois ans. Une grave chute morale pouvait prolonger ce temps quelquefois même jusqu'à l'heure de la mort. 3° Certains savants pensent que les *genuflectentes* ou *prostrati* (γονυκλινοντες) formaient une classe spéciale de catéchumènes, composée de ceux qui auraient été admis à assister à toutes les prières. On ne peut pas le prouver; il est certain en tous cas que des *fideles*, en état de chute, étaient replacés parmi les *genuflectentes* jusqu'au moment de leur réconciliation publique avec l'Eglise. 4° Ces diverses étapes parcourues, les catéchumènes déclaraient qu'ils voulaient recevoir le baptême, et devenaient des *competentes* (συναιτούντες). Cette démarche était faite en général au commencement du jeûne du carême, et pendant le carême l'instruction était plus complète et plus précise (Cyril. Hieros., *Catech.*, I, 5; Hieron., *Epist.* 61 *ad Pammachum*). On leur expliquait les grands articles de la foi, la nature des sacrements, la discipline pénitentielle de l'Eglise, comme nous le voyons dans les leçons catéchétiques de Cyrille de Jérusalem. Ces quarante jours étaient marqués par des jeûnes et des prières spéciales (Constit. Apost., VIII, 5; 4. Conc. Carthag., c. 85; Tertull., *De bapt.*, c. 20); ceux qui étaient mariés devaient garder une stricte continence (August., *De fide et oper.*, V, 8). Ceux qui avaient achevé le cycle devenaient les *perfectiores* (τελειώτεροι). On leur apprenait le symbole et la prière dominicale; la date où cela avait lieu variait suivant les Eglises; à Jérusalem c'était le second dimanche de carême, en Afrique le quatrième (Cyril., *Catech.*, III; August., *Serm.*, 213). C'était alors que le catéchumène pouvait, s'il le voulait, quitter son ancien nom et en prendre un nouveau (Socrat., *H. E.*, VII, 21). Ils étaient ainsi amenés au baptême (voir ce mot). S'ils étaient, par leur faute, morts sans avoir

encore reçu le baptême, ils étaient enterrés sans que des prières fussent prononcées ; mais Chrysostôme dit que leurs amis pouvaient offrir des aumônes à leur intention (Chrysost., *Hom.* 3 *in Philipp.*). Si le catéchumène mourait par accident ou comme martyr, on considérait sa bonne volonté ou son sacrifice comme équivalent au baptême. Rien ne prouve que ceux qui instruisaient les catéchumènes aient jamais formé un ordre à part ; les catéchistes pouvaient être évêques, presbytres ou diacres. Dans les constitutions apostoliques on leur donne aussi le nom de ναυτόλογοι (II, 37), par une image bien naturelle et souvent usitée alors. Dans deux écrits surtout nous voyons exposée assez au long la méthode que l'on suivait dans l'instruction des catéchumènes, méthode qui devait du reste varier beaucoup selon leur degré d'instruction et leur capacité. Augustin, dans son *De catechizandis rudibus*, expose d'abord l'histoire sainte, puis il parle de la résurrection et du jugement d'après les œuvres ; il développe le sens allégorique de l'Ecriture, les types de la loi, et en vient aux évangiles et à la loi du Christ. Cyrille de Jérusalem, dans ses *Catéchèses*, suit un plan plus régulier, il parle de Dieu, de Jésus-Christ, de la naissance surnaturelle de Jésus, de la croix, de la sépulture, de la résurrection, de l'ascension du Christ, du jugement à venir, du Saint-Esprit, de l'âme, du corps, des viandes, de la résurrection universelle, des saintes Ecritures. L'enseignement catéchétique le plus brillant de l'ancienne Eglise semble avoir été celui d'Origène à Alexandrie. L'usage toujours plus répandu du baptême des enfants devait modifier rapidement l'ancien catéchuménat. Les parrains récitèrent pour eux le symbole et le *notre Père*. Les païens qui furent introduits dans l'Eglise en grandes masses au moment de l'invasion des barbares ne semblent pas avoir été l'objet d'un enseignement sérieux. Le baptême leur était souvent imposé par la force. Le confessionnal remplaça la catéchisation. Des manuels étaient employés pour préparer les âmes à la communion par la pénitence ; on y exposait le décalogue, le symbole, l'oraison dominicale (voir Gerson, *De parvulis ad Christum trahendis*). La Réformation donna une très-grande impulsion à la catéchisation, dont l'Eglise catholique ne s'occupait presque plus : *apud adversarios nulla prorsus est* κατήχησις *puerorum* (*Apol. Conf. Aug.*, VIII, 41). Les ordonnances ecclésiastiques de Wittenberg (1533), du Wurtemberg (1553), etc., insistent sur ce point avec beaucoup de force. On connaît les pages éloquentes et familières dans lesquelles Luther recommande l'étude du catéchisme. « Moi, dit-il, qui suis un docteur en théologie et un prédicateur, et qui n'ai pas honte de me croire aussi avancé dans la science et dans l'expérience que tous ces esprits altiers et téméraires, je fais comme les petits enfants. Le matin et dans les moments libres de la journée je récite mot par mot mon catéchisme : les dix commandements, le symbole, l'oraison, les psaumes... J'ai beau faire, je reste un petit enfant, un pauvre catéchumène, et je m'y résigne de grand cœur » (avant-propos du grand catéchisme). Le catéchisme de Luther expose : 1° les dix commandements (sans le sommaire de la loi). On peut remarquer à ce sujet que la division

luthérienne des dix commandements, conforme à celle de l'ancienne Eglise, n'est pas la même que celle de l'Eglise réformée. Luther réunit les deux premiers commandements en un seul et dédouble le dixième, relatif à la convoitise. 2° Le symbole des apôtres ou articles de la foi chrétienne; cette exposition est très-brève et Luther en donne la raison à propos de ce qui est relatif à Jésus-Christ. « Nous ne développerons pas séparément chacune de ces parties, parce que nous prêchons à des enfants et que d'ailleurs ces choses doivent être traitées dans les sermons de toute l'année... Tout l'Evangile que nous annonçons se rapporte à cet article, car c'est celui duquel dépendent notre salut et notre félicité, et il est si riche et si étendu qu'il ne sera jamais épuisé, etc. » 3° L'oraison dominicale considérée comme modèle et résumé de toutes les prières. 4° Le baptême. 5° La cène (à la suite de l'exposition du sacrement se trouve une exhortation à la confession). Le petit catéchisme de Luther suit le même plan que le grand, mais l'expose d'une manière très-abrégée. Le catéchisme de Calvin parut en 1545, en français et en latin (*Le catéchisme de l'Eglise de Genève, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté, faict en manière de dialogue où le ministre interroge et l'enfant respond*). Cette méthode d'enseigner par demandes et par réponses a été accusée de sécheresse. Cependant on ne peut étudier de près cette œuvre magistrale du grand réformateur sans reconnaître le génie qui s'y manifeste. Il est impossible de condenser la pensée en moins de mots, d'aller plus droit au cœur même des questions, de les exposer plus nettement. La distribution des matières est la suivante : 1° Après avoir demandé à l'enfant quelle est la principale fin de la vie humaine, et montré qu'elle gît en la connaissance de Dieu, et que cette connaissance n'est réelle qu'en Jésus-Christ, l'auteur passe au symbole de la foi qui vient ainsi en première ligne et non après le décalogue, comme chez Luther. Cette application du symbole est beaucoup plus développée que dans le catéchisme luthérien et elle est des plus remarquables. On est frappé du soin avec lequel Calvin, tout en touchant le vif des doctrines, y évite les questions trop théologiques et les controverses proprement dites. 2° Après le symbole vient la loi, qui est amenée ici logiquement, car « la foi est la racine d'où les œuvres sont produites » et la loi nous montre ce que doivent être ces œuvres. Le décalogue est exposé, et il est suivi du sommaire de la loi. 3° Vient ensuite la prière, dont l'homme sent d'autant plus le besoin qu'il ne peut par lui-même accomplir la loi; cependant Calvin, mettant toujours Dieu à la première place, voit avant tout dans la prière la manière de l'honorer. Après avoir montré ce qu'est la prière, l'auteur expose l'oraison dominicale. 4° La partie qui suit a pour titre les *sacrements*, mais il vaudrait mieux l'appeler les *moyens de grâce*, car elle commence par montrer l'utilité de la parole de Dieu, du ministère, des saintes assemblées des fidèles, et c'est ainsi qu'elle arrive à parler des sacrements proprement dits, c'est-à-dire du baptême et de la cène. Le catéchisme de Calvin eut tout de suite une grande notoriété. Il devint en France celui des Eglises réformées. On

le divisa en 52 ou 55 sections, dont chacune devait être expliquée l'un des dimanches de l'année. Dès le commencement du dix-septième siècle, on le voit publié avec l'adjonction de commentaires assez étendus ; nous citerons parmi les plus remarquables ceux de Balbani, de Bourgoing et de Abraham Du Pan. Notons aussi les sermons fort nombreux prêchés sur le catéchisme, et souvent par les plus éminents des théologiens protestants de notre Eglise au dix-septième siècle. Lorsque la révocation de l'édit de Nantes survint, ce fut naturellement à l'étranger que parurent les catéchismes réformés en langue française. Celui qui supplanta bientôt tous les autres, fut le catéchisme d'Ostervald, qui fut publié à Neuchâtel en 1702. Son plan ne diffère pas sensiblement de celui de Calvin : il traite d'abord des vérités, ensuite des devoirs du chrétien. On y sent déjà l'influence d'une orthodoxie très-adoucie. Chez les réformés allemands, dans une partie de la Suisse, en Hollande, en Hongrie, c'est le catéchisme de Heidelberg qui obtint la plus grande vogue, et il la méritait par la richesse du fond, par l'onction et la beauté du langage. Sa première demande est célèbre : « Quelle est ton unique consolation dans la vie et dans la mort ? C'est la pensée que j'appartiens à Jésus-Christ, mon Sauveur et mon Maître, etc. » Le catéchisme de Heidelberg fut composé, à la demande du prince palatin Frédéric III, par les théologiens Gaspard Olevianus et Zacharie Ursinus. C'est par erreur qu'on l'a souvent attribué exclusivement à ce dernier. Il paraît bien que la rédaction dernière est due à Olevianus, dont on retrouve dans ce livre le style populaire, plein de largeur et d'onction. Il parut pour la première fois en 1563 sous le titre de : *Catechismus oder christlicher Underricht, wie er in den Kirchen und Schulen der Kurfürstlichen Pfalz getrieben wird.* Il fit partie dès lors des livres symboliques de l'Eglise réformée allemande. L'Eglise anglicane, dans son *Common Prayer Book*, contient un catéchisme ou « instruction que toute personne doit apprendre avant d'être présentée à l'évêque pour être confirmée. » Ce catéchisme est très-court. L'enfant, après avoir cité son nom, rappelle que ce nom lui a été donné par ses parrain et marraine, lesquels ont promis trois choses en son nom : 1° qu'il renoncerait au diable, au monde, etc. ; 2° qu'il croirait tous les articles de la foi chrétienne ; 3° qu'il garderait les commandements de Dieu. Suit l'exposition du symbole, des commandements, puis celle du sommaire de la loi, de l'oraison dominicale et des deux sacrements. Les presbytériens ont le célèbre catéchisme de Westminster, ainsi nommé parce qu'il fut rédigé par la fameuse assemblée de théologiens anglicans et presbytériens convoquée par le parlement anglais à Westminster en 1643 et qui siégea jusqu'en 1648. Après avoir publié la *Westminster Confession of faith*, elle publia deux catéchismes, l'un pour les pasteurs, l'autre pour le peuple. Le grand catéchisme de Westminster a été évidemment rédigé d'après le remarquable *Compendium theologiæ* du théologien bâlois Johann Wolleb (1626). Le *Shorter Catechism* est l'un des livres les plus populaires de la chrétienté. Il rappelle beaucoup le catéchisme de Calvin et débute à peu près de la même manière : *Man's chief end is to glorify God and to enjoy him for ever.* La doctrine de la prédestination

y est adoucie, et le *decretum reprobationis* si durement exposé dans la confession de foi n'y est pas même mentionné. Comme on le voit, dans les Eglises issues de la Réformation, le catéchisme était devenu une espèce de dogmatique populaire. On l'enseignait comme tel chaque dimanche, et dans l'Eglise réformée en particulier, cette instruction se faisait avec le plus grand soin. On n'a pour s'en convaincre qu'à lire les très-remarquables *Sermons sur le Catéchisme des Eglises réformées* prêchés à Charenton par M. Daillé (Genève, 1701 ; quelques-uns manquant dans le manuscrit de Daillé, ont été remplacés par des sermons de Jean Mestrezat).—L'Eglise catholique romaine sentit le besoin de résister au protestantisme sur le terrain de la catéchisation aussi bien que sur celui de la prédication. Ce qu'elle produisit en ce genre de plus remarquable au seizième siècle, ce sont les deux catéchismes du P. jésuite Pierre Canisius, qu'il avait rédigés sur la demande de l'empereur Ferdinand avec le dessein de les opposer à ceux de Luther. Le *Catechismus major ou Summa doctrinæ christianæ* parut en 1554, et le *Catechismus parvus* en 1556. Ces deux ouvrages, le dernier surtout, ont eu une vogue extraordinaire et ont servi à l'instruction religieuse des écoles populaires de toute l'Allemagne catholique jusque dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, où ils furent remplacés par le catéchisme romain. C'est ce dernier ou *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max. jussu editus* (première édition, 1566) qui est le catéchisme officiel de l'Eglise catholique romaine. Chaque évêque demeure toutefois libre d'éditer un catéchisme pour son diocèse, sous réserve de sa conformité avec le catéchisme officiel. Le plan du catéchisme romain est le suivant : 1° la foi : explication des douze articles du symbole des apôtres ; 2° la grâce : la grâce sanctifiante, la grâce actuelle, les moyens de grâce, les sacrements et les choses sacramentelles ; 3° les commandements de Dieu et l'observation de ces commandements : le décalogue, le sommaire de la loi, les cinq commandements de l'Eglise ; 4° la prière : oraison dominicale, salutation angélique, cérémonie, etc., etc. Le grand mouvement catéchétique inspiré par la Réforme fut repris au dix-huitième siècle sous l'impulsion de Spener et de Francke. Ils contribuèrent à enlever à la catéchisation le caractère dogmatique que le dix-septième siècle surtout lui avait donné et firent une place plus grande à la méthode psychologique et à l'étude historique de la Bible. Malheureusement cette réforme salutaire fut compromise par le rationalisme du dix-huitième siècle, qui vit avant tout dans la catéchétique une méthode d'instruction morale et religieuse beaucoup plus qu'une communication de la vérité révélée. En Allemagne, dans les Pays-Bas, dans la Suisse française ces effets se firent sentir et l'on en voit l'influence dans les éditions posthumes et successives du catéchisme du pieux Ostervald. Le réveil qui s'est opéré au siècle actuel dans la plupart des pays protestants n'a guère profité jusqu'ici à la catéchisation. Le service du catéchisme a été de plus en plus remplacé par l'école du dimanche et les manuels catéchétiques par la Bible elle-même ou par des extraits des récits bibliques. Il en est résulté certainement dans la jeunesse une connaissance plus

étendue des saintes Ecritures, et les écoles du dimanche ont puissamment contribué à développer l'action des laïques. Cependant on peut se demander si elles n'ont pas nui au développement du sentiment ecclésiastique et à la connaissance de la doctrine proprement dite. C'est dans l'instruction particulière des catéchumènes en vue de la préparation à la communion que s'est réfugiée aujourd'hui la catéchétique. Un très-grand nombre de catéchismes ont été édités à notre époque pour ce but spécial. Nous ne pouvons même songer à en indiquer les auteurs. Citons seulement pour la France et la Suisse française les noms de Cellérier, Montandon, Fontanès, Archinard, Coulin, Tournier, Demole, Viguet, Reymond, Bernard, Babut, etc., etc. Ce qui caractérise la plupart des catéchismes les plus récents, c'est un changement de méthode; au lieu d'exposer simplement, comme Calvin et ses successeurs, la foi, la loi et les moyens de grâce, ils insistent sur le côté historique de la révélation, et beaucoup d'entre eux développent un plan dans le genre du suivant : religion naturelle, nécessité d'une révélation, la révélation primitive, la révélation patriarcale, la révélation mosaïque, la loi et la prophétie, Jésus-Christ, sa personne, son œuvre; le Saint-Esprit, la vie chrétienne, explication de la loi, devoirs du chrétien envers Dieu, envers le prochain, envers lui-même; l'Eglise, les moyens de grâce, les sacrements, etc.; le jugement dernier, etc. Ce plan, qui aspire à être plus rationnel et plus logique que celui des catéchismes de Luther et de Calvin, est en réalité celui d'une dogmatique populaire. Mais c'est précisément le caractère populaire qui lui manque trop souvent. — L'Eglise d'Orient n'a pas donné à la catéchisation tout le développement nécessaire. Cependant nous ne comprenons pas l'assertion de Palmer qui prétend (Herzog, *Real-Encyklopædie*, art. *Catechetik*) qu'elle ne possède pas de catéchismes. Elle en a au contraire de nombreux, dont le plus connu est celui de Platon. Il a été traduit en français sous le titre de *Catéchisme détaillé de l'Eglise catholique orthodoxe d'Orient*, examiné et approuvé par le saint synode de Russie (Paris, Klincksieck). Voici l'indication du plan : 1° *La Foi*. De la religion, de la révélation divine, de la tradition sacrée et de la sainte Ecriture, exposition du symbole de Nicée (contenant, outre les vérités de la foi, tout ce qui concerne l'Eglise et les sacrements. 2° *L'Espérance*. Sous ce chef, on range la prière, l'explication de l'oraison dominicale et celle des neuf béatitudes. 3° *La Charité*. Dans cette dernière section se trouve l'explication du décalogue.—Pour tout ce qui concerne la catéchétique et son histoire, nous recommanderons, outre les articles relatifs à ce sujet dans l'*Encyclopédie* de Herzog, l'ouvrage de Palmer et surtout le beau et grand travail de Zezschwitz (*System der christlich kirchlichen Katechetik*, 5 vol.). EUG. BERSIER.

II. THÉORIE. — 1. *But*. Pour bien préciser la méthode à suivre dans l'instruction des catéchumènes, il faut déterminer le but à atteindre. Ce but est triple pour le catéchiste : 1° il doit enseigner aux enfants les grands faits et les doctrines capitales de la religion chrétienne; 2° les attirer à Christ et par Christ les introduire dans la vie chrétienne; 3° les préparer à entrer dans l'Eglise en connaissance de cause et à participer

dignement à la sainte cène. Ce dernier but n'est que la résultante des deux autres. L'objet principal des efforts du pasteur dans l'instruction catéchétique est de donner à ses élèves une connaissance saine et précise des vérités chrétiennes, et surtout de les amener à connaître, à aimer et à suivre Jésus-Christ comme leur Sauveur et leur Maître. « L'objet de l'instruction, dit Vinet (*Théologie pastorale*, p. 284), n'est pas seulement d'apprendre aux enfants leur religion, mais de fonder en eux une vie. C'est une *instruction* sans doute, mais c'est encore plus une *initiation* au mystère sacré de la vie chrétienne. » — 2. *Eléments.* Le but de l'instruction étant déterminé, les éléments qui doivent former cette instruction le seront aussi en même temps. Les instructions catéchétiques sont et doivent rester des *leçons*, mais des leçons qui ne sont pas seulement destinées à éclairer l'intelligence et enrichir la mémoire, mais qui s'adressent aussi à la conscience et au cœur et veulent mettre en mouvement la volonté. Plusieurs catéchètes ont proposé de donner à cet enseignement le caractère et la solennité d'un *culte*. Leur intention est bonne, mais leur dessein est irréalisable. Le lieu, les circonstances, le nombre souvent restreint des élèves, l'absence de certains éléments essentiels au culte, y mettraient obstacle; d'ailleurs, les enfants risqueraient d'apporter aux leçons ainsi organisées cette disposition à la somnolence qu'ils apportent si naturellement aux services religieux. Il ne faut pas oublier enfin que la mission du catéchiste est d'instruire, d'élever dans ces jeunes esprits l'édifice des croyances chrétiennes. L'Eglise est bien à la fois une société et une école, mais c'est avant tout sous ce second aspect qu'elle se présente dans l'instruction des catéchumènes; ils sont là vraiment à l'école, à l'école de Jésus-Christ et de son Eglise. Il est évident d'ailleurs que le pasteur doit s'efforcer de rendre ses leçons aussi édifiantes, aussi vivantes que possible, et de les rapprocher ainsi d'un acte d'adoration. Ce qui n'importe pas moins, c'est d'en faire une *action* à laquelle les jeunes gens participent directement par leurs réponses aux interrogations. Rien n'est plus fastidieux et plus impuissant sur l'esprit des auditeurs de cet âge qu'une longue leçon dans laquelle le pasteur parle toujours comme *ex cathedrâ*, tandis que le catéchumène demeure silencieux. L'idéal serait d'unir la ferveur et le sérieux d'un culte à la clarté d'une leçon et à la vivacité d'un entretien. Voici dès lors quels sont les éléments qui doivent composer une bonne leçon catéchétique : *a*) *la prière*, précédant et terminant l'instruction; elle doit être très-courte et très-spéciale, ayant en vue la conversion des élèves et le sentiment de la présence de Dieu dans les leçons; *b*) *la lecture* d'une portion de l'Ecriture sainte qui soit le plus appropriée au sujet qui sera traité; cette lecture sera faite avec profit tour à tour par le pasteur et les catéchumènes; *c*) *l'interrogation* sur le sujet de la leçon précédente, ou sur les passages bibliques que l'on a donné à apprendre; *d*) *la leçon* proprement dite, soit qu'elle consiste dans l'explication du catéchisme, soit qu'elle réside dans une exposition personnelle et continue des vérités chrétiennes. Quelques pasteurs ajoutent à ces éléments essentiels le chant ou la lecture d'un cantique; d'autres terminent par un récit court et animé, emprunté à l'histoire de

l'Eglise et surtout de la Réformation. — 3. *Temps et durée de l'instruction.* Ainsi conçu, l'enseignement catéchétique ne doit pas être fait d'une manière hâtive; ici comme partout, le temps est la condition du succès. Pour être sérieuses et efficaces, les instructions religieuses du pasteur devraient être longuement préparées par l'enseignement religieux de la famille et de l'école. Quand il se présente comme catéchumène, l'enfant devrait avoir une certaine connaissance historique et même doctrinale de la religion. Il faut que, dans nos écoles en particulier, l'enseignement religieux reprenne sa place et que les instituteurs ne se contentent pas de faire apprendre et réciter à leurs élèves l'histoire sainte ou les versets de l'Ancien et du Nouveau Testament donnés par l'Ecole du dimanche, mais qu'ils leur enseignent aussi le catéchisme, au moins le catéchisme élémentaire. Même avec cette indispensable préparation, il serait bon que les catéchumènes suivissent les instructions pendant deux années au moins. Ces deux années en réalité n'en font qu'une, puisque dans la plupart des Eglises réformées les leçons vont du mois d'octobre à Pâques ou tout au plus à la Pentecôte. Autant que possible, il faut donner deux leçons par semaine, dont la longueur doit être strictement limitée (d'une heure à une heure et demie au plus). Dans les grandes villes ces conditions d'un solide enseignement catéchétique rencontrent de fréquents obstacles, dont les deux principaux sont les nécessités de l'apprentissage ou des études universitaires et la mauvaise volonté ou l'ignorance des parents. Il est permis de céder quelquefois, mais il faut lutter toujours avec douceur et énergie pour maintenir la règle établie; le pasteur ferme et zélé a presque toujours le dernier mot. Tel catéchumène qui au bout de la première année est resté ignorant ou insouciant, à la fin de la seconde se montre vivement intéressé aux instructions religieuses, quelquefois réveillé dans sa conscience et désireux de se donner à Dieu dans la foi en Jésus-Christ. — 4. *Bases de l'enseignement.* Quelle doit être la base de l'instruction catéchétique? A quelles sources faut-il puiser les leçons données aux élèves? Deux réponses ont été faites à cette question. Les uns ont dit : Mettez la Bible seule entre les mains de vos catéchumènes; lisez-la avec eux, faites-la-leur lire et apprendre par cœur, expliquez-en les parties centrales; n'est-ce pas là le meilleur cours de religion, le plus populaire, le plus chrétien, le plus *biblique?* Et ils ont ajouté : délaissez donc une fois pour toutes l'usage suranné du catéchisme. Le catéchisme présente la vérité divine analysée, disséquée, brisée, réduite en formules abstraites; il est comme un herbier savant, riche peut-être, où les fleurs sont couchées, classées, numérotées, mais mortes. La Bible au contraire, c'est la nature vivante, où les faits, les doctrines, les préceptes se présentent à nous dans une divine confusion, et aussi dans une admirable unité. Ils ajoutent : Le catéchisme, c'est une œuvre faite en dehors de la personnalité du pasteur; c'est la pensée d'autrui, la pensée de l'Eglise qui devient ainsi une barrière et un frein pour la liberté pastorale. Dans la Bible se rencontre le champ le plus vaste et le plus magnifique que le catéchète puisse parcourir sans entraves. Tout ce qu'il doit enseigner à ses élè-

ves y est renfermé sous une forme vivante et variée. En prenant la Bible seule pour guide et pour règle, il entre dans le plan de Dieu et il garde toute son initiative et toute sa personnalité. Il y a une grande part de vérité dans ce système d'instruction. Pour un pasteur évangélique, la Bible sera toujours à la fois la matière, le modèle et l'inspiration d'un bon cours de religion. C'est par elle qu'il faut commencer, c'est à elle qu'il faut sans cesse revenir. La faire connaître, la faire aimer est bien l'idéal du catéchiste. Un enseignement duquel on ne pourrait pas dire qu'il est *biblique* serait un enseignement impuissant et infidèle. Mais cela dit, il est permis de ne pas accepter la sentence d'excommunication prononcée par quelques-uns contre les catéchismes et les manuels de religion pénétrés de cet esprit biblique et évangélique. Voici les raisons qu'on peut invoquer en leur faveur : 1° L'usage des catéchismes remonte à une très-haute antiquité dans l'histoire de l'Eglise et il est devenu de bonne heure à peu près universel dans les Eglises issues de la Réformation. Sans être asservi à la tradition, il est juste d'en tenir compte. 2° L'emploi d'un bon catéchisme n'exclut pas l'usage simultané et constant de l'Ecriture sainte, mais le nécessite au contraire par les faits et les passages bibliques auxquels le catéchisme doit toujours renvoyer. 3° L'objection faite contre le catéchisme, à savoir qu'il est une barrière mise par l'Eglise à la liberté du pasteur, peut se changer en raison favorable. Le pasteur n'est-il pas le serviteur de l'Eglise? N'est-ce pas en son nom qu'il doit enseigner? Dès lors l'Eglise n'a-t-elle pas le droit de régler cet enseignement par ses représentants autorisés en lui assignant pour base un catéchisme déterminé? Dans ces limites la spontanéité du catéchiste, la variété de ses dons et la diversité de ses vues sur des points secondaires, trouveront largement à s'exercer. 4° Si le catéchisme risque d'enlever à la vérité évangélique sa fraîcheur et son unité, n'est-ce pas là aussi l'écueil permanent de tout enseignement religieux, quelle qu'en soit la forme, de la prédication elle-même? Il nous faut toujours traduire la pensée divine dans une langue humaine, c'est-à-dire la morceler, l'abaisser et plus ou moins l'altérer. 5° La raison décisive pour l'emploi du catéchisme, c'est qu'il correspond à la nécessité de l'enseignement, qui est de dégager de la Bible les faits les plus importants et les doctrines les plus fondamentales pour les faire connaître aux jeunes gens dans leur suite et dans leur enchaînement naturel. L'esprit de l'homme ne se repose que dans la lumière et dans l'ordre, et l'esprit de l'enfant a les mêmes besoins. Cela est si vrai que les adversaires des catéchismes et des manuels de religion sont infailliblement amenés à en faire un tôt ou tard. La conclusion est qu'il faut que le catéchiste combine les deux méthodes : lire, faire lire et apprendre la Bible à ses élèves; imprégner, pénétrer de son esprit toutes ses leçons, et en même temps mettre un catéchisme entre les mains des enfants. — 5. *Caractères d'un bon catéchisme.* Voici les plus essentiels : 1° Un bon catéchisme doit être éminemment biblique par l'esprit et par la forme : par l'esprit, en mettant en relief les grands faits et les vérités fondamentales exprimées dans la Bible; par la forme, en appuyant toutes ses affirmations par des passages

bibliques bien choisis. 2° Comme la religion chrétienne a revêtu, par la volonté de Dieu, une forme historique, il faut que le catéchisme suive un plan historique et progressif correspondant. 3° Comme il importe cependant, surtout à l'époque d'incertitude et d'indétermination dogmatique où nous vivons, de graver profondément les principes évangéliques dans l'esprit des catéchumènes, un bon catéchisme doit articuler nettement les doctrines vitales et les grands préceptes de la religion chrétienne. En restant historique par la division, il doit être doctrinal et pratique dans l'exposition. 4° Comme un catéchisme ne doit pas être une œuvre uniquement personnelle, mais aussi une œuvre collective et ecclésiastique, il nous paraît convenable et même nécessaire qu'il soit adopté et recommandé par les corps constitués de l'Eglise (consistoires, synodes); qu'il mette en relief les principes de la Réformation et de la communion protestante dont il relève, et enfin que, dans le cours de son exposition, il mentionne les documents principaux de la foi et de la liturgie de cette Eglise : décalogue, oraison dominicale, symbole dit des apôtres, confession des péchés, confession ou profession de foi, liturgie de la sainte cène et de la première communion. 5° Ajoutons enfin, seulement pour mémoire, que l'idéal du catéchisme évangélique, c'est d'unir la brièveté à la clarté, la précision à l'édification. On a souvent discuté la question de savoir si un catéchisme doit nécessairement suivre l'ancien usage de demandes et de réponses, ou supprimer les demandes et procéder par une exposition continue. L'ancienne manière nous semble préférable pour les enfants peu lettrés : la seconde peut être appliquée aux catéchumènes qui ont reçu une culture plus étendue et qui peuvent faire des rédactions. Mais quelle que soit la forme adoptée, on ne saurait trop recommander l'emploi de la méthode dite *socratique*, qui a sans cesse recours aux interrogations. Evidemment, la principale tâche du pasteur qui instruit est d'exposer; mais, après avoir exposé et même en exposant il doit beaucoup interroger et s'efforcer de faire sortir la réponse de la conscience et de l'intelligence de ses jeunes auditeurs. Cette méthode force le catéchumène à prendre à la leçon une part active; elle met en jeu la réflexion et, par suite, contribue à fixer plus profondément dans son esprit ce qu'il a concouru lui-même à trouver ou ce qu'il a reconnu vrai. Toutefois gardons-nous de l'excès et ne faisons pas ce qu'on fit à une certaine époque en Allemagne, où tout le monde se mit à *socratiser;* nous ne devons jamais oublier que le christianisme est une religion révélée, positive, qu'on n'invente pas, qu'il y a là de ces « choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme. » L'art de l'interrogation est d'ailleurs un art délicat, et à certains égards difficile, qui réclame à la fois des dons spéciaux d'esprit et de parole : clarté, précision, vivacité, simplicité, et des dons du cœur : affection, douceur, patience et fermeté. Le catéchiste doit bannir soigneusement de ses interrogations et de ses leçons les termes d'école, les locutions abstraites, les phrases obscures et embarrassées; il doit recourir autant que possible aux images, aux comparaisons, aux récits empruntés à la

nature, à la famille, à l'histoire; il doit ne perdre jamais de vue les réalités de la vie terrestre et de la vie chrétienne, auxquelles il doit initier ses élèves. Il faut aussi qu'il use de bonté, de douceur et de support, surtout avec ceux qui sont lents et timides; qu'il ne désespère de la conversion et du salut d'aucun d'eux, et qu'il se garde de l'esprit d'irritation ou de moquerie. Enfin, à l'exemple de son divin Maître, l'éducateur chrétien visera surtout la conscience et le cœur de ses enfants et, quand il aura déposé en eux la semence de la Parole en l'arrosant de ses prières, il attendra avec patience et confiance, sans se décourager ni s'enorgueillir, l'époque, quelquefois lointaine, où cette semence lèvera et fructifiera. Deux moyens supplémentaires peuvent être employés par le catéchiste, dont l'expérience a constaté l'efficacité. Le premier consiste dans une série de méditations spéciales faites dans le temple ou dans une salle quelconque et destinées aux catéchumènes et à leurs parents. Ces méditations doivent rouler sur un sujet suivi et important qui peut intéresser la jeunesse (par exemple la vie du jeune chrétien dans le cercle de la famille, de la société, de l'Eglise; la biographie des grands hommes de l'Eglise et des réformateurs, etc.). Elles serviront à compléter les leçons catéchétiques, et mettront en relief l'élément de l'édification proprement dite; elles donneront aussi au pasteur l'occasion d'intéresser les parents à l'éducation religieuse de leurs enfants et de leur adresser de sérieux et pressants appels. Le second moyen, c'est de donner dans les dernières semaines à tous les catéchumènes réunis une série de leçons supplémentaires, dans lesquelles, laissant de côté le catéchisme et les rédactions, le pasteur les interroge et refait en quelque sorte le cours dans ce qu'il a d'essentiel, en employant la méthode *régressive*, c'est-à-dire en partant de l'idée de la première communion pour remonter à la doctrine de l'Eglise, puis à celle du péché et de la rédemption. — 6° *Plan d'un cours d'instruction religieuse.* D'après ce qui précède, nous ne croyons pas devoir adopter complétement le plan des anciens catéchismes. Nous écartons, sans en méconnaître l'utilité relative et la légitimité historique, la division du moyen âge et de la Réforme (la foi, la loi, la prière et les sacrements) et celle du dix-huitième siècle dont le catéchisme d'Ostervald est le type (histoire, doctrine, morale). Nous ne pouvons adopter non plus le plan exclusivement historique qui se contente de suivre la marche et les destinées du royaume de Dieu sur la terre. Il nous semble qu'il est conforme à l'essence de la religion chrétienne, qui est la religion de l'union de l'homme avec Dieu, la religion de la rédemption de l'homme par Dieu, de prendre pour bases d'un cours de religion *la doctrine de Dieu* et *celle de l'homme* et pour centre vivant le fait de la *rédemption* ou du *salut* par Jésus-Christ, en le considérant tour à tour dans sa préparation, dans son accomplissement, dans son application, dans sa propagation et dans son entier achèvement; et voici alors le plan général que l'on pourrait suivre. C'est à peu près le plan suivi par l'auteur de cet article dans son *Manuel de religion chrétienne.* Il va sans dire que ce programme peut et dans certains cas doit être raccourci pour des instructions moins

étendues et des catéchumènes peu cultivés. *Introduction :* religion, révélation, Ecriture sainte. I. *Dieu et l'homme :* de l'existence et des perfections de Dieu, création, providence; nature et vocation de l'homme; liberté et loi morale; chute; existence, manifestation et conséquences du péché (emploi du décalogue et de la confession des péchés); besoins de l'homme pécheur. II. *La préparation du salut :* première promesse et ses suites; choix d'Abraham et du peuple élu; Moïse et son œuvre; le décalogue; les lois cérémonielles; les prophètes; coup d'œil sur l'état du monde juif et païen à la naissance du Christ. III. *L'accomplissement du salut :* naissance, enfance et jeunesse de Jésus; prédication de Jean-Baptiste; baptême et tentation de Jésus; son enseignement (paraboles, entretiens, discours); ses miracles; ses souffrances et sa mort; sa résurrection et son ascension; nature de Jésus-Christ; divinité et étendue de son œuvre (relire le symbole dit des apôtres). IV (pouvant être retranché ou diminué). *La propagation du salut:* le Saint-Esprit et la première Pentecôte; autorité des apôtres; fondation de l'Eglise; sa mission, ses grâces; l'Eglise au temps des apôtres; l'Eglise sous la croix aux deuxième et troisième siècles; l'Eglise conquérante, de Constantin à Charlemagne; l'Eglise au moyen âge; catholicisme, papauté; les réformateurs avant la Réforme; la Réformation au seizième siècle, ses héros, ses résultats, ses principes; l'Eglise depuis la Réformation; les grandes Eglises de la chrétienté; l'Eglise réformée de France, ses destinées, ses principes, son organisation. V. *L'appropriation du salut :* la grâce divine et le Saint-Esprit; la conversion : *a*) repentance, foi, *b*) doctrine de la justification par la foi; la sanctification ou la vie chrétienne, ses caractères, ses priviléges, son but; devoirs du chrétien (envers Dieu, envers les hommes, envers nous-mêmes); les moyens de grâce du chrétien : *a*) la Parole de Dieu, *b*) la prière (oraison dominicale), *c*) le culte, *d*) les sacrements (baptême, sainte cène, première communion, liturgie). VI. *La consommation du salut :* état des rachetés après la mort; retour du Christ, résurrection des morts, jugement dernier; la mort éternelle et la vie éternelle; conclusion. N. Recolin.

CATHARES. Il est constaté aujourd'hui que la secte dualiste des cathares (καθαροι, les purs) est indépendante de celles des manichéens et des pauliciens, et qu'elle a eu son origine, au onzième siècle, parmi les Slaves, probablement parmi ceux de la Macédoine. Elle se répandit très-vite dans les autres pays de langue slave, et de là d'une part en Italie et dans le Midi de la France, et de l'autre en Allemagne, dans la France du Nord et en Flandre. Dans ces dernières contrées elle ne fonda pas des établissements aussi considérables que dans celles du Sud. A l'époque de sa plus grande puissance, dans la seconde moitié du douzième siècle et au commencement du treizième, elle avait des évêchés en Macédoine, en Bulgarie, en Thrace, en Bosnie, en Dalmatie, en Italie, dans la France méridionale; elle avait des écoles, des docteurs, des versions de la Bible, des livres théologiques et liturgiques; des populations entières lui étaient dévouées, elle était protégée par des princes, grâce à la corruption qu'on reprochait au clergé catholique. Jusqu'à l'avénement

d'Innocent III elle résista à tous les efforts faits dans le but de la combattre ; pour l'exterminer, ce pape ordonna la croisade, saint Dominique fonda l'ordre des Frères Prêcheurs, et la cour de Rome imagina successivement le vaste système de l'inquisition. En Italie les cathares disparurent dès le quatorzième siècle ; en France, où depuis les croisades on les appelait boulgres (bulgares) ou poblicans (pauliciens), leur force fut brisée par la croisade contre les albigeois ; en 1244, leurs derniers défenseurs, retirés au château de Montségur, furent obligés de se rendre, après une défense héroïque ; plus de deux cents d'entre eux, chevaliers et évêques, furent brûlés vifs. Néanmoins, pendant longtemps encore les inquisiteurs trouvèrent à condamner des cathares isolés. C'est dans quelques pays slaves que la secte paraît avoir duré le plus longtemps. Le principe fondamental de la doctrine des cathares est le dualisme, l'opposition d'un être bon et d'un être mauvais. Sur la nature de ce dernier la secte se divisait en deux branches, dont l'une professait le dualisme absolu, tandis que l'autre essayait de le mitiger pour échapper à la nécessité d'admettre deux dieux. L'une et l'autre expliquaient à leur façon les livres du Nouveau Testament, en employant l'interprétation allégorique ; elles se servaient en outre de quelques ouvrages apocryphes. Voici les points les plus essentiels du premier des deux systèmes. Les deux principes, le bon et le mauvais, sont également éternels ; chacun des deux a son monde à lui ; le bon est le créateur des esprits et de leur séjour céleste ; à l'autre appartient la matière, cause du mal physique et du mal moral. Le monde visible et le corps humain sont l'œuvre du principe mauvais, l'âme seule vient du Dieu bon ; celui-ci s'est révélé dans le Nouveau Testament ; le Jéhovah de l'Ancien est le mauvais Dieu, il a donné la loi pour retenir les hommes sous son pouvoir. Pour expliquer comment les âmes, créatures du Dieu bon et participant de sa bonté, sont tombées sous la domination de son adversaire, les cathares recourent à un mythe : le Dieu mauvais, jaloux de voir le Dieu bon régner sur un peuple saint et heureux, pénétra dans le ciel, prit la figure d'un ange et réussit ainsi à se faire aimer des âmes célestes ; il leur persuada de le suivre sur la terre, où il leur promit des délices plus grandes que celles dont elles jouissaient ; il les fascina au point qu'il put même, sans les rebuter, leur parler des misères qui les attendaient ici-bas ; elles consentirent à rester avec lui. La chute a donc eu lieu dans le ciel ; les âmes humaines sont des esprits qui ont péché dans une existence antérieure. Dieu a permis leur descente sur la terre, qui doit être pour eux un lieu de châtiment et de pénitence. Mais créées bonnes, les âmes ne sauraient périr ; elles sont destinées par leur nature même à revenir à leur origine. Pour les sauver, Dieu envoya Jésus, un de ses anges les plus parfaits ; il vint sur la terre, revêtu d'un corps céleste ; esprit pur, il n'entra pas en contact avec la matière ; ce n'est qu'en apparence qu'il eut un corps semblable au nôtre. Sa mission a consisté à rappeler aux hommes leur vraie nature et à leur enseigner comment ils peuvent revenir plus promptement au Dieu bon. Jean-Baptiste a été un des agents du Dieu mauvais, chargé d'opposer au baptême de l'esprit le baptême matériel au moyen de l'eau. La Vierge, au contraire,

a été un esprit céleste ; Jésus étant le Verbe, elle l'a conçu par l'ouïe. Le retour des âmes au ciel étant nécessaire, mais ce retour n'étant possible que par Jésus, les cathares admettent que les âmes de ceux qui sont morts avant la venue du Sauveur ont traversé une série de corps d'hommes et même d'animaux ; cette transmigration continue jusqu'au moment où l'on se fait admettre dans la secte, car elle seule garantit le salut. Après la mort les initiés remontent dans le domaine du Dieu bon ; ceux qui ne le sont pas reprennent un nouveau corps jusqu'à ce qu'ils aient achevé leur pénitence. D'après les cathares, qui professaient le dualisme mitigé, l'antagonisme entre le bien et le mal n'est pas éternel ; le principe mauvais, créature de Dieu, a commencé par être bon et ne s'est séparé de Dieu que par orgueil. Il est le diable, il a formé le monde et les premiers hommes ; ceux-ci toutefois reçoivent des âmes célestes, et transmettent cette nature meilleure aux âmes de leurs descendants. Pour empêcher les hommes de revenir à Dieu, le diable leur donne la loi par Moïse ; Jésus vient comme Sauveur de ceux qui acceptent sa doctrine, mais ce Jésus n'a pas non plus de corps matériel. Le retour des âmes n'est pas une nécessité, car elles jouissent du libre arbitre ; il y aura donc un jugement final. Ce système se retrouve, avec quelques modifications dans la doctrine des bogomiles de la Thrace. Malgré ces différences, les deux branches de la secte étaient d'accord dans leurs principes moraux et dans ceux sur le culte et sur l'organisation. Leur morale était rigoureusement ascétique ; les péchés, tous considérés comme mortels, étaient les suivants : l'amour des biens terrestres ; le commerce avec des hommes mondains dans toute autre intention que de les convertir à la secte ; le mensonge ; l'homicide, la guerre et l'exercice du droit du glaive ; l'usage de tuer un animal autre qu'un reptile (on ignore si cette opinion était commune aux deux branches, chez les dualistes absolus elle se fondait sur la doctrine de la métempsychose) ; l'usage de toute nourriture animale ; le commerce charnel d'un sexe avec l'autre, même le mariage ; l'union des deux premiers hommes a été le vrai péché originel. Le pardon des péchés et la délivrance du pouvoir du principe mauvais s'obtiennent par l'entrée dans l'Eglise cathare, hors laquelle le salut n'est pas possible. L'admission se faisait par un acte symbolique, qui devait représenter le baptême de l'esprit et qui s'appelait *consolamentum ;* par cet acte, accompli par l'imposition des mains, l'esprit consolateur était censé descendre sur l'homme et s'unir avec lui pour le préserver du mal. Après avoir reçu le *consolamentum* on devenait *pur* ou *parfait ;* en France le peuple appelait les parfaits les *bons hommes ;* les adversaires leur réservaient spécialement le nom d'hérétiques. Les parfaits étaient les docteurs et ministres de la secte ; ils avaient seuls le droit de conférer le *consolamentum*, étaient tenus de s'abstenir de toute souillure par la matière, de ne posséder aucun bien et de vivre dans le célibat. Ils parcouraient les pays, toujours au nombre de deux, et présidaient les réunions religieuses. Les femmes parfaites s'occupaient de l'éducation des jeunes filles. Ceux qui n'étaient pas parfaits formaient la classe nombreuse des croyants, auxquels étaient permis le mariage, le commerce, le métier des armes, etc. Mais cette

permission ne leur était accordée qu'à condition pour eux de se faire donner le *consolamentum* avant la mort; mourir *inconsolé*, c'était mourir sans espoir de salut immédiat. Pour avoir *une bonne fin*, les croyants faisaient avec les parfaits un pacte, *convenenza*, par lequel ils s'engageaient à recevoir, en cas de danger de mort, le *consolamentum* et de suivre, s'ils ne mouraient pas, les règles sévères de la secte. Pour empêcher que l'effet du baptême spirituel ne fût détruit par une rechute dans le péché, certains cathares se laissaient mourir de faim; on appelait cela se mettre *in endura*. Le culte cathare était extrêmement simple. Là où la secte était puissante, elle avait des oratoires, mais sans croix, sans images, sans cloches, on n'y voyait qu'une table, couverte d'une nappe blanche, sur laquelle était posé un Nouveau Testament, ouvert au premier chapitre de l'évangile de saint Jean. Les services commençaient par la lecture d'un passage biblique, que le ministre expliquait ensuite dans le sens cathare. Cette prédication était suivie d'un acte que les auteurs catholiques ont appelé l'*adoration* des hérétiques, mais qui doit porter à plus juste titre le nom de *bénédiction*. L'assistance se mettait à genoux, le ministre et les parfaits présents la bénissaient, elle ne les adorait pas. Le culte se terminait par l'oraison dominicale, récitée par toute l'assemblée; c'était la seule prière que les cathares croyaient permise. La sainte cène était remplacée par une bénédiction du pain lors de chaque repas auquel assistait un parfait; le pain était rompu en morceaux, que les croyants conservaient pour en manger journellement quelques miettes; parfois aussi des messagers apportaient aux croyants de ce pain bénit qu'on appelait le pain de Dieu ou de la sainte oraison. On avait enfin la coutume de faire à de certaines époques une confession générale des péchés, à laquelle on donnait le nom d'*appareillamentum;* pour les parfaits cette confession pouvait entraîner la nécessité d'une *reconsolatio*, pour les croyants des jeûnes ou d'autres pénitences. On célébrait les fêtes de Noël, de Pâques et de Pentecôte; un auteur allemand parle d'une fête dite *Malilosa* et observée en automne; on n'a pas encore pu découvrir le sens de ce mot. Chaque parfait pouvait remplir les fonctions de ministre ou de prêtre; en outre les cathares avaient des évêques et des diacres; les évêques étaient assistés chacun d'un *filius major* et d'un *filius minor*, dont les attributions ne sont pas clairement définies. L'Eglise était divisée en diocèses; dans des circonstances importantes les évêques se réunissaient en synodes. Quelques écrivains parlent d'un pape cathare; mais aucun témoignage authentique ne constate l'existence d'un chef supérieur de la secte. — Voyez : C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 vol., Paris, 1848; et le curieux rituel cathare publié par Cunitz, d'après un manuscrit de Lyon, dans les *Beitræge zu den theologischen Wissenschaften, herausgegeben* von Reuss und Cunitz, Iéna, 1852.

CH. SCHMIDT.

CATHÉDRALE (de *cathedra*, siége ou trône épiscopal) désigne l'église où est placé le trône de l'évêque ou archevêque du diocèse. Primitivement la *cathedra* était placée au fond de l'abside (cathédrale de Torcello, près Venise), comme le siége du juge dans la basilique antique.

L'évêque entouré de son clergé, placé ainsi derrière l'autel, qui n'était qu'une simple table, voyait l'officiant en face. Si un évêque invité par un abbé officiait dans l'église abbatiale, on y plaçait une *cathedra*, et pour ce jour-là elle devenait une cathédrale. Pendant longtemps ces édifices avaient, en outre du caractère divin, celui d'un tribunal sacré. Ce n'est que vers la fin du douzième siècle que les cathédrales devinrent les plus grands monuments ecclésiastiques ; pendant le siècle précédent, en France du moins, les abbayes occupaient le premier rang. L'apparence architectonique de la cathédrale varie extrêmement d'un style à l'autre : au treizième siècle le type idéal en France comportait jusqu'à sept tours. Le grand nombre de cathédrales que l'on reconstruisit alors dans le style ogival et leur richesse extraordinaire ne s'expliquent que par l'appui que l'épiscopat trouva alors dans la monarchie grandissante et dans le concours prodigieux des foules protestant contre la féodalité ; la cathédrale devint comme le monument national ou municipal par excellence, et son iconographie fut le livre de la foule (voyez Viollet-le-Duc, *Dict. raisonné de l'archit. française du onzième au seizième siècle*). En Italie et en Allemagne les cathédrales s'appellent souvent dômes, par exemple le dôme de Milan, le dôme de Cologne ; dans quelques parties de l'Allemagne elles prennent le nom de *münster* (de *monasterium*).

CATHERINE D'ALEXANDRIE (Sainte), vierge et martyre, honorée par les grecs sous le nom d'Ἀικαθαρινα, c'est-à-dire *toujours pure*. D'après la légende, elle était d'origine royale, résista aux instances impudiques de l'empereur Maximin, confondit une assemblée de philosophes païens réunis pour la réfuter, et périt au milieu des tortures dans l'année 307. Son culte pourtant ne commença à se répandre qu'à la fin du huitième siècle, alors que son corps, trouvé par des chrétiens d'Egypte, fut solennellement enseveli dans le couvent fondé par l'impératrice Hélène sur le mont Sinaï. L'Eglise latine célèbre sa fête le 26 novembre. On la représente appuyée sur une roue à demi rompue et teinte de sang. Elle devint la patronne des écoles de filles et des élèves de philosophie.

CATHERINE DE BOLOGNE (Sainte), née l'an 1413, morte le 9 mars 1463, était d'une ancienne famille de Ferrare, où elle fut élevée et où elle entra chez les sœurs de Sainte-Claire dont elle devint l'abbesse. On lui attribuait le don de la prophétie et celui des miracles. Clément VII la béatifia, et Clément VIII fit inscrire son nom dans le martyrologe romain en 1592. En 1511 et en 1536 on publia sous son nom à Bologne, et en 1583 à Venise, un livre intitulé : *Revelationes Catharinæ Bononiensi factæ*, dont le contenu est une suite de légendes plus merveilleuses les unes que les autres. Catherine a composé plusieurs ouvrages en latin et en italien, parmi lesquels le plus connu est le *Livre des sept armes spirituelles*.

CATHERINE DE GÊNES (Sainte), née l'an 1448, morte le 16 septembre 1510, était fille de Jacques de Fiesque, vice-roi de Naples. On la maria contre son gré à un jeune seigneur qui la fit beaucoup souffrir par son inconduite, mais qu'elle convertit sur son lit de mort après

dix ans de mariage. Devenue veuve, elle consacra le reste de sa vie au soulagement des pauvres et des malades. Elle donna de grandes preuves de son dévouement pendant la peste qui ravagea Gênes en 1497 et en 1501. La légende lui attribue un grand nombre de miracles. Clément XII l'a canonisée en 1737, et Benoît XIV inséra son nom dans le martyrologe romain à la date du 22 mars. Catherine a laissé un *Traité du purgatoire*, un *Dialogue entre l'âme et le corps* sur le pur amour pour Dieu. Le P. Marabotti a publié une *Vie de Catherine de Gênes* en 1551, traduite en français par J. Desmarets (Paris, 1661).

CATHERINE DE RICCI (Sainte), née à Florence l'an 1519, morte l'an 1590, d'une famille noble de Toscane. A l'âge de treize ans elle se consacra à Dieu dans le monastère du Prat, de l'ordre des dominicains, où elle se distingua par une charité ardente, une profonde humilité et les austérités les plus rudes. Prieure depuis l'âge de vingt-cinq ans, elle fut en relations avec un grand nombre de princes, de cardinaux, d'évêques et de saints personnages, parmi lesquels nous ne nommerons que Philippe de Néri, le fondateur de l'ordre des oratoriens. La légende lui attribue des miracles, des prophéties, des extases et des visions. Benoît XIV la canonisa; sa fête a lieu le 13 février. Plusieurs auteurs ont écrit sa vie: les PP. Séraphin Razzi, Philippe Guidi, son confesseur, Calteri, évêque de Fiesole. En 1848, César Guasti a publié *Cinquante lettere inedite di S. Caterinæ de Ricci.*

CATHERINE DE SUÈDE (Sainte), née vers l'an 1330, morte le 24 mars 1381, était fille d'Alphonse, prince suédois, et de sainte Brigitte. Elle fut mariée contre son gré à l'un des grands seigneurs du royaume; après la mort de son époux elle entreprit, avec sa mère, plusieurs voyages de piété, et se livra aux pratiques les plus austères. Elle dirigea le monastère de Wartzsten, où elle établit la règle de Saint-Sauveur. Elle fut canonisée en 1474. Sa fête, célébrée d'abord le 24 mars, fut remise par Léon X au 25 juin.

CATHERINE DE SIENNE (Sainte), née l'an 1347, morte le 29 avril 1380. Elle était fille d'un teinturier. Dès l'âge de sept ans elle fit vœu de virginité, se fiança avec Jésus-Christ qui, disait-elle, lui donna son cœur en échange du sien, et, bien que contrariée par ses parents qui avaient arrangé pour elle un mariage avantageux, elle entra à l'âge de vingt ans dans l'institution des sœurs de Saint-Dominique; elle y eut des visions qui lui donnèrent bientôt une grande célébrité, et composa des écrits mystiques qui furent très-recherchés. Les austérités auxquelles elle se livra dépassèrent toutes les bornes; elle portait un cilice avec une ceinture garnie de pointes en fer, couchait sur le sol, observa pendant trois ans un silence complet et employait la plus grande partie de ses jours et de ses nuits à des exercices de dévotion. On assurait même qu'elle ne se nourrissait plus qu'avec l'hostie de la cène. La peste de 1374 lui fournit l'occasion d'exercer son admirable charité; ses prières obtinrent la guérison et la conversion d'un grand nombre de personnes. Catherine joua un rôle important dans le schisme qui éclata en 1378, à l'occasion de la concurrence d'Urbain VI et de

Clément VII : elle s'était déclarée pour le parti d'Urbain ; c'est elle aussi qui réconcilia Grégoire XI avec Florence et le détermina à retourner d'Avignon à Rome. Pie II la canonisa en 1461, et on célèbre sa fête le 30 avril. On a d'elle des traités de dévotion, des lettres et des poésies remarquables par l'élégance et la pureté du style. L'édition la plus exacte et la plus complète de ses œuvres est celle de Jérôme Gigli, sous ce titre : *Opere della serafica santa Catarina* (Sienne et Lucques, 1707-1713, 4 vol. in-4°). On y remarque six *Dialogues sur la providence de Dieu*, un *Discours sur l'Annonciation de la Vierge*, et un recueil de 364 *Lettres*. Chavin de Malan a écrit sa *Vie* en 1850, et Hase lui a assigné une place d'honneur dans ses *Nouveaux prophètes* (Leipz., 1851, 2e édit., 1870). La vie de Catherine de Sienne offre ce phénomène extraordinaire d'une simple fille du peuple, presque adorée par un ordre religieux puissant et par l'Italie tout entière. — Voyez : *AA. SS. April.*, t. III, p. 853 ss. ; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Lat.*, I, p. 363 ss. ; Martene, *Ampl. col.*, I, p. 1237 ss.

CATHERINE D'ARAGON, fille de Ferdinand V, roi d'Aragon, et d'Isabelle, reine de Castille, épousa en 1501 Arthur, fils aîné de Henri VII, roi d'Angleterre. Devenue veuve, elle fut en 1509 remariée, avec dispense du pape Jules II, au frère de son premier époux, qui régna sous le nom de Henri VIII, et eut de ce prince trois fils et deux filles qui moururent de bonne heure, sauf celle qui fut reine sous le nom de Marie. La dévotion de Catherine était extrême. Bien qu'elle fût d'une constitution faible et maladive, elle consacrait six heures par jour aux exercices religieux, pratiquait les jeûnes, se confessait deux fois par semaine, portait un cilice sous ses vêtements de reine, préférait à tout la retraite et la lecture des vies des saints. L'incompatibilité d'humeur entre elle et son mari était complète. Après dix-huit ans de mariage, Henri VIII, devant renoncer à avoir des enfants de Catherine et étant passionnément épris d'Anne de Boleyn, demanda la dissolution de son mariage. Le pape ne voulut point y consentir ; Catherine résista plusieurs années, mais elle n'en finit pas moins par être répudiée (1533). Le divorce fut prononcé par Cranmer, archevêque de Cantorbéry, muni de l'approbation d'une foule de sommités théologiques et juridiques, et Catherine se vit confinée dans le château de Kimbolton où elle mourut en 1536. On sait le rôle que ce divorce a joué dans l'histoire de la réforme en Angleterre.

CATHERINE DE MÉDICIS. Une seule passion, la soif du pouvoir, et l'absence complète de sens moral expliquent le rôle de cette reine trop célèbre, italienne de naissance, qui fit tant de mal à son pays d'adoption, principalement aux protestants français. Cette passion, qui ne connut point de bornes, Catherine chercha à la satisfaire par des moyens également méprisables : l'écrasement de ses ennemis les uns par les autres et ses tentatives de corruption auprès d'eux. Quelques faits justifieront cette assertion. Nommée régente de son fils François II, la reine-mère se voit en présence de deux partis puissants qui menacent d'annihiler son autorité, les Guises et les Bourbons : elle se sauve loin des premiers à Saint-Germain et retient les seconds

captifs à Paris par les charmes de deux de ses plus séduisantes filles d'honneur, mesdemoiselles de Limeuil et de Renet (1569). La conjuration avortée d'Amboise dirigée contre le duc de Guise fortifie puissamment son parti : aussitôt Catherine se jette dans les bras du prince de Condé, dont elle lève la sentence de mort (1561). Après la victoire de Dreux, la reine-mère craint que l'ambition du duc de Guise, qui l'a remportée, ne connaisse plus de frein : elle se hâte de mettre des entraves à la prise de la ville d'Orléans, qu'il assiége et, heureuse de son assassinat, accorde la paix aux huguenots (1563). Cependant ces derniers gagnent du terrain. Ils fondent un grand nombre d'églises, font venir des pasteurs de Genève, tiennent des synodes, Condé et Coligny leurs chefs grandissent dans la faveur publique; c'est le moment de les abattre. Catherine fait venir dans ce but 6,000 Suisses (1568). Il en fut ainsi pendant les autres guerres de religion qui suivirent. La reine-mère les provoquait dès que les huguenots étaient forts, et elle y mettait fin quand les Guises devenaient trop exigeants. La Saint-Barthélemy elle-même ne s'explique pas autrement. C'est l'ascendant considérable que Coligny avait pris sur Charles IX qui porta Catherine, reléguée pour le moment dans l'ombre, à tramer sa perte et celle de tout son parti (1572). Les courtisans italiens, qui l'entouraient, entraient tout à fait dans ses vues et prenaient un plaisir extrême à ces luttes fratricides, qui les débarrassaient de tous leurs rivaux et créaient des vides, bientôt remplis par leurs créatures. Depuis le retour d'Henri III de Pologne (1574), la reine-mère, soit qu'elle se fît vieille, soit qu'elle fût méprisée de tous, n'eut plus aucune influence. L'assassinat du duc de Guise par son fils la frappa de terreur et elle mourut deux jours après, à l'âge de soixante-et-onze ans (5 janvier 1589). Elle s'était survécu, et sa mort ne produisit aucune impression. Un historien de l'époque raconte qu'elle fut jetée comme une *charogne* dans un bateau et inhumée dans un coin obscur. Les prédicateurs catholiques se demandèrent même en chaire si l'Eglise devait prier pour celle qui avait fait encore plus de mal que de bien. — Voyez les histoires de Jean de Serres, la Popelinière, Davila, d'Aubigné, de Thou, Mézeray, etc. E. Arnaud.

CATHOLICISME (Principe du). Le christianisme se présente au monde, à son origine, comme ayant pour objet la réconciliation, par le Christ, de Dieu avec les hommes. Les conséquences de ce principe s'affirmant en face des religions anciennes sont faciles à saisir. Voici les principales. Dans la société religieuse, plus d'intermédiaires entre les hommes et la divinité, en un mot plus de sacerdoce. Dans le culte, plus de sacrifice expiatoire. Dans le dogme, plus de distinction entre une doctrine ésotérique, qui serait pour les seuls initiés, et une doctrine exotérique, qui serait pour le vulgaire. Dans la morale, plus de légalisme et plus de distinction artificielle entre le sacré et le profane, ni dans l'ordre des personnes ni dans l'ordre des choses. Dieu demande au même titre l'obéissance de tous les hommes et de l'homme tout entier. Considérons maintenant le christianisme tel que le représente la société religieuse qui, sous le nom d'Eglise catholique (ou universelle),

domine dans le monde occidental. Quel contraste entre le christianisme d'alors et le christianisme primitif ! L'Eglise n'est plus cette société dont chaque membre est appelé un sacrificateur et un roi ; elle est une monarchie visible. Un évêque, l'évêque de Rome, y concentre en sa personne la sacrificature et la royauté, aussi bien que le pouvoir enseignant. Au-dessous de lui nous apercevons toute une hiérarchie qui constitue avec lui entre les fidèles et le Christ un intermédiaire obligé, sans parler de la hiérarchie céleste de la Vierge et des saints. Dans le culte nous retrouvons, avec le prêtre, le sacrifice expiatoire renouvelé par celui-ci, au profit de tous. Dans le dogme, nous retrouvons l'ésotérisme : le clergé seul lit et interprète l'Ecriture sainte. Dans la morale, nous retrouvons le légalisme et une distinction artificielle entre le sacré et le profane dans l'ordre des personnes et dans l'ordre des choses. Il y a des hommes qui s'appellent les *religieux* par excellence. Il y a des états simplement légitimes ; il y en a d'autres qui sont saints. La sainteté des uns supplée à l'état relativement profane des autres. Ajoutons à tout cela la prétention hautement affichée par l'Eglise de concentrer entre ses mains tout pouvoir, aussi bien temporel que spirituel, et le contraste étrange qu'offre la politique d'un Grégoire VII avec cette parole du Christ : Mon royaume n'est pas de ce monde. — Avant de nous demander quel est le principe de cette déviation, essayons de marquer brièvement par quels degrés successifs le christianisme primitif est devenu, dans le monde occidental, le catholicisme. Déjà dans l'âge apostolique nous voyons un effort de l'esprit juif tendant à étouffer l'esprit chrétien dans son germe. Des chrétiens issus du judaïsme élèvent la prétention d'assujettir aux prescriptions de leur loi les chrétiens issus du paganisme. Cette prétention vient échouer, à l'assemblée dite concile de Jérusalem, devant la personnalité de saint Paul et le résultat de son œuvre missionnaire. Bientôt l'esprit juif revient à la charge sous une autre forme. Au début l'évêque était considéré, dans chaque église particulière, comme identique à l'ancien (Actes XX, 28 ; cf. XX, 17). Bientôt les deux charges sont distinguées ; puis la charge de l'évêque est considérée comme supérieure à celle de l'ancien, et enfin l'évêque est considéré comme représentant, dans l'Eglise, l'autorité apostolique elle-même. Cette théorie est formulée pour la première fois par Cyprien, au troisième siècle. En même temps que l'autorité épiscopale, se constituait une certaine primauté des évêques de ville à l'égard des évêques de campagne. Cyprien, qui résiste d'ailleurs avec tant de force aux prétentions qu'élève, déjà de son temps, l'évêque de Rome à l'égard des autres évêques, exerce de fait une véritable primauté sur les évêques de sa province. Parallèlement à ce courant sacerdotal se développe, dans l'Eglise, une tendance marquée à donner une grande force à la tradition orale, en même temps qu'à constituer son unité doctrinale sur des bases légales. On commence à chercher le critère de l'apostolicité d'une tradition dans l'unanimité des évêques à la reconnaître. A cet égard les livres de Tertullien, *De præscriptionibus contra hæreticos*, et de Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, font époque. Il convient également de remarquer que la per-

sécution qui sévit sur l'Eglise des trois premiers siècles, et qui était pour sa sainteté une si puissante sauvegarde, tendait, d'un autre côté, à la pousser vers un ascétisme que favorisait d'ailleurs sa réaction contre le gnosticisme. On sait, en effet, que l'un des caractères du gnosticisme était d'opposer à l'excès la loi et la grâce pour exalter celle-ci. Tels sont les principaux éléments de déviation que nous trouvons déjà dans l'Eglise, si glorieuse d'ailleurs, des trois premiers siècles. Dans la période suivante, qui va de Constantin à Charlemagne (312 à 800), ces éléments se fortifient, se développent, et d'autres éléments viennent s'y ajouter. La persécution cesse. L'autorité de l'épiscopat se constitue par l'institution des conciles œcuméniques. La protection du pouvoir civil et d'un autre côté l'accession à l'Eglise de multitudes ignorantes et grossières viennent encore fortifier sa hiérarchie. L'institution des cinq patriarches se fixe. L'autorité de l'évêque de Rome s'accentue. La doctrine de l'autorité de l'Eglise et de la tradition orale reçoit avec Augustin et Vincent de Lérins (cinquième siècle) de nouveaux développements. Augustin écrit ces mots significatifs : *Ego vero Evangelio non crederem nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas.* Vincent de Lérins pose dans son *Commonitorium* le fameux critère du : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* Surtout il reconnaît à la hiérarchie le droit non-seulement de désigner, parmi les traditions qu'elle trouve sur son chemin, celles qui sont apostoliques, mais de ratifier les développements qu'ont pu prendre dans le cours des temps les traditions apostoliques. C'est par là qu'il dépasse Tertullien et Cyprien. On conçoit que cette doctrine pouvait mener loin. L'importance du rite dans le culte s'accentue. Les sacrements augmentent en nombre et prennent plus d'importance. Un élément nouveau et considérable de déviation entre en ligne. A la réaction judaïque qui s'était manifestée surtout par la constitution de la hiérarchie, vient s'allier une réaction païenne qui se manifeste surtout par la constitution d'une hiérarchie extra-terrestre et la vénération de nombreux simulacres. Les dieux vaincus du paganisme renaissent sous des noms chrétiens. Ajoutons que la discipline prend en face des multitudes qui ont envahi l'Eglise, un caractère légal. Un lien purement extérieur avec l'institution ecclésiastique tient lieu de la foi éprouvée des premiers chrétiens. Des pénitences matérielles tiennent lieu des pénitences morales. En même temps qu'elle devient légale, la discipline se relâche. Par une sorte de compensation, l'ascétisme grandit d'un autre côté : le monachisme, né dans la période précédente, se développe. Il y a dans l'Eglise deux morales. Un fait domine, au point de vue du développement du catholicisme proprement dit, la période suivante, qui va de Charlemagne à la Réforme (800-1517). C'est le fait de la pleine formation de la papauté. Ce fait se consomme sous la puissante influence de Grégoire VII. Pour lui, l'évêque de Rome est « le vicaire de Jésus-Christ sur la terre. Il y tient la place du vrai Dieu. » « Lui seul peut déposer et rétablir les évêques. » « Lui seul peut déposer les empereurs. » Il n'est plus seulement le symbole de l'unité de l'Eglise, il en concentre en lui-même et l'unité et les pouvoirs. Ces pouvoirs s'étendent sur toutes les sphères de

la vie humaine, tant sociale qu'individuelle. Ce système n'existe pas seulement à l'état de théorie; il fut appliqué. Il y eut deux siècles dans l'histoire, de Grégoire VII à Boniface VIII, en passant par Innocent III, du onzième au treizième siècle, durant lesquels toute puissance spirituelle et toute puissance temporelle était considérée comme absolument dépendante de l'Eglise, et où l'Eglise c'était l'évêque de Rome. C'est le temps où la doctrine de la transsubstantiation triomphe, et où par là même la hiérarchie dispose de Jésus-Christ et de son sacrifice. C'est le temps où le pape impose à l'empereur Henri IV à la face du monde, les plus humiliantes pénitences. C'est le temps de la scolastique, des grandes cathédrales et des croisades. Dès lors le système catholique est complet. Le concile de Trente ne fera plus qu'en rassembler les éléments pour les besoins de la lutte de l'Eglise contre la Réforme et lorsque, trois siècles plus tard, le concile du Vatican proclamera l'infaillibilité propre de l'évêque de Rome, il ne fera que définir un pouvoir dont celui-ci aura usé depuis longtemps. Tels sont, ce nous semble, les principaux jalons, non de l'histoire de l'Eglise chrétienne, mais des déviations successives qui ont abouti à cette grande déviation du christianisme primitif qui s'appelle le catholicisme. — Essayons maintenant de marquer le *principe* qui domine tout le système. Le christianisme en lui-même, avons-nous dit, a pour objet le rétablissement du rapport normal qui doit exister entre Dieu et les hommes. Or ce rapport est à la fois individuel et social. Il unit l'homme à Dieu; il unit aussi les hommes à Dieu, et par là même il les unit les uns aux autres. Nous concevons ces deux éléments coexistant dans une sorte d'équilibre au sein de l'Eglise, et représentés chacun par une tendance spéciale. La première de ces tendances, qui pourrait s'appeler la tendance catholique, aurait pour mission de rappeler la solidarité qui unit les chrétiens dans la suite des temps et dans l'espace. Elle accentuerait le rôle pédagogique de l'Eglise à l'égard de ses membres, elle rappellerait que le Christ est venu sur la terre, non-seulement pour y apporter le salut à des individus, mais pour y fonder un royaume. La seconde de ces tendances, qui pourrait s'appeler la tendance protestante, aurait pour mission de veiller avec un soin jaloux au respect de la conscience individuelle, d'écarter tout ce qui tendrait à y porter ombrage, en particulier tout ce qui tendrait à transformer le respect du passé en une soumission au passé, le rôle pédagogique de l'Eglise en une médiation. Mais nous concevons aussi que l'une de ces tendances vienne à prédominer dans l'Eglise. Supposons que ce soit celle qui représente l'élément individuel du christianisme; qu'arrivera-t-il? Le christianisme sera mutilé. Le rôle pédagogique de l'Eglise sera méconnu, le chrétien sera livré à l'isolement; l'amour chrétien recevra une atteinte profonde. Supposons au contraire que la tendance qui prédomine soit celle qui représente l'élément social du christianisme; qu'arrivera-t-il? L'action pédagogique de l'Eglise sera exagérée, cette action deviendra une médiation, toujours nécessaire. Le caractère de la foi et de l'obéissance s'abaissera par là même. Cette foi et cette obéissance, ayant pour objet immédiat, non plus le Dieu invisible, mais une hié-

rarchie visible, prendront un caractère légal, matériel en quelque sorte, et nous concevons un moment où cette foi et cette obéissance n'auront plus en définitive qu'un seul objet, qui garantira et comprendra tous les autres, savoir l'Eglise. Eh bien! le catholicisme romain n'est pas autre chose que cette seconde supposition réalisée dans les faits. Il se réduit, comme système spécial, à ceci : l'élément social du christianisme empiétant sur son élément individuel, et cela jusqu'à l'absorber; en d'autres termes il a pour principe la souveraineté médiatrice de l'Eglise (c'est-à-dire ici de la hiérarchie romaine), notamment en matière d'autorité, en matière de salut, en matière de morale. Nous disons souveraineté *médiatrice*. En effet, l'Eglise ne prétend pas parler, sauver, ordonner en son propre nom; elle prétend représenter sur la terre Jésus-Christ. Nous disons pourtant *souveraineté*, car elle prétend exercer un pouvoir, et ce pouvoir est absolu. Nous disons souveraineté en matière d'*autorité*. C'est l'Eglise, en effet, qui non-seulement transmet aux fidèles l'Ecriture, mais qui en fixe le contenu par les décrets de ses conciles, et en détermine le sens par sa traduction officielle (la Vulgate) et par son interprétation. C'est elle aussi qui définit la tradition orale. Or si dans ses décrets (voir les *canons du concile de Trente*, session IV) elle attribue une égale valeur à la tradition écrite ou à l'Ecriture sainte et à la tradition orale, il arrivera nécessairement que dans la pratique la tradition orale, dont l'Eglise dispose, primera l'Ecriture, de sorte que l'autorité religieuse sera en fait tout entière entre les mains de l'Eglise. Nous disons souveraineté en matière de *salut*. Assurément, pour l'Eglise catholique, c'est Dieu qui sauve, par Jésus-Christ. Mais l'appropriation de ce salut ne peut s'opérer, pour l'homme, qu'en vertu de la médiation de l'Eglise. Nous disons plus; en un sens l'Eglise dispose du salut lui-même, puisqu'il faut, d'après elle, que le sacrifice expiatoire du Christ soit renouvelé pour être applicable au fidèle, et qu'il n'est renouvelé que par la parole du prêtre. Voilà pourquoi, pour le dire en passant, en dépit des Augustin et des Thomas d'Aquin, qui accentuèrent avec tant de force la corruption humaine et l'œuvre de la grâce dans le salut, ce fut, en définitive, le semipélagianisme qui triompha. L'Eglise, avec Augustin lui-même, avait attribué à l'humanité, personnifiée par la hiérarchie, une trop grande puissance pour pouvoir lui refuser, d'une manière générale, la puissance de se sauver en quelque mesure par elle-même. Nous avons dit aussi : souveraineté en matière de *morale*. Le terme n'est point exagéré. Qui donc fixe les actes de pénitence que doit accomplir le fidèle pour rester en état de grâce, qui donc taxe d'orgueil l'acte par lequel une conscience revendique sa liberté, qui donc fait de l'obéissance passive l'objet d'un conseil de perfection, si ce n'est l'Eglise? Qui donc est infaillible en matière de mœurs, si ce n'est l'Eglise encore, parlant par la bouche de l'évêque de Rome? Voilà bien, n'est-il pas vrai, l'élément social du christianisme, prédominant, nous dirons plus, élevé à l'absolu. Voilà bien aussi le principe dont nous retrouvons l'empreinte sur toutes les parties du système catholique proprement dit. Ajoutons que la piété catholique, si grande par certains côtés, nous

apparaît revêtue du même caractère. Le catholique pieux ne conçoit pas la grâce divine en dehors de l'Eglise. L'obéissance à l'Eglise comprend pour lui toutes les vertus; et rappelons que, pour le simple fidèle comme pour le théologien, l'Eglise ce n'est pas la société, visible ou invisible, de ceux qui croient en Jésus-Christ, c'est une société, bien mieux, c'est une hiérarchie donnée; de telle sorte qu'en pratique comme en théorie, cette grande société religieuse, qui a pris le titre de catholique ou d'universelle, est, malgré sa largeur apparente, la plus haute et la plus implacable représentation de l'esprit sectaire. — Nous renvoyons pour la littérature de notre sujet à l'article *Symbolique*. R. Hollard.

CATHOLIQUE (Eglise). Voyez *Eglise catholique*.

CATHOLIQUES ALLEMANDS (*Deutsch-Katholiken*). Cette désignation ne s'applique pas en Allemagne, comme on pourrait le supposer au premier abord, à des catholiques demeurés membres de leur Eglise, qui auraient poursuivi un but analogue à celui des gallicans français et défendu, vis-à-vis de l'absolutisme romain, avec leurs franchises nationales, les droits de l'épiscopat, mais à des sectaires qui rompirent en 1844 avec le catholicisme traditionnel pour former des associations indépendantes sur de nouvelles bases rituelles et dogmatiques. Le mot « catholique » fut pris par eux dans son sens étymologique d'universel, commun à toutes les sectes chrétiennes; eux-mêmes se nommèrent quelquefois « catholiques-chrétiens » (*Christ-Katholiken*). La cause première, profonde de ce schisme doit être cherchée dans les principes constitutifs de l'Eglise catholique, son antagonisme toujours plus violent contre la société moderne, l'alliance toujours plus étroite qu'elle a contractée depuis 1815 avec les fauteurs de la réaction politique. L'occasion immédiate en fut fournie par l'exposition de la Sainte Tunique organisée dans la cathédrale de Trèves, sous les auspices de l'évêque Arnoldi (18 août-6 octobre 1844). La distribution d'indulgences réservée aux pèlerins et prêchée avec grand fracas dans toutes les chaires de la catholicité excita le courroux de Jean Ronge, prêtre silésien, récemment suspendu, à cause d'une brochure anti-ultramontaine, par l'évêque de Breslau, Mgr de Diepenbrock, des fonctions pastorales qu'il exerçait à Grottkau, dans le district d'Oppeln (30 janvier 1843), et relégué en qualité d'instituteur primaire à Laurahütte, sur la frontière polonaise. La lettre qu'il écrivit à Mgr Arnoldi, datée du 1er octobre 1844 et publiée le 15 du même mois dans les *Feuilles patriotiques de Saxe*, produisit une immense sensation dans le monde catholique et protestant, politique et religieux. Elle fut bientôt suivie d'autres brochures polémiques qui reçurent un aussi favorable accueil : une lettre au bas clergé où il l'invitait à rompre avec la curie romaine pour fonder une Eglise véritablement nationale, un appel aux laïques catholiques. Ronge avait à peine lancé son cartel à l'évêque de Trèves qu'il s'était mis à parcourir la Silésie pour y répandre ses idées réformatrices : ses pérégrinations ne tardèrent pas à se transformer en une vraie marche triomphale, plus encore à cause de la maladresse et du fanatisme de ses adversaires qu'en raison de son éloquence et de son sérieux moral. Adresses pompeuses, bibles d'apparat, coupes commémoratives, listes

de souscriptions couvertes d'abondantes signatures, tout se réunit pour satisfaire son besoin immodéré d'éloges et lui assurer une brillante situation pécuniaire. L'excommunication majeure dont le frappa, le 4 décembre 1844, le chapitre de Breslau ne servit qu'à surexciter l'enthousiasme de ses adhérents. Une assemblée d'environ 60 laïques catholiques, tenue le 15 décembre 1844 à Breslau, sous la présidence d'un jurisconsulte distingué, le professeur de droit canonique Regenbrecht, se décida au schisme après avoir constaté la stérilité au sein de l'Eglise catholique de toute tentative de réforme. Le 4 février 1845 se constitua dans la capitale de la Silésie une communauté indépendante qui prit le nom de « catholique allemande » (*deutsch-katholische Gemeinde*), s'éleva bientôt à 1,200 membres et choisit Ronge pour son directeur spirituel. Le 9 du même mois elle publia sur les points les plus importants de la dogmatique, du rituel, de l'organisation ecclésiastique une profession de foi confirmée six semaines après au synode général de Leipzig (23-26 mars). Il suffisait de ce premier document pour que le schisme avec la cour de Rome fût consommé d'une manière irrévocable. La liberté de conscience y était proclamée en termes quelque peu déclamatoires. L'Ecriture devenait la règle souveraine de la foi, mais aucune autorité extérieure traditionnelle ne pouvait en gêner l'interprétation. Aux formules de la théologie orthodoxe se substituait une déclaration religieuse conçue dans un esprit très-large, très-pratique : « Je crois à Dieu le Père qui a créé le monde par sa parole toute-puissante et le gouverne avec amour, sagesse, justice; à Jésus-Christ notre Sauveur qui nous délivre, par son enseignement, sa vie, sa mort, de la servitude du péché; à l'action du Saint-Esprit sur la terre, à l'Eglise chrétienne immaculée, universelle, à la communion des saints, à la vie éternelle. » Le baptême et la sainte cène étaient seuls conservés comme sacrements; celle-ci, en tant que simple repas commémoratif, devait être administrée sous les deux espèces. Ronge maintenait également au sein de la nouvelle Eglise le baptême des enfants et la confirmation, mais proscrivait comme autant de superstitions et d'erreurs : la primauté du pape, la hiérarchie du clergé, le célibat des prêtres, l'invocation des saints, l'adoration des images et des reliques, les jeûnes obligatoires, les pèlerinages, les indulgences. Le Christ était proclamé l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Il n'était mis aux mariages mixtes d'autres entraves que celles reconnues par la législation civile. Aux « catholiques allemands » incombait comme premier devoir la manifestation de leur foi par leur charité et leurs bonnes œuvres. Le culte consistait essentiellement dans l'édification, l'instruction des fidèles. L'usage de la langue latine y était supprimé; chaque communauté jouissait d'une latitude assez étendue pour l'accommoder aux circonstances temporaires et locales. Les modifications opérées par Ronge dans le domaine liturgique ne furent que très-légères; le nouveau réformateur usa d'une extrême prudence à cet égard et se contenta de restreindre la pompe extérieure du culte. Le concile de Leipzig adopta pour l'organisation de l'Eglise « catholique allemande » le système presbytérien et démocratique. Les néophytes du-

rent, avant d'être admis dans son sein, prendre un engagement écrit et signer sa confession de foi. Les paroisses étaient remises en possession du droit antique d'élire leur conseil d'anciens et leur pasteur. Les premiers n'étaient nommés que pour une année aux approches de la Pentecôte. A leur première réunion ils choisissaient du milieu d'eux une commission exécutive, investie de pleins pouvoirs pour tout ce qui concernait l'administration, du droit d'introduction et de préavis pour toutes les autres questions, même celles qui se rapportaient au dogme, à la cure d'âmes et que l'ensemble du conseil tranchait à la majorité des voix. Le pasteur assistait aux délibérations, mais ne pouvait intervenir qu'avec voix consultative. La paroisse conservait toujours le droit de *referendum*. Les décisions prises par une communauté n'engageaient point ses voisines; chacune agissait dans sa sphère avec une complète indépendance et n'obéissait « qu'à sa connaissance plus ou moins exacte des besoins de l'époque, à son interprétation particulière et progressive de l'Ecriture ». Le synode général, qui se réunissait au moins une fois tous les cinq ans, était composé pour un tiers d'ecclésiastiques, pour les deux tiers de laïques. Ses décrets n'obtenaient force de loi que s'ils étaient acceptés par la majorité des paroisses. — Quelques semaines avant que les pamphlets de Ronge missent en feu l'Allemagne entière, un mouvement d'une nature plus discrète, quoique tout aussi préjudiciable dans ses conséquences pour l'Eglise romaine, s'était produit dans la province de Posen. Le principal instigateur en était un jeune prêtre de la paroisse de Schneidemühl (district de Bromberg), né le 12 mai 1813 dans une pauvre famille de paysans, à Werlubien, dans la province de Prusse (district de Marienwerder) : le vicaire Jean Czersky. Ses vues étaient beaucoup moins ambitieuses, ses horizons moins étendus que ceux de son collègue. Au commencement il ne songeait qu'à protester contre les excommunications lancées par son supérieur, le doyen Busse, pendant le conflit des « mariages mixtes », et à mettre un terme à une situation devenue intolérable. La confession de foi qu'il rédigea le 19 octobre 1844 au nom de ses adhérents de Schneidemühl et transmit le 27 du même mois au président du gouvernement de Bromberg pour lui demander la reconnaissance de la nouvelle communauté et une répartition proportionnelle des revenus ecclésiastiques ne déviait de la tradition orthodoxe sur aucun point essentiel. La sainte Ecriture et le symbole de Nicée y étaient proclamés la règle unique et certaine de la foi dans le sens tout au moins selon lequel les interprètent les chrétiens pieux et éclairés. Les sept sacrements étaient maintenus dans leur intégrité comme la source véritable du salut, la messe déclarée une institution utile à la fois pour les vivants et pour les morts. Peu importait, avec cette direction générale de la pensée, que Czersky eût changé dans sa profession de foi quelques termes afin d'atténuer les superstitions les plus choquantes, qu'il dissimulât, par exemple, la confession auriculaire sous le nom de pénitence et l'extrême-onction sous celui de préparation à la mort, ou bien qu'il prouvât le purgatoire par une subtile interprétation du passage johannique : « Il y a plusieurs demeures dans

la maison de mon Père, » et par conséquent plusieurs degrés de perfection. La distribution de la cène sous les deux espèces ne portait aucun préjudice à la doctrine romaine de la transsubstantiation ; les fidèles continuaient à recevoir sous les apparences du pain et du vin la véritable chair et le véritable sang du Christ. La seule réforme pratique introduite par Czersky était la suppression de la langue latine dans le culte. Sur tous les autres articles abolis dans la profession de Breslau : confession auriculaire, exorcisme lors du baptême, adoration des saints et des reliques, pèlerinages, il gardait un étrange silence. Le seul obstacle sérieux à une future réconciliation avec Rome provenait du domaine ecclésiastique. Czersky condamnait nettement la primauté du pape et reconnaissait Christ pour seul intermédiaire entre Dieu et l'humanité. La communauté schismatique de Schneidemühl ne prit point le nom de « catholique allemande », mais de « catholique chrétienne », afin de gagner les sympathies des Polonais fixés dans les provinces orientales de la Prusse. Son inauguration coïncida jour pour jour avec le mariage de son conducteur spirituel ; Czersky s'était en effet fiancé avec une jeune Polonaise pendant qu'il n'était encore que simple chanoine du chapitre de Posen, et avait renoncé à son bénéfice plutôt que de faillir à sa promesse conjugale. La confession de Schneidemühl, malgré le scandale qu'elle produisit dans les sphères ultramontaines, témoignait encore chez son auteur d'une extrême timidité intellectuelle et ne reflétait qu'à trop d'égards l'étroitesse, l'ignorance, l'opiniâtre conservatisme religieux des populations slaves. Czersky, qui n'avait reçu au séminaire de Posen qu'une éducation des plus incomplètes, y trahissait une regrettable ignorance théologique, un anxieux effroi de l'hérésie. « Qu'on me comprenne bien, disait-il dans une apologie publiée quelques semaines après son mariage, je répudie les erreurs de la hiérarchie romaine, mais je ne veux devenir ni luthérien ni calviniste ; je reste prêtre et chrétien catholique selon les paroles de l'Ecriture et les commandements du Sauveur et de ses apôtres. » — Le mouvement suscité par Ronge se propagea comme une traînée de feu à travers l'Allemagne entière ; après deux années de progrès continu, il atteignit son apogée à la fin de 1846 où il ne comprit pas moins de 298 associations qui adoptèrent à la presque unanimité les hardies réformes, le radicalisme dogmatique exposés dans la confession de Breslau. La Silésie, où un bas clergé instruit luttait avec une heureuse ténacité pour le maintien des traditions libérales, offrait pour les expériences des novateurs un terrain propice ; ils ne tardèrent pas à y posséder la majorité, tout au moins dans les centres de population les plus considérables (Breslau, Liegnitz, Oppeln, Gœrlitz, Glogau, Freistadt). Leur propagande rencontra également un favorable accueil soit dans le royaume soit dans la province de Saxe, où une faible minorité catholique s'était imbue des idées rationalistes qui prédominaient au sein de l'Eglise protestante. Du 15 au 20 février naquirent presque simultanément les communautés de Dresde, de Leipzig, d'Annaberg que suivirent bientôt celles de Magdebourg, Chemnitz, Bautzen, Plauen, Glauchau, Oschatz. Le reste de l'Allemagne du Nord leur demeura fermé, à

l'exception de quelques villes (Brême, Lubeck, Brunswick, Hildesheim dans le Hanovre, Ludwigslust et Wismar dans le Mecklembourg) : encore ces maigres communautés n'eurent-elles qu'une existence factice, éphémère. Les vicissitudes des catholiques allemands furent tout aussi diverses dans le Sud. Si après des progrès rapides ils parvinrent à se maintenir dans la Hesse électorale, les grands-duchés de Bade (Heidelberg, Fribourg en Brisgau, Mannheim), de Hesse-Darmstadt (Worms, Offenbach, Mayence), de Nassau (Wiesbaden), ils ne trouvèrent dans le Wurtemberg qu'un pénible accès ; dans le Palatinat bavarois la communauté de Neustadt sur la Hardt fut dissoute quelques semaines après sa fondation par l'ordre du gouvernement. La position de Czersky vis-à-vis de Rome était trop ambiguë pour qu'il pût aspirer en dehors de sa province à un crédit considérable. Parmi les communautés importantes Berlin fut la seule qui adoptât son symbole, le surpassât même en orthodoxie ; à Hamm, à Elberfeld, dans tout l'Ouest de l'Allemagne, il ne parvint à organiser que de rares et chétives associations, lors même qu'il les décorait du nom pompeux de catholiques chrétiennes apostoliques. L'ultramontanisme avait jeté dans la Westphalie et la province du Rhin de trop vigoureuses racines pour en être extirpé aisément malgré le scandale de la tunique de Trèves, le fanatisme de Mgr de Droste-Vischering, les imprudences de Mgr Arnoldi. Ce fut dans la petite bourgeoisie que le catholicisme allemand recruta ses plus nombreux adeptes ; un fort appoint lui fut également fourni par le corps scolaire très-aigri à cette époque contre les autorités ecclésiastiques et civiles. Les municipalités de Dresde, de Berlin, de Leipzig et d'autres grandes villes qui étaient demeurées sous la réaction les derniers asiles du libéralisme et se voyaient sans cesse menacées dans l'exercice de leurs prérogatives, se vengèrent de l'arbitraire et des dénis de justice dont elles étaient les victimes, en prenant éclat parti pour les nouveaux sectaires, en leur accordant des subsides, en leur ouvrant des lieux de culte. Outre Ronge et Czersky, il convient de citer parmi les chefs les plus remarquables du mouvement Antoine Theiner, de Breslau, le père du célèbre historien, lui-même exégète très-distingué dont l'adhésion fit grand bruit dans toute l'Allemagne, Henri Schreiber, professeur de morale et de dogmatique à l'université de Fribourg en Brisgau, le jurisconsulte Brugger d'Heidelberg, des républicains éclairés et sincères, tels que Franz Wigard de Dresde et Hans Kuchler d'Heidelberg, un agitateur démocratique comme Robert Blum de Leipzig. Leurs espérances furent partagées par des penseurs et des écrivains protestants, fatigués du régime orthodoxe, mais que leurs connaissances historiques et leur expérience du passé auraient dû rendre plus circonspects. Paulus, le vieux professeur rationaliste d'Heidelberg, crut en toute bonne foi à la vitalité du catholicisme allemand et le proclama son héritier légitime ; Gervinus lui prédit des destinées plus glorieuses encore et salua en lui la religion de l'avenir (*La Mission du catholicisme allemand; Le clergé protestant et les catholiques allemands*, Heidelb., 1845). — Si le catholicisme allemand provoqua lors de son apparition des sympathies

enthousiastes, il se heurta d'un autre côté contre des haines tenaces, redoutables. La hiérarchie romaine, pour la croisade qu'elle organisa immédiatement contre lui, rencontra de fidèles alliés chez les conservateurs protestants qui s'efforçaient d'étouffer au sein de leur propre Eglise un mouvement tout semblable et proscrivaient toute aspiration à l'indépendance comme dangereuse. Afin d'obtenir plus aisément l'appui du bras séculier, ils insistèrent moins sur les hérésies théologiques de leurs adversaires que sur leur radicalisme politique, leur reprochant de saper les bases de l'Eglise, de la religion, de la société civile. Leurs accusations ne furent que trop complaisamment accueillies par des hommes d'Etat méticuleux, pusillanimes, hostiles à toute extension de la liberté religieuse, qui se refusaient à reconnaître toute confession autre que celles de Trente et d'Augsbourg, auxquels toute nouvelle association inspirait une défiance invincible. La situation des catholiques allemands fut dès le début très-difficile sur toute l'étendue de la confédération germanique. Dans la Saxe royale ils durent, en vertu de l'ordonnance du 26 mars 1845, s'adresser au pasteur de leur district pour tout ce qui concernait la cure d'âmes, tous les actes liturgiques sauf la confession et la cène. En Prusse l'usage des églises évangéliques leur fut enlevé malgré le vote favorable de plusieurs municipalités, par l'édit du 17 mai 1845, ou tout au moins elle fut entourée de restrictions dont l'ensemble équivalait à un refus : ils étaient en effet obligés de s'adresser successivement aux patrons, aux présidents des consistoires, aux présidents supérieurs de province qui le plus souvent étaient choisis dans les rangs du parti orthodoxe et féodal ; les directeurs spirituels des nouvelles communautés furent dépouillés de tout caractère ecclésiastique ; les actes accomplis par leur ministère ne possédèrent aucune valeur légale. La Hesse électorale et le Wurtemberg adoptèrent des mesures conçues dans le même esprit, mais plus rigoureuses encore. Dans le grand-duché de Bade les catholiques allemands furent privés des droits civils. En Autriche, en Prusse, en Bavière, ils ne purent pas porter leur véritable nom et se virent assigner celui de dissidents ; dans le premier de ces pays, l'émigration même leur fut interdite. — Le mauvais vouloir des gouvernements et leur politique répressive n'auraient pas suffi pour paralyser une manifestation aussi vivace à ses débuts, sans les querelles intestines auxquelles s'abandonnèrent ses propres adeptes avec une aigreur toujours croissante. Aussitôt après la promulgation des décrets du synode de 1845, Czerky s'était élevé contre le radicalisme religieux de Ronge et avait exclu de son Eglise par une énergique circulaire tous ceux qui niaient la divinité métaphysique de Jésus-Christ. Les catholiques allemands, qui partageaient ses vues, s'étaient réunis du 22 au 24 juillet 1847 à Schneidemühl, afin de protester contre l'œuvre accomplie à Leipzig et de rédiger une nouvelle confession de foi, bientôt suivie d'une troisième qu'ils qualifièrent eux-mêmes de biblique, mais qui présentait avec celle de Trente de nombreuses et regrettables analogies sur plusieurs points essentiels. Aux dissentiments dogmatiques se joignirent bientôt les rivalités de personnes. Theiner, qui s'était asso-

cié dans le commencement aux projets de Ronge et avait donné par son talent et son caractère à la communauté de Breslau une féconde impulsion, fut bientôt froissé par l'ambition, la légèreté, le charlatanisme de son collaborateur et se démit de ses fonctions pastorales, au risque d'anéantir en Silésie les premiers résultats de ses réformes. Le Comité directeur de Leipzig déploya, pour mettre fin à une aussi fâcheuse zizanie, une activité aussi louable que stérile. Une entrevue ménagée à Rawietz entre Ronge et Czersky offrit la caricature de celle de Marbourg entre Zwingle et Luther. Un synode général convoqué le 25 mai 1847 à Berlin, et auquel assistèrent les représentants de 142 communautés, ne servit qu'à constater l'universalité, la profondeur du schisme. Le catholicisme allemand, après avoir suivi depuis sa naissance une marche ascensionnelle, traversa en 1847 une période de stagnation pour s'acheminer bientôt vers une ruine complète. La révolution de 1848, au lieu de le galvaniser par l'adjonction de nouvelles recrues, l'ouverture d'un champ d'action plus considérable, le fit dégénérer toujours plus en une association démocratique dépourvue de tout esprit religieux. Ses chefs profitèrent, il est vrai, de l'entière liberté qui leur était garantie par les *Droits Fondamentaux* pour répandre leurs idées dans des villes dont l'accès leur avait été interdit jusqu'alors. A Munich ils obtinrent un réel succès, grâce à l'activité de leurs conducteurs spirituels, le professeur Kreutzer et l'abbé Dummhof; à Vienne au contraire, malgré les efforts des abbés Paulo et Huschberger, la propagande révolutionnaire de Robert Blum, l'élément ouvrier sur l'appui duquel ils comptaient pour leur réussite se montra indifférent ou même hostile. Depuis le triomphe des principes démocratiques au parlement de Francfort, Ronge affecta toujours davantage les allures d'un tribun et parcourut l'Allemagne en tous sens pour y prêcher ses théories subversives. Plusieurs livres et journaux publiés à cette époque, tels que *l'Eglise Catholique chrétienne* de Rauch, le *Manuel de la Religion chrétienne* de Schell, le *Catéchisme de la Religion chrétienne raisonnable* d'Héribert Rau, donnent une faible idée de l'élévation morale, des connaissances scientifiques de leurs auteurs. Les rares conquêtes qu'avec l'aide des circonstances politiques opéra le catholicisme allemand furent plus que compensées par la défection d'anciens et solides adeptes, la lutte toujours plus acharnée qui se poursuivit entre des fractions toujours plus nombreuses. Un de ses premiers et plus sérieux initiateurs, le canoniste Regenbrecht, suivit l'exemple de Theiner et se condamna volontairement à la retraite. Epouvantées par les excès de Ronge, les communautés de Dantzig, de Leipzig, de Darmstadt se dégagèrent de toute solidarité avec lui et s'abstinrent de toute action sur le terrain politique. Celle de Posen, restée conservatrice sous l'influence de Czersky, expulsa son pasteur Dowiat qui prétendait la transformer en un club socialiste et qui rentra, après ses mésaventures, dans le giron de l'Eglise romaine. Un autre de ses collègues, le pasteur de Krefeld Wangemüller se convertit au protestantisme après avoir consigné le résultat de ses expériences dans une pittoresque brochure. — Les pourparlers avec les *Amis des Lumières* noués par Ronge, favorablement accueillis

par le pasteur Schwetschke de Halle, n'offrirent qu'un palliatif insuffisant contre la dissolution dont étaient menacées l'une et l'autre sectes. La vie ne naît pas du contact de deux cadavres. L'alliance ébauchée en 1847 à Halle, différée lors des agitations de 1848, fut reprise le 20 février 1850 à Darmstadt pour être définitivement consommée dans un synode général qui s'ouvrit le 22 mai de la même année à Leipzig, mais ne tarda pas à se transporter à Kœthen devant les dispositions menaçantes de la police saxonne. L'union fut complète sur le terrain des principes, quoique les deux contractants se réservassent leur autonomie sur divers points d'une importance secondaire. Ces légères divergences elles-mêmes disparurent dans une nouvelle assemblée tenue le 16 et le 17 juin 1859 à Gotha, après une longue période de compression de la part des gouvernements. Les anciennes dénominations furent supprimées pour faire place à celle de *libres communautés religieuses*. Leur base fut le libre examen pratiqué dans toute sa largeur, leur but le développement de la vie spirituelle. La direction suprême fut confiée dans l'intervalle des synodes à un comité de cinq membres nommés pour trois ans. Les communautés de l'Allemagne du Nord, de la Silésie, de l'Allemagne du Sud formèrent au sein de l'association générale des groupes plus intimement unis, annuellement représentés dans des synodes provinciaux. Chaque communauté fut tenue de se conformer aux décisions constitutives du synode, mais garda une complète indépendance pour le dogme, la liturgie, l'élection de ses anciens et de son pasteur. Le catholicisme allemand ne possédait pas en lui la vitalité nécessaire pour résister à l'orage qui s'abattit sur lui en 1850 après le triomphe de la réaction. Déjà en 1849 la profession publique en avait été interdite en Autriche comme incompatible avec la fidélité à la maison de Habsbourg ; depuis 1850 il ne jouit en Bavière que d'une tolérance provisoire singulièrement restreinte. En Prusse, en Saxe, les réunions de ses adeptes furent soumises à la surveillance de la police ou fermées comme dangereuses, ses pasteurs entravés dans l'exercice de leur ministère ou condamnés à l'exil, leurs enfants obligés de suivre l'enseignement religieux des ecclésiastiques protestants et de recevoir d'eux la confirmation. Leur situation ne s'améliora qu'en 1859, en Prusse avec la proclamation de la régence, dans l'Allemagne du Sud avec l'abolition des concordats et l'inauguration d'une politique plus ferme vis-à-vis de l'ultramontanisme. Encore furent-ils exposés depuis cette époque à de perpétuelles tracasseries, entre autres sous l'administration de M. de Mülher. En même temps à l'enthousiasme des premiers jours avait succédé dans leur propre sein une absence presque complète de vie spirituelle. Les conducteurs firent toujours plus défaut aux Eglises, moins encore à cause de la situation précaire à laquelle ils étaient condamnés que par manque de sérieux moral, de culture scientifique. Après avoir assisté à une de leurs prédications, on se rappelle instinctivement le mot cruel de Joseph de Maistre sur le pasteur protestant : « Un monsieur habillé de noir qui dit de bonnes choses. » Des premiers chefs du mouvement, Czersky, qui s'était dissimulé pendant les troubles de 1848, avait repris obscurément ses fonctions dans son ancienne paroisse de Schnei-

demühl. Ronge, après s'être fait envoyer au parlement de Francfort par un district de Silésie et y avoir joué un rôle humiliant pour sa vanité, avait passé à Paris et à Londres ses années d'exil ; en 1861 il revint en Allemagne et prit sa résidence à Francfort-sur-le-Mein, toujours avide de déclamations, toujours affilié à la propagande révolutionnaire. Depuis 1850 le catholicisme allemand a vu l'extinction de plus de 200 de ses communautés, soit par des mesures de compression extérieure, soit à cause de la lassitude de ses propres adeptes. Quelques-unes ont opéré leur soumission vis-à-vis de l'Eglise romaine ; d'autres, et dans le nombre celles qui contenaient les éléments religieux les plus solides, les plus vivaces (Dresde, Mannheim), se sont converties en masse au protestantisme. Ce dernier phénomène s'est surtout produit dans les pays qui, comme le grand-duché de Bade, sont entrés pleinement dans les voies du libéralisme religieux. Enfin les associations qui sont restées fidèles aux principes de Ronge mènent une existence misérable et consument le reste de leurs forces dans des querelles rationalistes, des compétitions de personnes (Berlin, Dantzig, Breslau, Magdebourg). L'apparition du *Vieux-Catholicisme* n'a pu les ramener de leurs égarements, leur communiquer une salutaire ferveur. Ronge lui a reproché dans un véhément pamphlet la prudence de sa méthode, ses ménagements à l'égard du pouvoir civil, et a pris vis-à-vis de lui dès le congrès de Munich (1871) une position hostile. En 1870, on comptait en Allemagne 104 *communautés religieuses libres :* 75 en Prusse dont 31 en Silésie, 17 dans la province de Saxe, 10 dans celle de Prusse, 5 dans le Brandebourg, 3 dans la province de Posen, 2 dans la Westphalie, le Hanovre, les provinces du Rhin et de Nassau, 1 en Poméranie ; 13 dans le grand-duché de Hesse-Darmstadt ; 4 dans le royaume de Saxe et les principautés d'Anhalt ; 3 dans le grand-duché de Bade et le Wurtemberg, 2 dans les villes libres. D'après les dernières données statistiques, le nombre des catholiques allemands s'élèverait en Prusse à 10,920, à 3,000 environ dans le grand-duché de Hesse-Darmstadt, à 1,300 en Saxe, à 1,000 dans le grand-duché de Bade. — Sources : Kampe, *Le principe constitutif du catholicisme allemand*, Tub., 1850 ; *Histoire des mouvements religieux dans l'époque moderne*, Leipzig, 1852-1860, 4 vol. ; Brockhaus, *Konversations-Lexicon*, 11e et 12e éditions, 1865, 1876 ; Meyer, *Konversations-Lexicon*, 1875 ; E. Strœhlin, *Le catholicisme allemand*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1873.

E. Strœhlin.

CATHOLIQUES (Vieux-), dénomination adoptée en Allemagne et en Suisse par les catholiques qui prétendent demeurer dans la communion de leur Eglise, tout en repoussant les décrets du concile de 1870. L'Allemagne catholique était appelée par son passé à prendre l'initiative d'une énergique résistance contre les usurpations de la curie romaine. Plus que dans les pays latins il s'était maintenu chez ses laïques une piété sérieuse, éclairée, hostile au fanatisme comme aux superstitions jésuitiques ; les traditions tout à la fois évangéliques et libérales de Wessemberg s'étaient conservées chez plusieurs membres du bas clergé, surtout dans le diocèse de Constance et la Forêt-Noire,

la science théologique possédait à Bonn, à Munich, à Fribourg, à Breslau des sanctuaires justement renommés. Quelques-uns des évêques allemands et autrichiens (Mgrs Hefele de Rottembourg, Rauscher de Vienne, Schwarzemberg de Prague) s'étaient fait remarquer au dernier concile par la solidité de leurs connaissances, la franchise de leur ingage ; d'autres (Mgrs Ketteler de Mayence, Melchers de Cologne, Scherr de Munich, Dinkel d'Augsbourg), malgré leur dévouement personnel pour le saint-père, n'avaient pas dissimulé à la majorité ultramontaine le schisme profond, persistant que susciterait dans leur patrie la proclamation de l'infaillibilité papale. Les uns et les autres, avant de quitter Rome, avaient signé la protestation par laquelle, après le vote du 13 juillet 1870, la minorité expliquait sa retraite : l'opinion publique salua les prémisses d'une opposition ferme et loyale dans un document destiné à masquer la prochaine capitulation de ses auteurs. Quelques semaines après être revenus dans leurs diocèses, les prélats germaniques se réunirent à Fulda, auprès du tombeau de saint Boniface, afin de s'entendre pour une action commune. Le résultat de leurs délibérations fut la lettre pastorale du 10 septembre 1870, par laquelle ils annonçaient leur soumission aux décrets du Vatican après en avoir reconnu la pleine légitimité et rétracté les objections qu'ils avaient formulées contre eux pendant la durée du concile. Le clergé inférieur et les laïques étaient tenus de faire preuve de la même souplesse et de s'incliner avec une obéissance passive devant les ordres de leurs chefs spirituels. Les quelques évêques qui ne s'étaient pas rendus à Fulda se hâtèrent d'envoyer leur adhésion au mandement de leurs collègues; le dernier signataire fut Mgr de Hefele, qui avait quelques mois auparavant si fort excité le courroux des infaillibilistes par sa brochure sur le pape Honorius, sa mâle et vigoureuse éloquence, et qui aujourd'hui, pour sauvegarder une unité mensongère, se résignait au sacrifice de ses convictions religieuses et scientifiques. Loin d'user de leurs droits légitimes pour combattre un dogme funeste et de maintenir leur indépendance vis-à-vis de la curie romaine, il ne s'en trouva parmi les évêques germaniques aucun qui fût assez délicat pour mettre par sa démission un terme à un conflit douloureux entre ses croyances personnelles et la décision de l'autorité supérieure, comme l'avaient fait Wessemberg et l'archevêque de Breslau Seldnitsky. Tous opérèrent leur volte-face avec une singulière aisance et affirmèrent le lendemain ce qu'ils niaient encore la veille. Après la déclaration de Fulda, le Vatican se flatta d'avoir cause gagnée. Les gouvernements laïques montraient en effet vis-à-vis de ses nouvelles prétentions une étrange faiblesse : le cabinet de Berlin avait depuis 1850 abdiqué ses droits sur l'Eglise catholique et continuait avec M. de Mühler les errements de Frédéric-Guillaume IV ; à la politique nette et prévoyante du prince de Hohenlohe (circulaire du 9 avril 1869) avaient succédé à Munich les subtilités doctrinaires, les tergiversations pratiques de M. de Lutz; Mgr de Hefele s'était entendu avec le ministre wurtembergeois des cultes, M. de Mittnacht, sur la teneur de la pastorale par laquelle il justifiait sa palinodie ; M. de

Dalwigk était dans le grand-duché de Hesse-Darmstadt le complaisant séide de Mgr de Ketteler; seuls, les hommes d'Etat badois persévéraient dans la voie libérale qui leur avait si bien réussi depuis le rejet du concordat (9 avril 1860). Le bas clergé, façonné comme une cire molle dans les séminaires des jésuites, avait perdu dès sa jeunesse toute autonomie spirituelle et se sentait terrorisé par l'épiscopat: le peuple des campagnes était fanatisé par ses pasteurs; les laïques cultivés des grandes villes contemplaient tout débat théologique avec une superbe indifférence. Les seuls adversaires qui pussent encore entraver la curie dans l'exécution de ses desseins, étaient les professeurs des facultés catholiques, mais elle avait appris à les dédaigner depuis la soumission successive de Hermès (1839-1840), de Günther (1859), de Baltzer (1860), l'échec de Frohschammer et son passage de la théologie à la philosophie (1853). Ce furent eux cependant qui, dès avant l'ouverture du concile, en signalèrent dans la presse l'illégalité, en révélèrent au fur et à mesure les violences, combattirent l'ultramontanisme avec toutes les armes que leur fournissaient une piété, un patriotisme aussi nobles que sincères, une vaste et solide érudition, une dialectique acérée. Citons entre tous ces écrits qui produisirent au moment où ils parurent une si vive et si légitime sensation et dont quelques-uns n'ont rien perdu aujourd'hui de leur valeur : les *Lettres sur le Concile* de Quirinus à la *Gazette d'Augsbourg* (Munich, 1871); *Le Pape et le Concile*, par Janus (inspiré par Dœllinger, rédigé par Huber, Munich, 1870); les *Voix de l'Eglise catholique sur les questions ecclésiastiques contemporaines*, par Huber, Liano, Friederich, Reinkens; *Quelques mots sur l'Adresse infaillibiliste* et le *Nouvel ordre du jour du Concile*, par Dœllinger (Munich, 1870); la *Puissance des Papes romains*, *Mémoire sur la position de l'Etat vis-à-vis des décrets de la constitution papale du* 18 *juillet* 1870; les *Rapports des Papes, des Conciles et des Evêques*, par Frédéric de Schulte (Prague, 1871). — Ce fut également d'un milieu universitaire que quelques jours après le vote du 18 juillet 1870 partit la première attaque contre le nouveau dogme. Un professeur du séminaire de Braunsberg, dans la Prusse Orientale, avantageusement connu pour ses travaux apologétiques et philosophiques dans le monde des théologiens, l'abbé Frédéric Michelis, adressa par la voie de la presse à Pie IX une lettre où il l'accusait de prévarication et d'hérésie. Quelques semaines plus tard, quarante-cinq professeurs de Munich auxquels s'étaient joints plusieurs de leurs collègues catholiques de Bonn, de Fribourg, de Giessen, de Breslau, envoyèrent au gouvernement bavarois, à l'instigation de Friederich et de Dœllinger, une protestation solennelle contre la valeur normative des décrets conciliaires. A la fin d'août les chefs du mouvement oppositionnel contre le Vatican tinrent à Nuremberg une réunion intime dont ils ne livrèrent à la publicité les résultats qu'après un laps de temps assez considérable, afin de ne pas effrayer plusieurs membres encore timides et hésitants du bas clergé, d'accorder un dernier délai aux prélats secrètement anti-infaillibilistes. Parmi les noms des signataires on remarquait ceux de Dœllinger, de Huber, de Friederich de Munich,

de Dittrich et de Michelis de Braunsberg, de Reinkens, de Baltzer et de Weber de Breslau, de Knoodt de Bonn, de Schulte de Prague. Loin d'obtempérer, ne fût-ce que dans une modeste proportion, aux vœux des pétitionnaires, les évêques qui avaient naguère siégé à Rome sur les bancs de la minorité, ne songeaient qu'à effacer par leur servilité actuelle le souvenir de leur indépendance première. Tous ceux qui donnaient un enseignement académique furent tenus, sous peine de perdre la *missio canonica*, d'apposer leur signature au bas de déclarations uniformes en vertu desquelles ils reconnaissaient l'excellence de l'infaillibilité pontificale, la légalité du concile. Ces mesures de terrorisation ne produisirent les effets qu'en attendaient leurs auteurs que sur un très-petit nombre d'opposants : le professeur Dieringer de Bonn, l'abbé Haneberg de Saint-Boniface, l'un des ecclésiastiques les plus instruits et les plus aimés de Munich. Tous les autres, auxquels s'associèrent bientôt les professeurs de Bonn, Langen, Reusch et Hilgers, persévérèrent dans leurs opinions avec une courageuse franchise. L'archevêque de Munich ayant une dernière fois (4 janvier 1871) ordonné à M. de Dœllinger de se soumettre sans réserve aucune, celui-ci répondit le 20 mars par un *memorandum* célèbre, publié dans la *Gazette d'Augsbourg*, qu'il rejetait l'infaillibilité pontificale à la fois « comme chrétien, comme théologien, comme historien, comme citoyen du nouvel empire germanique : *a*) comme chrétien, puisqu'elle était en contradiction directe avec tout l'esprit de l'Evangile, les déclarations les plus nettes de Jésus et des apôtres ; elle aspire en effet à l'établissement d'une souveraineté temporelle que Jésus a expressément refusée, à une domination sur les différentes Eglises dont saint Pierre n'a voulu ni pour lui-même ni pour ses successeurs ; *b*) comme théologien, puisque le nouveau dogme est incompatible avec les traditions authentiques de l'Eglise à travers les siècles ; *c*) comme historien, puisqu'en cette qualité il savait que les efforts persistants des papes pour la réalisation de la monarchie universelle avaient coûté à l'Europe des flots de sang, amené sur de nombreuses contrées la dévastation et la ruine, porté à l'harmonieux organisme de l'ancienne Eglise un coup mortel, suscité, nourri, entretenu dans son sein les abus les plus regrettables ; *d*) comme citoyen de l'empire germanique enfin, puisque, par la prétention de subordonner à la papauté les monarques, les Etats et tout l'ordre politique, par la position exclusive revendiquée pour le clergé, le nouveau dogme fournissait une ample matière à des controverses aussi longues que pernicieuses entre l'Etat et l'Eglise, les prêtres et les laïques. » Ces déclarations si fermes et si nettes provoquèrent pour le dimanche des Rameaux une pastorale de l'archevêque de Munich, uniquement dirigée contre leur auteur. Mgr de Scherz déclinait l'offre d'une joute scientifique à laquelle il était convié et refusait à son adversaire la permission de prouver devant une assemblée d'évêques et de théologiens que « les décrets votés dans la quatrième session du concile se trouvaient dans une complète divergence avec l'Ecriture sainte telle que l'avaient toujours interprétée les Pères, la tradition, l'histoire véridi-

que, que tout au contraire cette dernière avait été défigurée chez les coryphées ultramontains par l'introduction de documents interpolés ou légendaires, qu'en conséquence les dernières décisions de la curie ne concordaient nullement avec l'ancienne jurisprudence canonique. » Le docteur Huber signala le 16 avril, dans une mordante brochure, la retraite précipitée de Mgr de Scherz, mais celui-ci se consola de sa déconvenue en lançant le 17 l'excommunication majeure contre l'hérétique septuagénaire qui plus qu'aucun autre avait maintenu au dix-neuvième siècle la renommée scientifique du catholicisme. Déjà en date du 3 avril, il avait interdit aux séminaristes de suivre ses cours ainsi que ceux de son collègue l'abbé Friederich. La querelle commençait à sortir du cercle étroit des théologiens pour s'imposer au grand public. Le 10 avril avait été tenue au Muséum, sous la présidence du premier chambellan de Louis II, le comte de Moy, une très-nombreuse réunion à laquelle avaient participé des laïques appartenant à toutes les professions, toutes les classes de la société, et qui avait décidé l'envoi au gouvernement d'une adresse pour le mettre en garde contre les dangers politiques et civils qui découlaient directement de la tolérance du nouveau dogme. Les signataires (plus de 8,000) prirent à cette occasion pour la première fois le titre de *Vieux-Catholiques*, afin qu'il ne planât aucun doute sur leur fidélité à la tradition, leur horreur du schisme. Encouragés par le succès des Bavarois, les libéraux rhénans provoquèrent dans le même but, le 14 août, à Kœnigswinter, une assemblée qui remplit de joie ses organisateurs. Les désidérata des vieux-catholiques vis-à-vis de l'Etat, juridiquement formulés par M. de Schulte avec l'assentiment de Dœllinger, peuvent se résumer dans les neuf points suivants : « 1° L'Etat déclarera solennellement qu'il ne reconnaît plus comme la véritable Eglise catholique celle qui adhère au dogme du 18 juillet 1870 ; 2° il refusera à ce dogme tout effet sur le terrain de l'Etat et de la commune, dans le domaine politique et civil ; 3° il repoussera par tous les moyens qui sont en son pouvoir toute tentative, de quelque part qu'elle vienne, d'introduire dans la vie civile les nouvelles maximes politiques de la papauté ; 4° il ne souffrira pas l'oppression des vrais catholiques par les évêques favorables au nouveau dogme et menacera les persécuteurs de la séquestration des revenus qui proviennent d'une source gouvernementale, à quelque personne et quelque institution qu'ils soient destinés ; 5° il introduira des registres civils pour les naissances, les mariages et les décès, rendra le mariage civil obligatoire, imposera par signature et par serment le rejet de l'infaillibilité aux députés comme à tous les fonctionnaires catholiques ; 6° il protégera dans leur fortune ecclésiastique les patrons et les communautés qui seront restés fidèles à la véritable Eglise catholique ; 7° il éloignera des emplois dont il dispose tout ecclésiastique infaillibiliste ; 8° il ne nommera que des ecclésiastiques qui ne reconnaissent pas le nouveau dogme aux charges et aux bénéfices pour lesquels il possède un droit de nomination ou de présentation ; 9° il repoussera énergiquement toute incursion des prêtres et des évêques infaillibilistes dans le domaine de la vie civile. » Ces désidérata de M. de Schulte, qui une année après servirent

de base aux délibérations du congrès de Munich, ont depuis lors reçu une ample satisfaction par les lois successivement votées dans les parlements de Carlsruhe, de Darmstadt, de Berlin. — Malgré ces différents travaux, en dépit des nombreuses brochures scientifiques et polémiques contre le Vatican signées de noms illustres, d'une nouvelle assemblée populaire qui fut tenue le 21 mai 1871 à Munich et aboutit à l'envoi d'une adresse aux catholiques d'Allemagne rédigée par le docteur Huber, le mouvement anti-infaillibiliste semblait au bout d'une année sinon s'épuiser, tout au moins se réduire aux proportions d'une joute académique. Les laïques, dans leur immense majorité, persistaient dans leur apathie spirituelle, leur dédaigneuse indifférence. Les membres du bas clergé, qui étaient *in petto* favorables aux réformes, n'osaient le déclarer publiquement, de peur d'être excommuniés par leurs évêques. Au bout d'une année il n'en restait que neuf qui eussent persévéré dans leur opposition. Tous furent suspendus de leurs fonctions par leurs évêques respectifs. Ni le cabinet de Berlin ni celui de Munich ne prêtèrent aux anathèmes de l'Eglise le concours du bras séculier. Sur les pressantes injonctions du prince de Bismarck, M. de Mülher se vit contraint, dans les derniers mois de son ministère, d'interdire aux évêques toute immixtion dans les universités de leurs diocèses : les professeurs censurés par eux ainsi que le chapelain Wollmann purent poursuivre en toute liberté leur enseignement anti-infaillibiliste. Les jésuites n'en conservèrent pas moins à la cour d'influents protecteurs. Ils possédaient au sein même du cabinet bavarois un champion dévoué dans la personne du ministre des affaires étrangères, le comte Bray, qui s'opposa énergiquement à l'adoption de toute mesure propre à sauvegarder les droits de l'Etat. Lorsque, le 25 juin 1870, un des signataires de l'adresse du Casino, le professeur Zengger, se trouva en danger de mort, le curé de sa paroisse, après lui avoir vainement demandé de se rétracter, lui refusa l'extrême-onction qui lui fut donnée par l'abbé Friederich ; un autre vieux-catholique, le professeur Messmer, entendit sa confession ; 20,000 personnes l'accompagnèrent à sa dernière demeure. Mgr de Scherz, aussitôt qu'il en fut informé, excommunia l'abbé Messmer et destitua l'abbé Friederich de son bénéfice à l'église de la cour, sans que le ministre des cultes, M. de Lutz, osât protester contre cette audacieuse usurpation. En 1871, malgré la présentation unanime de la faculté de théologie et du sénat, le même ministre refusa d'appuyer auprès du roi la nomination en qualité de professeur ordinaire du jeune et déjà célèbre théologien. M. de Dœllinger possédait seul la puissance nécessaire pour que l'excommunication de son archevêque, loin de lui causer le moindre détriment personnel, lui attirât de nouvelles distinctions. Louis II, avec lequel il est demeuré dans d'étroites relations t qui professe pour son caractère la plus haute estime, le maintint dans ses fonctions de prévôt de Saint-Cajetan, malgré toutes les intrigues ultramontaines, et le nomma en 1870 membre du chapitre de « l'ordre de Maximilien pour l'art et la science ». Le 21 juillet ses collègues, par 54 voix sur 63, le choisirent pour leur recteur afin

qu'il présidât au jubilé séculaire de l'université ; en 1875 il est devenu président perpétuel de l'Académie des sciences. Les chefs des vieux-catholiques eux-mêmes contribuèrent peut-être à refroidir le zèle de leurs adeptes par leurs allures diplomatiques, leur excessive prudence, leur refus persistant d'autoriser la création de communautés distinctes, lorsque dans la première heure d'enthousiasme elles auraient surgi de toute part, même dans des localités devenues indifférentes ou hostiles. Les seules qui se fondèrent furent celles de Mering et de Kattowicz, parce que dans l'une et l'autre paroisse la presque totalité des habitants se rangea ouvertement sous la bannière du curé anti-infaillibiliste. Les comités d'action institués en Bavière et sur les bords du Rhin ne rendirent pas, faute d'une solide organisation intérieure, tous les services qu'on aurait été en droit d'espérer. Cette timidité qui nous surprend au premier abord chez les promoteurs d'une évolution progressive, s'explique par leurs antécédents personnels. Tous avaient été jusqu'au dernier concile des catholiques stricts sur l'esprit desquels l'unité extérieure de l'Eglise avait produit une impression ineffaçable, auxquels aucune perspective ne répugnait plus que celle d'un schisme. M. de Dœllinger, qui avait été longtemps le patriarche vénéré du catholicisme germanique, avait témoigné en toute circonstance de sa haine profonde pour l'hérésie : dans ses discours à la chambre haute de Munich (1845-1849, 1868-1870) et au parlement de Francfort ; dans ses brochures contre Bunsen au sujet du conflit des mariages mixtes (1837) et pour la génuflexion des soldats protestants devant l'hostie (1843) ; dans ses ouvrages sur la *Réformation en Allemagne* (1846-1848), *Luther* (1853), *l'Eglise et les Eglises* (1861). Huber et Friederich s'étaient toujours montrés ses fidèles disciples et n'avaient pas suivi Frohschammer dans sa révolte. L'abbé Michelis avait siégé à la seconde chambre de Prusse sur les bancs ultramontains (1868-1869) ; M. de Schulte avait longtemps rempli les fonctions de conseiller juridique de l'archevêque de Prague et figuré au premier rang parmi les défenseurs du concordat autrichien (18 août 1855). Dans une situation qui commençait à devenir critique, il était urgent de frapper un coup décisif pour prévenir un désastre. Les conférences d'Heidelberg (5 et 6 août 1871 vinrent en temps opportun pour ranimer les esprits quelque peu abattus, préparer le congrès qui se tint du 20 au 24 septembre à Munich, dans le palais de cristal, devant une foule aussi nombreuse que sympathique (6,000 auditeurs). Le président fut M. de Schulte, qui s'acquitta de ses fonctions avec une supériorité si marquée qu'il en fut investi dans tous les congrès suivants, y compris le dernier, celui de Breslau (21-24 septembre 1876) ; la majorité ne se départit point dans les débats de sa prudence accoutumée et s'efforça visiblement de conserver dans son intégrité cette Eglise idéale qui, dans la pensée de ses principaux docteurs, aurait subsisté jusqu'au vote du 18 juillet 1870, d'écarter toute résolution qui aurait ressemblé à une rupture avec le passé, les principes du catholicisme. Les réformes plus vigoureuses auxquelles auraient incliné les délégués suisses et autrichiens furent ajournées comme intempestives jusqu'au prochain réveil de l'opinion publique.

Et cependant la puissance de l'esprit moderne était si forte qu'en dépit de leurs craintes, de leurs calculs diplomatiques, ces novateurs malgré eux émirent une déclaration aussi hardie par sa portée que féconde par ses conséquences : « Les décrets d'un concile œcuménique ne sont valables que dans la mesure où ils ne contredisent aucune donnée certaine de la science, où ils concordent avec les besoins religieux nettement exprimés de l'Eglise universelle. » M. de Dœllinger travailla pendant le cours des séances à la réalisation de son rêve favori d'une réconciliation avec l'Eglise grecque ; MM. Huber, Reinkens et quelques autres de leurs collègues insistèrent dans un sympathique langage sur la nécessité d'un rapprochement graduel vers le protestantisme, mais d'autre part ils s'abstinrent soigneusement de toute attaque, même légère, contre la dogmatique traditionnelle et bornèrent leurs vœux à des améliorations pratiques: éducation solide et nationale des futurs prêtres, protection du bas clergé contre l'arbitraire des évêques, sauvegarde des intérêts matériels et spirituels des vieux-catholiques. Quelques-uns de leurs postulats, celui entre autres qui réclamait l'expulsion des jésuites, reçurent du Reichstag, avec l'ouverture des hostilités entre l'Etat et l'Eglise romaine et leur âpreté croissante, une satisfaction aussi rapide qu'inespérée (loi du 4 juillet 1872). Le congrès de Munich, en dépit de tous les atermoiements, prit deux décisions importantes. Il statua en premier lieu, malgré la persévérante opposition de Dœllinger, qu'il serait procédé à la création de paroisses distinctes, organisé une cure d'âmes régulière dans toutes les communautés où le besoin s'en ferait sentir. L'alliance fraternelle conclue avec les jansénistes hollandais et leur représentant l'évêque de Deventer permit aux vieux-catholiques de confirmer leurs enfants, de consacrer leurs prêtres suivant les règles canoniques, quoique tous les évêques allemands se fussent courbés devant les ordres de Pie IX et les eussent excommuniés comme hérétiques. Les bienfaisants effets du premier de ces votes ne se firent pas attendre : avant la fin de 1871 il s'était constitué plusieurs communautés vieilles-catholiques florissantes, soit en Bavière (Munich, Passau, Kempten), soit sur les bords du Rhin (Fribourg, Heidelberg, Kaiserslautern, Bonn, Cologne, Elberfeld). Dans la plupart des cas elles furent reconnues par le gouvernement et obtinrent la jouissance d'une église ; cependant M. de Lutz, qui se complaisait à la tribune et dans la presse à de subtiles discussions juridiques avec les ultramontains, s'efforça de regagner leurs bonnes grâces par ses pratiques administratives, les obstacles de tout genre qu'il suscita à ses adversaires. A Simbach par exemple, dans la Basse-Bavière, où la majorité de la paroisse s'était prononcée contre l'infaillibilité, il refusa l'église sous le prétexte que le curé persévérait dans l'opinion contraire. Le clergé conserva partout sa suprématie sur l'école, sauf dans quelques villes où les enfants qui appartenaient à des familles libérales furent dispensés de suivre un enseignement qui blessait leur conscience; encore ne jouirent-ils de cette immunité que pour les gymnases et les autres établissements d'instruction secondaire. En Prusse M. Falk combattit avec une vigueur tout autre les empiétements hiérarchiques. Les

vieux-catholiques avaient obtenu à Cologne le simultanéum pour une église affectée au service de la garnison : celle de Pantaléon ; l'aumônier militaire Mgr Namzanowski, qui y interdit le culte romain, comme si elle eût été profanée, aussitôt après la célébration de la première messe par le curé vieux-catholique Tangermann, fut cité devant un tribunal disciplinaire et suspendu de ses fonctions. Les vieux-catholiques de Wiesbaden furent exemptés de toute contribution pour le culte infaillibiliste par un décret ministériel du 19 mars 1872, qui fit loi pour tous les cas subséquents du même ordre ; ceux de Kattowicz furent autorisés à se constituer en communauté distincte. D'autre part, afin de tenir la balance égale entre les deux partis, M. Falk dispensa les enfants ultramontains de Braunsberg de suivre les leçons de l'hérétique chapelain Wollmann. Ainsi se forma peu à peu par la force des choses une procédure toute empirique : en thèse générale la prétention de M. de Schulte, d'après laquelle l'État devait reconnaître les vieux-catholiques, en dépit de leur infime minorité, comme les seuls héritiers légitimes de l'Église qui existait avant le décret du 18 juillet 1870, était tout aussi inadmissible que celle des ultramontains d'expulser leurs adversaires. Les hommes d'État allemands gardèrent la neutralité aussi longtemps que le conflit resta sur le terrain du dogme, et n'intervinrent que lorsque leurs droits coururent de la part de la hiérarchie romaine un sérieux péril. — De part et d'autre la lutte s'accentua avec l'année 1872. Les ultramontains redoublent de violence pour maintenir le clergé sous le joug, les laïques dans leur indifférence ou leur aveugle soumission. Les événements parurent leur donner gain de cause. Le bas peuple, fanatisé par d'habiles agitateurs, contraignit dans les campagnes de la Bavière deux curés vieux-catholiques à la retraite, quoique la majorité leur demeurât acquise dans leurs paroisses ; dans plusieurs villes de la province rhénane il se porta à des excès assez graves pour nécessiter l'intervention de la force armée. D'autre part les chefs de l'opposition, Dœllinger, Friederich, Huber, Michelis, Reinkens, déployèrent une extrême ardeur et se multiplièrent soit dans des conférences scientifiques partout suivies par de nombreux auditeurs, soit dans des synodes provinciaux successivement tenus à Kaiserslautern, à Aschaffenbourg, à Bonn (17 mars 1872). L'archevêque d'Utrecht, Mgr Henri Loos, entreprit en juillet de la même année pour la confirmation des enfants de son nouveau diocèse, malgré son grand âge, une tournée pastorale qui eut de très-heureuses conséquences et provoqua en plusieurs endroits de véritables ovations. Ces divers travaux préparatoires reçurent leur couronnement au deuxième congrès général qui fut tenu à Cologne, dans l'antique salle du Gurzenich, du 20 au 24 septembre 1872. Les séances furent principalement consacrées à l'examen de questions administratives et politico-ecclésiastiques. Et tout d'abord l'assemblée confirma solennellement les déclarations de Munich d'après lesquelles le concile du Vatican n'avait pas seulement changé le contenu objectif du dogme, mais la qualité essentielle du docteur, et avait en conséquence provoqué la création d'une Église schismatique ultramontaine. Les évêques qui s'étaient rendus complices de cette révolution

avaient perdu toute autorité sur les membres demeurés fidèles à l'ancienne Eglise. L'Etat tout au contraire était tenu de protéger ces derniers dans l'exercice de leurs droits ecclésiastiques, de reconnaître leurs évêques et leurs pasteurs, de placer leurs communautés sur un pied d'égalité complet avec les autres corporations légales, de les exempter de tout impôt destiné au culte ultramontain, de leur garantir le simultanéum pour les Eglises, une part proportionnelle dans les revenus communs, d'inscrire à son budget une somme suffisante pour la dotation d'un clergé national, l'entretien de son culte. Relativement à l'organisation intérieure, les membres du congrès décrétèrent en principe l'élection d'un évêque qui, conformément aux canons de l'ancienne Eglise, serait accomplie d'un commun accord par le clergé et le peuple; la fondation de paroisses ou d'associations vieilles-catholiques dans toutes les localités où le besoin s'en ferait sentir. Ils adoptèrent en outre une série de mesures propres à l'allégement de la crise actuelle, telles que la validité des sacrements distribués sans l'autorisation épiscopale, l'abolition pour l'exercice des fonctions pastorales de toute restriction diocésaine, et en thèse générale dans les cas d'urgence de toute prescription liturgique, la légalité des mariages contractés devant deux témoins malgré l'absence d'un prêtre ou la violation d'une des formalités maintenues jusqu'à nos jours par le saint-siége, la faculté de se servir pour la célébration du culte des chapelles protestantes. Les archevêques d'Utrecht et d'Arménie continueraient à exercer leur juridiction jusqu'à l'élection d'un titulaire particulier pour l'Allemagne. Si la majorité de l'assemblée, avec sa prudence ordinaire, résolut de différer jusqu'à une époque plus favorable des réformes qui semblaient urgentes, telles que l'abolition de la messe en langue latine, du célibat des prêtres ou la confession obligatoire, si elle se crut dans l'obligation de condamner en termes sévères soit le récent mariage du P. Hyacinthe (août 1872), soit les tendances rationalistes, les procédés quelque peu révolutionnaires du curé de Vienne, Aloys Anton, elle marqua cependant avec éclat par la bouche d'un de ses chefs les plus autorisés, l'abbé Friederich, l'esprit véritablement libéral qui l'animait. « Nous sommes, dit-il, poussés dans les voies du progrès par le mauvais vouloir des évêques. Le mouvement vieux-catholique a franchi les barrières qu'il s'était posées lors de ses débuts et ne combat pas seulement aujourd'hui l'infaillibilité, mais tout le système papal, un système uniquement basé sur l'imposture, qui fleurit depuis un millier d'années et n'a fait, avec le vote du 18 juillet 1870, qu'atteindre son apogée. » La timidité du congrès dans les questions dogmatiques fut corrigée par la netteté avec laquelle, en réponse aux agitations de la démagogie ultramontaine, il affirma ses sentiments nationaux et patriotiques, la vigueur avec laquelle il s'éleva contre ces abus de la chaire qu'avait déjà réprimés le Reichstag sur la proposition de M. de Lutz (loi du 10 décembre 1871). L'année suivante, le 4 juillet 1873, la vitalité du mouvement vieux-catholique fut attestée par l'élection de l'évêque à laquelle procédèrent à Cologne les prêtres anti-infaillibilistes, les délégués des différentes paroisses. Leur choix tomba sur un de leurs théologiens les plus instruits,

de leurs hommes d'Etat les plus clairvoyants et les plus habiles, l'ancien professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Breslau, Joseph-Hubert Reinkens. Le nouvel élu, après avoir été consacré le 11 août de la même année, à Rotterdam, par l'évêque janséniste de Deventer, fut successivement reconnu par la Prusse (7 octobre 1873), les grands-duchés de Bade et de Hesse-Darmstadt. La Bavière se complut, comme à son ordinaire, dans une position équivoque. La seconde chambre se refusa à une faible majorité, sur le préavis d'une commission présidée par le jurisconsulte de Poëzl, de prendre une mesure semblable à celle de tous les autres parlements germaniques, mais d'autre part le gouvernement, malgré les instances de l'évêque d'Augsbourg, n'empêcha pas Mgr Reinkens d'accomplir chaque année son voyage de confirmation et se tira d'embarras en feignant d'ignorer sa présence. L'organisation communale et synodale fut arrêtée la même année dans ses grandes lignes au congrès de Constance (11-14 septembre 1873). Les auteurs s'efforcèrent avec une incontestable habileté de concilier les principes de l'autonomie paroissiale, de la représentation laïque avec la prééminence qui dans tout système catholique appartient au clergé. Au sommet de la hiérarchie fut placé l'évêque élu par le synode, immédiatement au-dessous de lui un vicaire général comme son mandataire personnel, et une délégation synodale composée de quatre ecclésiastiques et de cinq laïques. Le synode lui-même, dont font partie tous les prêtres et tous les délégués des paroisses (un pour 200 électeurs), est convoqué annuellement par l'évêque qui préside à ses délibérations. Les projets d'arrêtés sont présentés par la délégation synodale ; les amendements, pour entrer en délibération, doivent être signés par douze membres au minimum ; les pétitions, les propositions individuelles transmises à la présidence quatorze jours avant l'ouverture de la session. Les décisions se prennent à la majorité absolue : cependant l'exécution de celles qui n'obtiennent pas les deux tiers des voix peut être ajournée jusqu'au prochain synode, qui les soumet à un nouvel examen. Chaque paroisse, pour ce qui concerne la cure d'âmes, est confiée immédiatement à un curé, médiatement à l'évêque ; pour tout le reste elle ressort à un comité directeur. Celui-ci, dont les membres varient de six à dix-huit, fixe le budget et administre la fortune de ses mandataires, les représente au dehors et correspond avec les autres paroisses, s'occupe des secours pour les pauvres, veille au bon ordre du culte. Le président est choisi chaque année par ses collègues. L'assemblée paroissiale formée par tous les catholiques qui se sont fait inscrire auprès du conseil et jouissent de leurs droits civils, nomme le curé, le conseil, les délégués au synode, approuve le budget, détermine le chiffre de la contribution ecclésiastique. Les curés élus par elle sont confirmés par l'évêque et ne peuvent être déposés qu'après une enquête ordonnée et conduite par le synode. — En vertu de ces décisions, le premier synode régulier des vieux-catholiques se réunit à Bonn du 27 au 29 mai 1874, et fut fréquenté par trente délégués ecclésiastiques, cinquante-neuf laïques. La même sagesse, qui dès l'origine avait présidé à tout le mouvement, inspira ses délibérations. Il fut

établi en thèse générale qu'aucune réforme ne pourrait être introduite dans une communauté avant d'avoir été adoptée par le synode ; toute modification qui serait opérée arbitrairement soit par une paroisse isolée, soit par un seul prêtre, fut proscrite avec une extrême rigueur. Les vieux-catholiques, qui ne redoutent rien autant qu'un désaccord avec l'autorité civile, évitent avec une anxieuse sollicitude toute mesure intempestive, toute exagération démocratique qui rappellerait celles de Ronge ; ils voient dans cette marche ferme et prudente leur meilleure garantie de succès, dans l'œcuménicité de leurs décisions leur différence caractéristique avec le protestantisme. La confession auriculaire, l'obligation des jeûnes n'en furent pas moins supprimés d'un commun accord par le premier synode ; de sérieux avertissements adressés aux prêtres pour qu'ils administrent les sacrements dans un esprit véritablement évangélique et mettent en garde leurs adhérents contre les indulgences, le culte des images et d'autres pratiques superstitieuses ; une commission chargée de la préparation d'un rituel en langue allemande, d'un catéchisme, d'une histoire biblique. Les deux premiers volumes, à la rédaction desquels l'abbé Friederich prit une part prépondérante, parurent en 1876 ; pour l'enseignement religieux dans les écoles, les vieux-catholiques se servent provisoirement des ouvrages de Wessemberg, de Van Ess. La question délicate, embrouillée, des biens ecclésiastiques fut abordée par eux dans le quatrième congrès qui se tint du 6 au 9 septembre 1874, à Fribourg en Brisgau, afin d'établir juridiquement les droits de leurs adeptes ; celle du célibat des prêtres que rejettent en théorie tous leurs canonistes et leurs théologiens sérieux (Dœllinger, Friederich, Schulte, Reinkens), mais qui avait été encore ajournée pour des motifs d'opportunité au dernier synode de Bonn (7-8 juin 1876), reçut une solution provisoire au congrès de Breslau (21-24 septembre 1876). Les délégués décidèrent de s'informer de l'opinion des divers gouvernements germaniques à cet égard, de provoquer un vote individuel de la part des prêtres, un vote collectif de la part des paroisses. La messe en langue latine y fut également supprimée. Dans le domaine pratique, le congrès de Fribourg vota la création d'une caisse centrale pour des conférences anti-ultramontaines, celui de Breslau l'organisation de subsides pour les étudiants vieux-catholiques. — Les vieux-catholiques, depuis leurs premières manifestations, n'ont cessé de faire en Allemagne de solides et constants progrès malgré leur lenteur apparente. En 1876, d'après le dernier rapport statistique présenté au congrès de Bonn, ils comptaient en Prusse 35, en Bavière 32, dans le Wurtemberg 1, dans le grand-duché de Bade 44, dans celui de Hesse-Darmstadt 5, dans celui d'Oldenbourg (principauté de Birkenfeld) 2 paroisses régulièrement constituées. Dans ces divers pays le nombre de leurs adeptes s'élève respectivement : en Prusse à 20,524 (accroissement depuis 1875 : 1,259) ; Cologne, 3,500 ; Bonn, 750 ; Crefeld, 1,200 ; Dortmund, 1,200 ; Essen, 1,200 ; Wiesbaden, 1,500 ; Kœnigsberg, 1,200 ; Breslau, 2,136 ; Kattowicz, 1,020 ; Neisse, 490 ; en Bavière, 10,567 (accroissement depuis 1875 : 389) ; Munich, 3,000 ; Kempten, 1,024 ; Mering, 1,400 ; Passau, 450 ; Straubing, 250 ; Nurem-

berg, 500 ; dans la Bavière Rhénane : Kaiserslautern, 461 ; Deux-Ponts, 457 ; dans le grand-duché de Bade, 17,203 (accroissement depuis 1875 : 2,210) : Constance, 2,000 ; Fribourg, 200 ; Carlsruhe, 1,104 ; Heidelberg, 924 ; Mannheim, 750 ; dans celui de Hesse-Darmstadt, 1,042 (accroissement depuis 1875 : 358) : Offenbach, 626 ; dans celui d'Oldenbourg, 249 (accroissement depuis 1875 : 56) ; en Wurtemberg, 223 (accroissement : 126) ; communauté de Stuttgard, 223. Le terrain le plus favorable pour l'extension du vieux-catholicisme a été le grand-duché de Bade, où la majorité des catholiques depuis Wessemberg s'était toujours montrée hostile au Vatican, et où depuis les réformes de 1860 l'ultramontanisme avait successivement perdu tout appui législatif. Les progrès ont été surtout sensibles dans le district de Constance et la Forêt-Noire, où à diverses reprises des paroisses entières se sont prononcées en bloc contre l'infaillibilité. Si en Bavière le mouvement demeure stationnaire, si en particulier Dœllinger et Friederich se sont vus contraints de suspendre leur enseignement en présence du mauvais vouloir de M. de Lutz, des excommunications de l'archevêque, il a opéré des conquêtes aussi sérieuses qu'inattendues dans des provinces jusqu'alors inféodées au jésuitisme (la Haute-Silésie, les bords du Rhin), grâce surtout à la persévérante activité de deux prêtres, MM. Knoodt de Bonn et Weber de Breslau. Le nombre des ecclésiastiques qui ont fait profession publique de vieux-catholicisme s'élève aujourd'hui à 60 (Prusse, 25 ; Bade, 22 ; Bavière, 11 ; Hesse, 2) ; il a doublé depuis l'entrée en fonctions de Mgr Reinkens. 9 étudiants suivent les cours de la faculté vieille-catholique de Bonn sous la direction des professeurs Reusch et Langen. Dans la presse le vieux-catholicisme possède comme organes spéciaux : le *Mercure allemand*, rédigé par le professeur Hirschwalder de Munich ; le *Messager Vieux-Catholique ;* la *Gazette de Bonn ;* en outre ses idées trouvent un sympathique écho dans toute la presse libérale, entre autres les *Gazettes de Cologne* et d'*Augsbourg*. Outre les *vieux-catholiques* proprement dits, l'équité exige que parmi les partisans d'une évolution progressive au sein du catholicisme soient comptés des milliers de laïques qui acceptent volontiers les lois ecclésiastiques votées par les chambres de Berlin, de Carlsruhe, de Darmstadt, dont quelques-uns même figurent parmi leurs plus ardents promoteurs, leurs défenseurs les plus éloquents et les plus infatigables : citons parmi ces *catholiques d'Etat* (*Staatskatholiken*), pour ne choisir que deux noms, le président du Reichstag, M. de Forckenbeck, celui de la chambre des seigneurs de Prusse, le duc de Ratibor. — Les vieux-catholiques ne peuvent qu'être satisfaits de leurs rapports avec les autres confessions chrétiennes. M. de Dœllinger, qui en 1873 avait, sous le titre significatif de *Réunion des Eglises*, publié un de ses meilleurs écrits et organisé dans le même but à Bonn des conférences périodiques, n'a pu s'entendre, il est vrai, sur le *Filioque* et d'autres subtilités théologiques avec les délégués des Eglises grecque et anglicane, mais cette controverse n'a point altéré leur estime, leur affection réciproques. Les évêques d'Ely, de Lincoln n'ont cessé de suivre avec un sérieux intérêt l'émancipation religieuse vis-à-vis de Rome, dont le chanoine octogé-

naire demeure le plus illustre représentant. Les protestants orthodoxes ont dès le début montré une froideur voisine de la malveillance (conférences de Berlin, 7-11 octobre 1871 ; d'Erlangen, juin 1872 ; de Halle, 30 septembre-4 octobre 1872) ; dans les chambres prussiennes et le Reichstag, les membres de l'extrême droite et du parti de la *Croix* ont fait, depuis la loi sur l'inspection des écoles (11 mars 1872), cause commune avec les ultramontains. Les protestants libéraux, tout au contraire, bien qu'ils n'approuvent pas les timidités dogmatiques des vieux-catholiques et qu'ils aient la conscience très-nette des divergences qui subsistent entre eux, se sont associés avec joie à leur énergique protestation contre Rome et ont salué en eux des alliés venus d'autres régions mais animés du même esprit. Le congrès de Darmstadt (4-5 octobre 1871) prit contre les jésuites une position toute semblable à celle du congrès de Munich. M. Bluntschli se rendit en hôte sympathique au congrès de Cologne, M. Holtzmann à ceux de Constance et de Fribourg. Sans parler du manque de prêtres, les vieux-catholiques allemands ont été au début entravés dans leur action par une législation politique déjà ancienne, toute favorable au Vatican. Une ère nouvelle s'ouvrit pour eux en Prusse avec les lois de mai 1873, complétées par celle du 7 juin 1876 sur les biens ecclésiastiques; adversaires et partisans de l'infaillibilité jouissent pour les édifices religieux du simultanéum, pour les biens paroissiaux et les fondations pieuses d'une part proportionnelle au nombre de leurs adhérents. L'évêque vieux-catholique est inscrit au budget des cultes pour une dotation annuelle de 60,000 francs. La situation des vieux-catholiques est encore plus propice dans le grand-duché de Bade où, le 11 février 1873, le ministre Jolly, à la requête du conseil municipal de Constance, leur avait accordé pour une église le simultanéum, le 27 du même mois son usage exclusif après une protestation illégale des ultramontains. En mai 1872 fut promulguée la loi des vieux-catholiques qui établit une complète égalité entre les deux partis pour la jouissance des biens et des bâtiments communaux. Les paroisses détachées de Rome purent s'organiser en toute indépendance, assurées qu'elles étaient de la conservation de leurs revenus ; les curés, après leur adhésion publique au mouvement, n'en gardèrent pas moins leurs bénéfices. La libre disposition de la fortune ecclésiastique appartint dans chaque paroisse à la majorité ; cependant il fut toujours réservé à la minorité la portion à laquelle elle avait droit. En Bavière tout au contraire les vieux-catholiques demeurent condamnés à une situation précaire à cause du mauvais vouloir et de la politique ambiguë du gouvernement. M. de Lutz leur refuse obstinément le simultanéum, même dans les cas où le prescrirait l'équité la plus élémentaire. A Munich où, en vertu de leur nombre, ils auraient droit à plusieurs églises, ils se voient réduits à l'usage d'une petite chapelle au-delà de l'Isar ; à Wurzbourg, où le sénat académique leur a octroyé en 1872 la chapelle de l'université, ils attendent encore l'autorisation du ministre; à Simbach, où ils possèdent cependant la majorité, ils ont été obligés de construire à leurs propres frais un édifice pour leur culte. La seconde chambre leur a

refusé, à une faible majorité il est vrai, tout subside. Mgr Reinkens n'est pas encore officiellement reconnu, ses voyages missionnaires ne sont que tolérés, les décisions prises à Munich et dans les congrès suivants restent pour tout le royaume nulles et non avenues. Cependant leur foi dans l'excellence de leur cause ne semble point refroidie par d'aussi nombreux, d'aussi persistants obstacles, à en juger par l'entrain, la confiance de leur dernière réunion à Munich (décembre 1876). — Si le vieux-catholicisme peut considérer l'Allemagne comme sa véritable patrie, il a rencontré en Suisse un sol tout aussi favorable pour la propagation de ses idées. La lutte y fut provoquée, comme au-delà du Rhin, par le fanatisme des évêques, leurs exorbitantes prétentions vis-à-vis du pouvoir civil. Si celui de Coire, tout en proclamant l'infaillibilité, se tint dans les limites d'une modération relative, si ceux de Sion et de Fribourg bénéficièrent de la faiblesse des hommes d'Etat avec lesquels ils se trouvaient en rapport, celui de Saint-Gall s'engagea avec le gouvernement de ce canton dans une série de graves conflits ; celui de Bâle, Mgr Lachat, se complut dans la violation des lois auxquelles lors de son installation il avait juré obéissance et lança l'anathème contre des prêtres universellement respectés (MM. Egli et Herzog de Lucerne, Gschwind de Starrkirch dans le canton de Soleure), dont le seul tort consistait à rejeter le nouveau dogme pour rester fidèles à leurs convictions. Quelques laïques instruits et courageux, qui depuis longtemps s'efforçaient d'opposer une digue aux progrès de l'ultramontanisme, et parmi lesquels il convient de citer au premier rang M. Keller d'Argovie, prirent l'initiative de la résistance contre le Vatican et déployèrent dans cette œuvre patriotique autant de tact que d'énergie. Les congrès de Soleure (18 septembre 1871), d'Olten (1er décembre 1872, 31 août 1873, 14 juin 1875, 7-8 juin 1876), de Berne (14 juin 1874) posèrent les bases de la nouvelle organisation ecclésiastique, accomplirent de nombreuses réformes et répondirent par leur libéralisme aux besoins religieux des populations. Nous mentionnerons parmi les innovations les plus heureuses l'abolition du célibat des prêtres, de la confession auriculaire, de la messe en langue latine ; l'élection des curés par les paroisses ; l'introduction d'un nouveau rituel pour le service divin rédigé par l'abbé Michaud (1876) et d'un manuel pour l'enseignement religieux dans les écoles, commun aux catholiques et aux réformés (*Manuel* de Martig, 1875). En Allemagne les chefs du mouvement ont attaché une extrême importance à l'unité de leur œuvre, à son développement harmonieux et graduel, à son excellence juridique et théologique ; en Suisse la crise a revêtu un caractère tout démocratique et les paroisses jouissent pour leur organisation intérieure d'une complète autonomie. L'œcuménicité indispensable à toute évolution qui revendique le titre de catholique n'a point cependant été sacrifiée, tout au contraire, il a été élevé contre les fantaisies individuelles une solide barrière par l'élection d'un évêque (Olten, 5-6 juin 1876). Le choix des délégués tomba sur un prêtre aussi recommandable par son talent que par son caractère, M. Edouard Herzog, curé à Berne, pour la consécration duquel Mgr Reinkens se rendit le 18 octobre de la même année dan

la petite ville argovienne de Rheinfelden. Il a été pourvu au commencement de l'année académique (1874-1875) aux intérêts scientifiques de la nouvelle Eglise par l'adjonction à l'université de Berne d'une faculté de théologie vieille-catholique à laquelle ont été successivement appelés MM. Hirschwalder, Gœrgens, Gareis, Herzog, Michaud ; ce dernier remplit en outre les fonctions de vicaire général pour les cantons de langue française. Dans la Suisse romande, Genève a été jusqu'à présent le foyer le plus actif du mouvement, le principal théâtre des réformes. Un prêtre ambitieux et intrigant, M. Gaspard Mermilliod, curé de Genève, évêque *in partibus* d'Hébron, s'était arrogé, au mépris de la loi et avec la connivence du gouvernement dirigé par M. James Fazy, d'exorbitantes prérogatives et ne rêvait rien moins, après la proclamation de l'infaillibilité, que la célébration de la messe dans la cathédrale de Saint-Pierre, la restauration d'un évêché dans la république de Calvin. Sa foi trop audacieuse dans le succès, l'intempérance de son zèle déchirèrent la trame patiemment, artificieusement ourdie par ses maîtres, les jésuites. Le 20 septembre 1872 le Conseil d'Etat, présidé par M. Carteret, le suspendit de ses fonctions soit comme curé soit comme vicaire épiscopal pour avoir exercé des fonctions pour lesquelles il n'était pas autorisé, travaillé au démembrement du diocèse de Lausanne tel qu'il avait été institué par la bulle de 1819. M. Mermilliod refusa de se soumettre (lettre du 28 septembre), fut soutenu dans sa résistance par tout son clergé (lettre du 5 octobre) et accepta de Pie IX pour la Suisse la charge de vicaire apostolique. Le Conseil fédéral punit de l'exil cette nouvelle usurpation (arrêt du 17 février 1873). Une nouvelle ère s'ouvrit avec la loi du 19 mars 1873, qui rendit aux vieux-catholiques le droit d'élire leurs pasteurs. Les libéraux profitèrent de l'abstention des ultramontains pour choisir trois curés qui leur fussent sympathiques, entre autres M. Hyacinthe Loyson, dont les conférences sur la Réforme catholique venaient de produire une immense sensation et avaient été applaudies par des milliers d'auditeurs. Depuis cette époque le mouvement s'est propagé dans les campagnes; il existe aujourd'hui dans le canton de Genève quatorze paroisses libérales. Comme dans tout le reste de la Suisse, les novateurs placent leur espoir dans la jeunesse, les enfants confirmés ou instruits dans les écoles. Cinq années de lutte ont prouvé sa puissance et il se montre aujourd'hui aussi vivace qu'au début, malgré les intrigues et les violences des ultramontains, la démission du P. Hyacinthe (août 1874), les crises inséparables de toute évolution religieuse. Son triomphe doit être attribué dans une large mesure au dévouement et à la persévérance de ses chefs, à la prédominance de l'élément laïque. Dans la Suisse les principes *catholiques chrétiens* (c'est le nom adopté par les vieux-catholiques) l'ont emporté dans la ville de Zurich et se déploient avec une énergie, un succès toujours croissants dans les cantons d'Argovie et de Soleure. Dans le canton de Berne ils progressent lentement, mais sûrement dans le Jura, malgré le fanatisme des ultramontains, l'ignorance et la paresse spirituelle des populations, les mesures brutales du pouvoir exécutif. Voici les derniers chiffres statistiques présentés au synode d'Olten :

Berne, 34 paroisses, 22.600 membres, 36 ecclésiastiques ; Soleure, 8 paroisses, 8.770 m., 4 eccl. ; Lucerne, 3 sociétés, 4.250 m. ; Saint-Gall, 3 sociétés, 3.950 m. ; Bâle (ville), 1 paroisse, 4.000 m. ; Bâle (campagne), 2 sociétés, 670 m. ; Zurich, 1 paroisse, 8.000 m., 2 eccl. ; Argovie, 8 paroisses, 7.200 m., 7 eccl. ; Neuchatel, 1 paroisse (Chaux-de-Fonds), 2.000 m., 1 eccl. ; Genève, 14 paroisses, 11.940 m., 15 eccl. — Dans le reste de l'Europe les espérances de réveil qu'on avait pu concevoir au lendemain du dogme du 18 juillet 1870 se sont promptement démenties. Le curé de Vienne, Aloys Anton, a échoué dans sa bizarre combinaison du joséphisme et du catholicisme allemand. Sa communauté (fondée le 11 février 1872) subsiste encore et se fait régulièrement représenter dans les congrès germaniques, mais elle n'est pas reconnue par l'Etat et ne possède aucune Eglise. Le ministre des cultes M. Stremayr, malgré sa réputation de libéralisme, s'est montré comme tous les doctrinaires un complaisant fauteur du clergé et a étouffé en germe toute nouvelle association religieuse en lui refusant le titre de catholique (loi du 21 mars 1874). En France la tentative isolée de l'abbé Michaud n'a pas trouvé d'écho ; nous ne savons de quel effet pratique seront suivies les récentes conférences du P. Hyacinthe (avril 1877). L'Italie a fait preuve de la même indifférence, du même scepticisme que les autres pays latins. Le comité vieux-catholique qui s'était constitué à Rome le 7 mai 1872 n'a pas recruté d'adhérents et ne posséderait que de faibles perspectives de succès, s'il fallait en croire le rapport présenté au congrès de Fribourg par un de ses membres les plus sérieux, le marquis Guemeri Gonzaga. — Sources : Comptes-rendus sténographiques des congrès vieux-catholiques en Suisse et en Allemagne ; Brockhaus, *Conversationslexicon*, I, 1875, 12e édition ; Wolfgang Menzel, *L'injustice de Rome*, Stuttgard, 1871 ; *Les intrigues récentes des jésuites en Allemagne*, Stuttgard, 1873 ; Nippold, *Origines et Etendue du mouvement vieux-catholique, ses chances adverses et favorables; Le Catholicisme et l'Etat moderne*, Berlin, 1873. E. STRŒHLIN.

CATINAT. Ce célèbre camisard, dont le vrai nom était Abdias Morel, naquit au Cayla, près d'Aigues-Mortes, et dut son surnom de Catinat à l'admiration qu'il professait pour cet illustre général, sous qui il avait servi en Italie. Il débuta par l'assassinat du baron de Saint-Cosme, qui avait commis d'atroces exécutions contre les protestants. Poursuivi pour ce crime, il rejoignit Cavalier, qui le nomma son lieutenant (septembre 1702). Il se signala au sanglant combat de Vaquières (5 septembre), se saisit de la ville de Sauve à la faveur d'un déguisement de lieutenant-colonel, mit en déroute, aidé de Ravanel, le duc de Broglie au Val-de-Bane (12 janvier 1703), et culbuta dans le Gardon à Barn le chevalier de Saint-Chaptes. Sentant le besoin de posséder quelque cavalerie, Cavalier l'envoya ensuite dans la Camargue, d'où il ramena 200 chevaux. Mais il échoua dans son expédition du Rouergue. Quand Cavalier eut traité avec Villars, il ne voulut point se soumettre et se fit battre à Marnège en Vaunage. Découragé, il se rendit et passa en Suisse (8 octobre 1703), d'où il revint au bout de deux mois. Sa tête ayant été mise à prix par Berwick, le 20 avril 1705,

il fut arrêté dès le lendemain dans la campagne de Nîmes. Soumis à la torture, il fit de coupables révélations et fut condamné à être brûlé vif. Il mourut en désespéré, tandis que son compagnon Ravanel expirait en chantant des psaumes, d'où l'on peut inférer que la gloire de Dieu n'avait pas été le mobile de ses actions.

CATROU (François), jésuite (1659-1737). Après quelques années de prédication, il renonça à la chaire pour se livrer à la littérature. Il donna une traduction, ou plutôt un travestissement de Virgile justement oublié, et une *Histoire générale de l'empire du Mogol*, d'après les mémoires portugais de Manouchi, qui eut plusieurs éditions et une traduction en italien. Il fit, en collaboration avec le P. Rouillé, une *Histoire romaine* (Paris, 1725-48, 21 vol. in-4°, fig.). Le P. Routh en fit le dernier volume, qui ne va guère au-delà de Claude. Elle fut traduite en anglais et en italien, mais le style en est aussi pompeux que l'érudition pleine de fatras, et elle n'a plus de valeur que par les gravures dont elle est illustrée. L'ouvrage où il montra le plus de verve, mais aussi de partialité, est l'*Histoire des anabaptistes, leur doctrine*, etc. (Paris, 1695), qu'il fondit en 1733 dans son *Histoire du fanatisme des religions protestantes, de l'anabaptisme, du davidisme, du quakerisme* (Paris, 3 vol. in-12). Catrou mérite une notice par sa collaboration au *Journal de Trévoux :* il commença en 1701 ce recueil célèbre et y travailla douze ans.

CATURCE (Jean de), martyr protestant, natif de Limoux, où il fut brûlé vif comme hérétique en 1532. Crespin l'a inscrit dans son *Livre d'or*. « Homme d'excellent savoir, tant en sa profession qu'ès saintes lettres », il professait le droit à l'Université de Toulouse. Se trouvant dans sa ville natale, le jour de la Toussaint 1531, il fit une exhortation et fut cause qu'à souper, au lieu du cri païen : *Le roy boit!* On adopta de dire : *Que Christ règne en nos cœurs!* Ensuite, au lieu des propos et jeux licencieux auxquels on avait coutume de se livrer après boire, on conversa sur l'Ecriture. Dénoncé comme novateur, il fut arrêté en janvier 1532, et comme il embarrassa les juges en justifiant et maintenant tout « ce qu'il avait sur le cœur », voulant un débat public « avec gens savants », on lui demanda seulement de se rétracter sur trois points, et de déclarer aux écoliers qu'il avait failli, moyennant quoi on le relâcherait. Après un moment d'hésitation, il tint ferme, et fut condamné comme hérétique. Le supplice eut lieu au mois de juin, place Saint-Etienne, et l'on y mit le temps. La dégradation prit environ trois heures, que Caturce employa bien, citant l'Ecriture en témoignage contre ses bourreaux et la mettant en évidence devant les écoliers. Un jacobin, chargé du sermon de circonstance, ayant pris malencontreusement pour texte le quatrième chapitre de l'épître de Paul à Timothée : « Mais l'Esprit dit expressément, etc. » et s'étant arrêté aux premiers mots, pour l'écourter et le commenter à sa guise : « *Suivez! suivez donc!* » lui dit Caturce à haute et intelligible voix. Mais comme notre jacobin n'avait garde de le faire et restait muet, il poursuivit lui-même la citation : « Etant entraînés par l'hypocrisie d'imposteurs marqués de flétrissure en leur propre conscience, qui

proscrivent le mariage et l'usage d'aliments, etc. » On juge quel fut l'effet d'une telle prédication sur les auditeurs. Reconduit au palais pour y recevoir sa sentence, il y fut revêtu d'un san-benito et mené au bûcher, « ne cessant jusques au dernier soupir de louer et glorifier Dieu, et d'exhorter le peuple à la connaissance d'iceluy. » Sa mort porta de grands fruits d'édification, « spécialement vers les escholiers. »

CAUCHON (Pierre), évêque de Beauvais, puis de Lisieux, tristement fameux par le rôle qu'il joua dans le procès de Jeanne d'Arc. Chassé de Beauvais en 1429, par ses propres diocésains, à cause de son attachement au parti anglais et bourguignon, il fit bien voir qu'il ne renonçait que de force à son siége quand Jeanne d'Arc fut prise à Compiègne, dans les limites de son ancienne juridiction. L'ardeur avec laquelle il réclama le droit de la juger n'eut d'égale que celle qu'il mit à la condamner. Le siége de Rouen où l'héroïne fut conduite étant vacant, il se fit déléguer par le chapitre pour exercer les droits épiscopaux, c'est-à-dire pour présider les six évêques et les docteurs qui remplirent sous lui les fonctions de juges et d'assesseurs. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails d'un procès dans lequel Cauchon, selon le témoignage d'un greffier, essaya de falsifier jusqu'aux réponses de l'accusée. Après avoir condamné l'héroïne à une prison perpétuelle, au pain et à l'eau, il n'eut pas honte de renchérir par un second jugement sur la première sentence en la livrant « au bras séculier » pour être brûlée vive. Il mourut subitement douze ans après (1443). Le roi d'Angleterre l'avait garanti contre toute condamnation du saint-siége. Aussi Calixte III l'excommunia-t-il un peu tard, après sa mort. On exhuma ses restes pour les jeter à la voirie; mais les exécrations des contemporains avaient devancé plus vite celles de la postérité.

CAUMONT LA FORCE. François de Caumont, seigneur de La Force, en Périgord, né en 1524, fut du nombre « des gens de la religion que la maison de Guise attira à Paris, sous le prétexte du mariage du roi de Navarre, pour exécuter contre eux le détestable massacre de la Saint-Barthélemy ». Ainsi s'exprime, dans ses *Mémoires*, celui de ses fils que cet odieux événement fit orphelin et qui, miraculeusement sauvé lui-même, est devenu maréchal de France et a illustré dans l'histoire le nom de cette famille. Ils étaient logés rue de Seine. Avertis par un serviteur dévoué, qui avait passé l'eau à la nage, ils croient d'abord que le roi n'est pas consentant et veulent aller se ranger autour de sa personne; bientôt désabusés, ils s'enferment en leur logis, et attendent de pied ferme à la grâce de Dieu. Des assassins arrivent aux cris de : *Tue! tue!* et commencent par piller, puis vont procéder au meurtre, quand le capitaine ouvre l'oreille à une promesse de rançon et accoutre ses victimes en égorgeurs pour les préserver : croix blanche au chapeau, bras droit nu jusqu'à l'épaule. Mais les deux mille écus promis tardaient à venir; La Force veut rester fidèle à sa parole et refuse de fuir. Le soir même du jour où il allait être libéré et sauvé, Coconas le vient chercher, comme pour le conduire au duc d'Anjou; bientôt, arrivés au fond de la rue des Petits-Champs, ils sont massacrés et dépouillés sur

place. Mais, en voyant tomber son père au premier coup, Jacques-Nompar, âgé alors de quatorze ans, avait eu l'inspiration de se laisser tomber aussi et de faire le mort. Des voisins s'étant ensuite approchés et montrant quelque commisération, il souleva sa tête et dit tout bas à l'un deux : « Je ne suis pas mort. Je vous prie, sauvez-moi la vie! » L'homme lui mit la main sur la tête, disant : « Ne bougez! ils sont encore là. » Et étant revenu peu après, il le fait lever, le couvre de son mauvais manteau et l'emmène. C'était un marqueur du jeu de paume de la rue Verdelet. L'enfant est d'abord caché par lui, puis conduit de grand matin, avec toutes sortes de précautions et de difficultés, à l'arsenal où sa tante, madame de Brisambourg, le reçoit tout émue et le met dans le cabinet du maréchal de Biron. L'arsenal n'était pas lieu de sûreté, des soupçons motivent une alerte vive, et il n'échappe aux recherches que parce qu'on l'a dissimulé, dans la chambre des filles, entre deux lits d'enfants, sous un monceau de vertugadins. Tous les dangers étaient loin d'être conjurés : il fallait en courir de nouveaux pour échapper à celui de rester à Paris. Confié à Jean de Durfort, il parvint, après huit jours de transes continuelles, jusqu'au château de Castelnaut, où son oncle Geoffroi s'était retiré. De pareilles épreuves ne furent pas mises en oubli par le jeune huguenot. C'est en vain que Henri III, pour s'assurer de lui et de ses biens, le plaça sous la tutelle d'un catholique zélé, le comte de La Vauguyon. Dès qu'il fut en état de porter les armes et de combattre la Ligue, cette queue grotesque de la Saint-Barthélemy, il se hâta de se ranger sous le drapeau du roi de Navarre et débuta au siége de Marmande, en 1577 ; il était à la prise de Cahors, en 1580, et obtint bientôt le gouvernement de Sainte-Foy et de Bergerac. La fermeté de ses avis plut au prince, lors des avances faites par Henri III en 1585 ; on n'y répondit pas, on ne désarma pas non plus, et la suite montra qu'on avait eu raison. Il montra successivement sa valeur à Castets, à Marans, au combat d'Anthogni, enfin à Coutras, où il mérita d'être fait gouverneur de la Basse-Guienne. Il refoula les ligueurs à La Linde (1587). Quand les deux rois se furent réunis contre la Ligue, il couvrit le siége de Pontoise, et, en 1589, combattit à Arques, où il se signala exceptionnellement, culbutant, avec 120 hommes, plus de 2,000 lances ennemies, et ayant trois chevaux tués sous lui et deux blessés. Le brevet de capitaine de cent hommes d'armes fut sa récompense. Il fut à Ivry et au siége de Paris (1590), à ceux de Chartres et de Noyon (1591), à celui de Rouen (1592). En 1593, il reçut le gouvernement du Béarn et la vice-royauté de Navarre. En 1594, il était au sacre de Henri IV, à Chartres, et à son entrée dans Paris. L'année suivante, il combattit à Laon et à Fontaine-Française, et, en 1596, à La Fère. Enfin, en 1597, il contribua à la reprise d'Amiens, et fut chargé, en 1599, de faire exécuter l'édit de Nantes en Béarn et en Guienne, tâche malaisée dont il sut venir à bout. Il fut mandé à Lyon pour l'expédition de Savoie, et c'est à lui que le vieux Théodore de Bèze dut sa célèbre entrevue avec le roi. Cette époque de sa carrière fut profondément troublée par le procès et la condamnation du maréchal de Biron, qui était son beau-frère. Henri IV,

supplié par lui, fut inexorable, mais plein d'égards pour sa personne, et il lui pardonna d'avoir, quatre ans plus tard, vengé la mort de son parent sur l'homme qui l'avait trompé et vendu. Fidèle à son souverain, La Force s'entremit toujours pour l'apaiser dans ses ressentiments et maintenir soit Bouillon, soit Rohan, dans ses bonnes grâces. Il se trouvait dans le carrosse royal, au jour fatal où Ravaillac fit son œuvre maudite. Il devait, le lendemain, prêter serment comme maréchal de France et partir pour l'expédition contre l'Espagne. On lui donna ordre de quitter la cour et de retourner en Béarn pour y faire reconnaître le nouveau roi, observer la frontière et rassurer les huguenots alarmés. Sa conduite, dans les temps agités, fut prudente et énergique à la fois. Il eut à modérer ses coréligionnaires, en luttant contre les intrigues des évêques béarnais ; puis à manœuvrer, sans rien compromettre, au milieu des hostilités déclarées par Condé et des délibérations des assemblées politiques de Sainte-Foy et de Grenoble. L'avénement de Luynes, en 1617, fut pour lui une menace sérieuse. En effet, le favori de Louis XIII, intéressé à le ruiner, essaya d'abord de perdre l'un de ses fils (Montpouillan) qui avait une charge de cour et était aimé du roi ; n'y ayant pas réussi, il souleva la question de la mainlevée des biens ecclésiastiques du Béarn, sachant bien que La Force ne pouvait que s'opposer à l'édit et se perdre ainsi auprès du roi. La résistance ayant éclaté à Pau et ailleurs, La Force fut mandé à Bordeaux par Louis XIII ; il usa de son influence pour amener le parlement à enregistrer l'édit et à empêcher ainsi les malheurs que pouvait entraîner l'arrivée du roi à Pau. C'était trop tard : le 15 octobre 1620, Louis entrait à Pau et les deux provinces étaient traitées en pays conquis. La Force ne fut pourtant pas arrêté, il fut même conservé ; mais il n'était plus que l'ombre d'un gouverneur. Il lui fallait bientôt pourvoir à sa propre sûreté, en levant des troupes. Sommé de désarmer, il dut se retirer précipitamment, en mai 1621, devant d'Epernon qui venait pour le déposséder. Il organisa aussitôt la défense en Guienne, mais eut à subir des défections et des défaillances qui le contraignirent à se réfugier dans Montauban, avec ses fils. Il eut à y lutter contre des préventions et des soupçons que le ministre Chamier l'aida à dissiper ; mais quand il eut gagné la confiance des Montalbanais, il put agir puissamment dans leur intérêt. La ville lui dut de repousser l'armée royale et d'échapper ainsi aux dures conséquences d'une défaite. Ce succès ayant relevé les courages, les huguenots reprirent des forces en Guienne. La prise de Tonneins assurait le passage de la Garonne, mais on ne put parvenir à le garder. Enfermé dans Sainte-Foy, La Force, que le parlement de Bordeaux venait de condamner à mort comme criminel de lèse-majesté, était résolu à s'ensevelir sous les ruines de cette place, lorsque des conditions inespérées lui furent faites. Le roi lui accordait le bâton de maréchal et 200,000 écus. Ses fils et ses amis étaient rétablis dans leurs charges et emplois. Il se retira alors dans son château de La Boulaye en Normandie. On le chargea, en 1625, d'aller en Picardie, préparer cette province à une attaque que Calais semblait devoir attendre de Spinola. Il demeura étranger à la prise

d'armes de 1629, qu'il avait blâmée. Mis bientôt par Richelieu à la tête de l'armée destinée à couvrir les frontières de la Bresse, il entra en Piémont en 1630, força Pignerol et Saluces, enleva divers châteaux et débloqua Casal, en battant les Espagnols au pont de Carignan, le 6 août. A peine de retour à Paris, il recevait ordre de rassembler une armée en Champagne et de mettre à la raison Gaston d'Orléans et le duc de Lorraine. Ces nouveaux et signalés services lui valurent la charge de grand-maître de la garde-robe. Une nouvelle campagne fut nécessaire contre le duc de Lorraine et le força à marcher de victoire en victoire jusqu'au Luxembourg et à Heidelberg. Tant de fatigues, et le chagrin que causa au vieux soldat la mort d'un petit-fils, tué sous ses yeux par trahison, lui rendaient quelque repos nécessaire; il n'en obtint pas la permission sans peine. L'année d'après (1636) on avait de nouveau recours à lui pour assister le duc d'Orléans de ses conseils. En 1637, il fut créé duc et pair. En 1638, opposé à Piccolomini, il le battit à Zonafques. Ce fut sa dernière campagne. Après soixante ans de guerre, il alla définitivement se reposer dans son château de La Force, et s'y occupa à écrire ses *Mémoires*, publiés en 1843 par le marquis de La Grange (Paris, 4 vol. in-8°). Il mourut, le 10 mai 1652, au milieu des troubles de la Fronde. Il avait été marié trois fois : 1° en 1577, à Charlotte de Gontaut, fille du maréchal de Biron ; 2° à une fille de Duplessis-Mornay, veuve de Jacques des Nouhes de la Tabarière; 3° à Elisabeth de Clermont-Gallerande, veuve de Gédéon de Botzlaër. Il n'eut d'enfants que de sa première femme, dix fils et deux filles : son fils aîné, Armand, eut une fille, Charlotte, qui épousa en 1553 l'illustre Turenne, et mourut sans enfants en 1666. Son second fils, Henri-Nompar, marquis de Castelnaut, épousa en 1602 Marguerite-Escodéca de Boisse, et eut neuf enfants, dont l'aîné supporta héroïquement, ainsi que sa femme (Suzanne de Béringhen), les persécutions auxquelles ils furent en butte lors de la révocation de l'édit de Nantes; Jean, marquis de Montpouillan; François, marquis de Castelmoron, marié à Marguerite de Vicose. CHARLES READ.

CAUS (Salomon de). Lorsqu'ils rédigeaient, en 1852, le tome III de leur grand et précieux ouvrage, les frères Haag se décidèrent, d'après de simples conjectures, mais logiquement déduites, à compter Salomon de Caus comme un des noms de la *France protestante*. On n'avait alors aucune notion quelconque sur la date et le lieu de sa naissance ou de sa mort. Son nom de *Salomon*, les livres publiés par lui, étaient les seuls indices acquis à l'histoire; il leur fallut prendre la peine de réfuter une historiette faisant de notre ingénieur un fou, dont la présence à Bicêtre en 1641 était bien et dûment établie... par un document, fabriqué en 1834, qui a partout popularisé ce mensonge fait à plaisir. La découverte que nous avons faite et annoncée, en 1856, des registres de Charenton (*Bull. de la Soc. d'Hist. du Protest. franc.*, IV, 629; cf. XI, 301, 406) donna pleinement raison à la sagacité de MM. Haag. Dans le même registre où nous avions trouvé l'acte d'inhumation de Salomon de Brosse (voir ci-dessus) nous devions rencontrer celui de Salomon de Caus; nous y avons, en effet, non sans peine, déchiffré une minute ainsi

conçue : « Salomon de Caus, ingénieur du roi, a esté enterré à la Trinité, le samedy, dernier jour de febvrier (1626), assisté de deux archers du guet. » Ainsi s'est trouvée authentiquement anéantie la fable déjà attaquée par MM. Haag, mais de nombreuses productions graphiques, dramatiques, etc., l'ont si souvent exploitée et colportée partout, que la vérité court grand risque d'être longtemps encore éclipsée par cette bourde ridicule qui court les livres et journaux depuis tantôt quarante ans. Deux autres actes, relatifs à un Isaac de Caus, architecte, natif de Dieppe, mort à Paris en 1648, et à un Jacques de Caus, marchand à Dieppe, mort en 1658, donnent lieu de croire que Salomon était aussi Dieppois. Isaac, connu par un livre d'art hydraulique publié à Londres en 1644 (*Nouvelle invention de lever l'eau, etc.*), était vraisemblablement son parent, non son fils, comme le prétendent à tort quelques biographes, mais peut-être un frère ou un neveu. En effet, Salomon, d'après la légende de son portrait conservé à Heidelberg, étant né en 1576, n'avait que quatorze ans de plus qu'Isaac. Après avoir complété ses études par un voyage en Italie, Salomon passa en Angleterre et donna à Londres des leçons de perspective. Attaché trois ans plus tard au service du prince de Galles, il embellit les jardins du palais de Richmond de plusieurs inventions mécaniques, dont il a donné les dessins dans son célèbre *Traité sur les Forces mouvantes*. Après la mort du jeune prince (1612), il suivit à Heidelberg la princesse Elisabeth, mariée en 1613 au prince palatin Frédéric V, qui fit de lui son ingénieur et architecte. Il donna les plans de plusieurs parties du magnifique château dont il ne reste que des ruines admirables; il les avait traités avec beaucoup d'indépendance et de goût et avec une grande richesse d'imagination. Il perdit sans doute sa situation, lorsque Frédéric V, trahi par la fortune (1620), dut chercher un refuge en Hollande. Nous le retrouvons à Paris en mars 1621, qualifié dès lors ingénieur du roi, et obtenant de l'édilité parisienne l'application d'un système proposé par lui pour le « nettoyement des boues et immondices des rues et places publiques ». Ce système était un moyen nouveau pour élever les eaux de la Seine et les faire servir à l'assainissement de la capitale. Les pompes Notre-Dame et de la Samaritaine ne furent établies qu'une cinquantaine d'années plus tard. Encouragé par les bonnes dispositions de Richelieu à son égard, il fit paraître en 1624 un excellent traité des *Horloges solaires* et une seconde édition de celui des *Forces mouvantes*. Il préparait aussi la traduction d'un Vitruve « mis à notre usage ». Mais on ne sait ce qui en est advenu, et on ignore quels furent les travaux de Salomon de Caus dans cette dernière période de son existence. Ce n'était pas une raison suffisante pour en faire une intéressante victime du cardinal qui avait été son protecteur, et pour le montrer grimaçant et furieux dans un cabanon de fou à Bicêtre. Salomon de Caus a signé *de Cauls* la dédicace de sa *Perspective*. Ses préfaces nous le font connaître comme ami des lettres et de la musique, citant Du Bartas, « excellent poëte », rappelant les psaumes et usant de cette formule des huguenots : « A Dieu soit honneur et gloire éternellement ! » Son *Institution harmonique* (1615) a une dé-

dicace ainsi terminée. C'est dans ses *Raisons des Forces mouvantes* (1615 et 1624) qu'en traitant de « l'eau élevée à l'aide du feu », il s'est donné des titres anticipés à l'honneur de cette grande découverte qui devait, en se développant, renouveler la face de la terre : la force d'expansion de la vapeur. CHARLES READ.

CAUSE, CAUSALITÉ. Un des principes élémentaires de la pensée, c'est l'idée que tout fait qui surgit a une cause. Comme les événements qui s'accomplissent en ce monde sont fort divers, selon qu'ils appartiennent à des sphères différentes de l'ordre physique ou spirituel, leur causation est pareillement diverse, et l'idée de cause est susceptible de bien des nuances, qui sont indiquées par les mots : condition, force, principe, raison, mobile, motif, etc. Toutefois la notion de cause demeure très-précise, intelligible pour tous les esprits églaement; elle signifie : ce qui fait qu'un événement a lieu ; dans notre pensée à tous, d'une manière consciente ou inconsciente, elle se compose de deux éléments réciproquement complémentaires. D'une part l'effet est distinct de la cause ; ce qui est produit n'est pas la même chose que ce qui produit. Et cependant il y a un rapport entre la cause et l'effet, rapport qui explique la production de l'effet; quoique la succession des jours et des nuits soit constante, on n'a jamais été tenté de considérer la lumière comme un effet des ténèbres, et si l'argument : *Post hoc, ergo propter hoc,* a inspiré bien des erreurs, c'est qu'outre la succession des phénomènes l'esprit humain avait conjecturé quelque autre relation entre eux; car une certaine cause ne produit pas un effet quelconque, mais un effet déterminé. Dans ces termes l'idée de cause est d'un usage journalier, si habituel que nous ne nous rendons pas compte de l'importance de son rôle dans la formation de nos connaissances, et il nous faut y réfléchir pour reconnaître que, si ce principe disparaissait, notre vie intellectuelle ne serait plus qu'un kaléidoscope bizarre. Nous mesurons les progrès de la pensée humaine aux applications plus nombreuses et plus certaines qu'elle peut faire de ce principe; nous aspirons à savoir le pourquoi de toutes choses. Il est vrai, la recherche des causes n'est pas facile, à cause de la complexité des phénomènes ; rien n'est isolé en ce monde, chaque événement résulte du concours d'une multitude de causes et devient la cause partielle d'un nombre indéfini de faits nouveaux, les êtres particuliers qui existent simultanément sont réciproquement causes des changements qui se produisent en eux. Mais la difficulté qui résulte de cet enchevêtrement ne rebute pas notre soif de connaître ; au moyen de l'observation, de l'expérimentation, nous corrigeons les relations de causalité que nous avions d'abord improvisées, et peu à peu nous arrivons à constituer la science, c'est-à-dire l'explication des effets par leurs causes. — La question de la légitimité de ce principe se confond avec celle de son origine. Nous devons à Maine de Biran de connaître que la notion de cause est éveillée en nous par une expérience intime et primordiale : du moment où nous avons le sentiment de notre existence, nous avons aussi le sentiment que nous agissons, que nous sommes cause, soit d'une manière toute interne et spirituelle, en pensant, en voulant,

soit en imprimant des mouvements à nos muscles, de manière à produire des effets dans le monde extérieur. Ce n'est pas seulement l'analyse psychologique qui nous révèle cette genèse; elle est confirmée par ce que nous voyons chez nos enfants, qui croient d'abord que les pierres, les plantes sont les causes volontaires des peines ou des plaisirs qu'ils ressentent, et c'est un progrès de leur part quand ils distinguent entre les êtres personnels et les êtres inanimés; évidemment ils ont conclu, par analogie, de la causalité dont ils avaient le sentiment intime à la causalité des objets qui les entouraient, et il leur a fallu supprimer dans leurs naïves conceptions l'élément intentionnel pour arriver à l'idée de simple force. Toutefois Maine de Biran a méconnu le vrai caractère du principe de causalité; il croyait que nous l'obtenons par voie d'induction, en appliquant à tous les faits ce qu'une expérience intime nous a appris. L'expérience, si constante qu'on la conçoive, ne nous fournit que des notions contingentes, c'est-à-dire éventuelles; l'induction peut étendre, généraliser une telle notion; mais il y a une grande différence entre de telles notions générales et les idées nécessaires. Or le principe de causalité est une idée nécessaire; non-seulement nous l'appliquons à tous les faits, en quelque lieu qu'ils se passent, sur cette terre comme dans les régions les plus éloignées du firmament, dans n'importe quelle portion du temps, dans le passé le plus reculé comme dans l'avenir le plus indéfini, mais nous l'appliquons spontanément; nous n'avons pas besoin de nous le remémorer; la réflexion n'en augmente ni n'en diminue le rôle, elle ne peut que le constater; aucun effort de notre esprit ne nous permet de concevoir un phénomène naissant spontanément du néant sans être provoqué par quelque chose d'antérieur. C'est donc une loi fondamentale de notre esprit, une condition de la pensée, un élément constitutif de notre intelligence. On peut le ramener sous un principe plus général, celui de la raison suffisante, qui se divise en deux branches: de même que nous ne pouvons légitimement prononcer une affirmation sans une raison qui nous détermine (*principium cognoscendi*), de même un fait ne peut avoir lieu sans une cause déterminante (*principium essendi*). Mais le principe de causalité n'a pas besoin d'une telle déduction pour exercer son empire, et nous affirmons tout ensemble son origine et sa légitimité en disant qu'il a sa source dans la raison, c'est un principe de la raison, une idée *a priori*. Si nous avons tout à l'heure considéré la notion de cause comme provoquée par l'expérience personnelle, nous avons voulu seulement signaler la forme expérimentale sous laquelle elle apparaît d'abord, mais sans affirmer pour cela que la notion soit réellement antérieure au principe. On sait que chaque idée à priori est éveillée en nous par les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons placés; elle n'en conserve pas moins son caractère de nécessité et de certitude universelle. Il en est de même pour le principe : *Nihil fit sine causa*. — La vérité de ce principe a été contestée, notamment par Hume. Aux yeux du philosophe écossais (*Essais sur l'entend.*, VII), nous constatons seulement que tel fait est ordinairement suivi de tel autre, d'où nous attendons le second, quand le premier se manifeste;

mais cette succession ne nous autorise pas à statuer chez le premier un pouvoir de produire le second. Ce que nous appelons relation de cause et d'effet n'est donc que le fruit de l'habitude ou de l'association des idées. « On objecte que la réflexion nous conduit à croire que nous avons en nous une force par laquelle nous faisons obéir les organes du corps aux volontés de l'esprit ; mais comme nous ignorons par quel moyen l'esprit agit sur le corps, avons-nous le droit de conclure que l'esprit est une force réelle? Réduits à l'expérience, nous ne savons que ceci : il y a fréquemment coexistence ou succession des mêmes phénomènes. » Hume était, dans une certaine mesure, autorisé à ce mode de raisonnement par la manière défectueuse dont Locke avait fondé l'idée de cause, quand il en trouvait l'origine dans l'expérience extérieure : nous voyons les corps se modifier réciproquement, donc ils ont un pouvoir, une action les uns sur les autres. Il faut encore reconnaitre que Hume a justement insisté sur un fait important : nous ne connaissons pas la manière dont les divers êtres exercent leur action les uns sur les autres ; non seulement pour les rapports du corps et de l'âme, mais pour les rapports beaucoup plus simples des molécules entre elles, la causation proprement dite nous échappe, elle est invérifiable ; aucune expérience ne nous a révélé ce fond intime des opérations des substances ; nous n'avons pu saisir que la connexité constante de certains phénomènes antérieurs avec des phénomènes consécutifs. Mais cette ignorance des dernières intimités de l'opération ne nous autorise pas à nier ce que M. Cl. Bernard appelle le déterminisme des phénomènes, chaque phénomène ayant ses conditions déterminées, son déterminisme propre ; et qu'est-ce au fond que ce déterminisme, sinon la causalité? Nous ignorons, dit Hume, quels rapports existent entre le corps et l'esprit ; mais l'esprit nous apparait déjà comme une force réelle dans ses actes internes, alors qu'il n'est pas question de ses rapports avec une substance étrangère. Bien plus le monde externe est seulement connu de nous en tant que cause des sensations que nous éprouvons ; supprimez la causalité et vous ne savez plus rien de l'univers. Ce scepticisme a donc pu un instant ébranler la croyance universelle, mais pour la fortifier par une étude plus approfondie de son bon droit. Kant, de son côté, a voulu restreindre singulièrement la portée de ce principe, en le considérant comme une loi purement subjective de notre esprit, une forme de notre entendement, à laquelle nous soumettons les objets de notre expérience sensible, mais sans que nous puissions savoir s'il existe une telle relation entre les objets, s'il y a des causes dans ce monde. Il en faisait de même pour les notions du temps, de l'espace, pour toutes les conditions essentielles de l'existence ; de la sorte la nature devenait un x indéchiffrable, et Jacobi a pu dire avec raison, au sujet de la possibilité des impressions sensibles : « On ne peut, sans admettre la croyance habituelle, entrer dans le système de Kant, ni y demeurer en la maintenant ; car, quoiqu'il soit contraire à l'esprit de ce système d'affirmer que les objets fassent impression sur l'âme et produisent ainsi des représentations, on ne conçoit pas comment la philosophie

kantienne, sans cette croyance, peut commencer (puisque l'intelligence reste vide sans les matériaux qui provoquent son activité), ni comment elle peut être enseignée » (*Beil. zu dem Gespr. über Ideal. u. Real.*). Aussi le criticisme a exercé en ce point la même influence que le scepticisme de Hume. — Le principe de causalité ne trouve pas sa représentation exacte, sa réalisation dans les faits que nous constatons journellement; nous ne rencontrons que des causes qui sont elles-mêmes des effets, qui ne sont causes que dans un sens très-restreint, transmissions plutôt que causes. La pensée nous fait donc concevoir, à l'origine de cet univers, une cause qui le soit vraiment et purement. On a dit quelquefois : « Si le principe de causalité est absolument vrai, il exclut l'idée d'une *cause première;* appliqué à la rigueur, il conduit à un résultat inadmissible, à une série infinie d'effets et de causes; le principe de causalité doit se limiter pour rester debout. » Il est plus juste de dire : le principe de causalité étant vrai, il faut l'appliquer dans sa rigueur; un enchaînement d'effets et de causes, si long qu'on veuille le concevoir, ne constitue en réalité qu'un seul effet, qui réclame une cause agissant par elle-même, ayant en elle-même la raison de l'existence de la chaîne. Telle est la preuve de l'existence de Dieu nommée argument cosmologique. Saint Paul y fait appel dans Rom. I, 19. Saint Augustin lui donne de magnifiques développements dans ses *Confessions*, X, 6 : « J'interrogeai la mer et les abîmes, et ils me répondirent : Nous ne sommes pas ton Dieu; cherche au-dessus de nous... Et je dis aux vents, à l'air, au ciel, au soleil, à la lune, aux étoiles : Dites-moi quelque chose de Lui. Et ils crièrent d'une voix forte : Il nous a faits. » Depuis lors cette argumentation a été usitée dans la théologie. Leibnitz, en voulant tirer de l'argument plus qu'il ne comporte, savoir l'existence de l'être absolument nécessaire, l'a fait un peu dévier de son sens primitif : « Les choses bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire » (*Théod.*, I, 7). Kant, exagérant la déviation, expose ainsi l'argument : Si quelque chose existe, il doit exister un être absolument nécessaire et qui ne peut être que l'*ens realissimum*. Or la notion de l'*ens realissimum* est tirée non de l'expérience, mais de la pensée : d'où Kant conclut que l'argument cosmologique se confond avec l'ontologique. Mais l'argument cosmologique, maintenu dans ses justes limites, ne prouve pas la nécessité au moyen de la contingence, n'affirme pas que les choses de ce monde réclament un auteur qui soit infini, réunissant en lui toutes les perfections; elles réclament seulement un auteur qui soit la raison suffisante de ce qui se passe dans l'univers. Jacobi, de son côté, objecte : « Pour que l'existence de Dieu pût être démontrée, il faudrait qu'elle pût être déduite d'un principe qui serait la raison d'être de Dieu et qui dès lors serait antérieur ou supérieur à Dieu » (*Von den gœttl. Ding.*). C'est tout simplement confondre le principe de con-

naissance avec le principe d'essence. L'argument cosmologique bien conçu est très-rigoureux en même temps que populaire (Voy. Kahnis, *Dogmatik*, I). — En appliquant le principe de causalité à Dieu lui-même, on a dit que Dieu est *causa sui;* il est ce qu'il veut être (voy. l'art. *Aséité*). — Ce principe a également été employé dans l'étude des perfections divines. La scolastique, sur les pas de Denys l'Aréopagite, formula les trois méthodes, *tres vias eminentiæ*, *negationis*, *causalitatis*, la troisième inférant les attributs divins qui expliquent l'existence du monde. — Affirmer l'existence d'une cause première, ce n'est pas nier l'existence de *causes secondes*, douées d'une vertu propre, d'une indépendance accordée et mesurée par le Créateur. En tant que libres et responsables, nous sommes dans une sphère subordonnée des causes premières; et dans la nature nous constatons divers degrés d'une aptitude des êtres à exécuter spontanément les actes conformes à leur nature, utiles à leur conservation ou à leur développement, depuis les vertébrés les plus riches jusqu'aux molécules qui semblent inertes. Descartes ne tint pas compte des causes secondes; Malebranche combattit leur efficacité; Leibnitz eut le mérite de les rétablir en introduisant l'idée de force dans la métaphysique et la physique. Du moment où l'on rejetait l'existence des causes secondes, il fallait ou bien dire, avec Spinoza, que les choses créées ne sont que de purs modes de la substance divine, c'est-à-dire éliminer la causalité, ou bien ne reconnaître qu'une seule et même cause de tous les mouvements, qui interviendrait jusque dans les rapports intimes de notre âme avec notre corps, Dieu, à l'occasion des mouvements du corps, faisant naître dans l'âme les phénomènes qui y correspondent et réciproquement. « Il est vrai que notre bras se remue quand nous le voulons, et qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de notre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des *causes occasionnelles*, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu » (Malebr., *Recherche de la v.*, VI, II, 3). Cette doctrine, que Descartes avait préparée, fut peu à peu développée par Clauberg, Malebranche, Régis et surtout Geulinx; elle s'autorisait de la distinction radicale qu'on statuait entre la substance pensante et la substance étendue. L'occasionalisme a partagé le sort de la philosophie cartésienne. Pour ceux qui reconnaissent l'existence de causes secondes, la question de leur subordination à la cause première constitue un des chapitres les plus intéressants de la doctrine de la Providence. — Cet intérêt redouble, si l'on considère que la causalité peut être encore envisagée à un autre point de vue. Quand nous demandons le pourquoi d'un fait, notre question peut recevoir une double réponse, soit qu'elle indique la cause efficiente, l'action antérieure qui a produit l'effet, ou la *cause finale*, le but en vue duquel l'action a été exercée; et quand nous demandons à un être intelligent la raison de son activité, c'est la deuxième réponse que d'ordinaire nous attendons. La fin que nous nous proposons d'atteindre détermine le moyen que nous emploierons, elle est cause de ce moyen; l'effet est cause de sa cause, non qu'il ait pu agir avant d'être réalisé, mais il existait déjà, sous une forme idéale, dans

la pensée de celui qui a disposé les moyens. Cette finalité ne se constate pas seulement dans les œuvres de l'homme, mais aussi dans les actes intelligents ou instinctifs des animaux ; dans l'organisation des êtres vivants, dans la structure et la fonction de leurs diverses parties, nous retrouvons une coordination de moyens disposés en vue d'un résultat qui est la vie de ces êtres. En général, nous remarquons dans la nature des coïncidences constantes et bienfaisantes de phénomènes, qui demandent à être expliquées et qui ne le peuvent être par le seul jeu des diverses causes efficientes, mais qui le sont par le résultat auquel elles aboutissent. La nature est donc soumise à l'empire de la finalité, c'est-à-dire d'une pensée qui s'est proposé des buts, et si elle est une, un but suprême. La finalité n'est pas une loi de l'esprit, une condition nécessaire de la pensée, un à priori que nous appliquions à tous les phénomènes indistinctement ; c'est un caractère de la nature, que nous pouvons connaître au moyen de l'observation et de l'induction. La constatation de ce fait est l'objet de la physicothéologie. Cette science, qui commençait avec Socrate, reçut une puissante impulsion de la philosophie d'Aristote, aux yeux de qui le but était la cause dominante et constituait la vraie essence des choses ; Cicéron lui consacra de belles pages dans son *De natura Deor.* (II, 37) ; elle inspira à Fénelon la première partie de son *Traité de l'existence de Dieu* et à Derham ses discours (*Physicotheologie*, 1714). Au siècle dernier, des écrits tels que l'hydrothéologie de Fabricius (1741), la testacéothéologie et la lithothéologie de Lesser (1757), au commencement de ce siècle les traités provoqués par le comte de Bridgewater jetèrent sur les études téléologiques quelque discrédit par l'esprit trop utilitaire qui les dominait. Elles étaient vengées par les travaux de Reimarus (*Relig. natur.*, 1754), Ch. Bonnet (*Contempl. de la nat.*, 1764), Paley (*Natural theol.*, 1802). Ceux qui ne veulent reconnaître dans la nature que le jeu des forces efficientes sont embarrassés pour expliquer l'ordre qui règne dans l'univers, le concours si ingénieux des diverses parties de chacun de nos organes. Aussi le système du mécanisme fait-il place depuis quelque temps à une théorie nouvelle, celle d'un instinct, d'une force aveugle, qui inciterait la matière à s'organiser de manière à atteindre le même résultat que si elle avait été organisée par un être pensant ; mais l'hypothèse d'une telle force aveugle et si intelligente constitue plutôt un insondable problème qu'une explication. Nous renvoyons pour toutes les questions de cet ordre à l'ouvrage de M. Janet, *Les causes finales*, 1876. Voyez aussi Kœstlin, *Gott in der Natur*, 2 vol., 1852, et *Ueber die Zulæssigkeit des Zweckbegriffs in der Naturwiss.*, 1854. — Enfin les divers modes de la causalité ont été employés au dix-septième siècle comme principe de systématisation pour les dogmes de la théologie luthérienne. Aristote avait distingué quatre sortes de causes : l'efficiente, la formelle, la matérielle (élément ou matière dont une chose est faite) et la finale (idée ou plan préconçu dans la pensée de l'auteur) ; et Calvin avait énuméré (*Instit.*, III, 14, 17) quatre causes de notre salut : l'efficiente, savoir la miséricorde de Dieu ; la matérielle, Christ avec son obéissance ; l'instrumentale, la foi ; la finale, démontrer la justice de Dieu et glorifier

sa bonté. La *méthode causale* étendit ce procédé à tout l'enseignement chrétien ; chaque dogme fut découpé et rangé sous quatre rubriques ; par exemple Baier (*Compend. theol. posit.*, 1686) : *Justificationis causa :* 1° *efficiens principalis*, subdivisée en *impulsiva interna* et *externa* ; puis *impulsiva minus principalis ;* 2° *formalis*, etc. La pesanteur formaliste de ce procédé obscurcissait les dogmes plutôt qu'elle ne les élucidait. Mais si l'exécution était maladroite, il y avait au fond une pensée légitime, la recherche des causes et la démonstration de leur enchaînement, pensée dont la science religieuse doit plus que jamais s'inspirer pour remplir sa mission. — Voyez, pour la question générale, les traités de métaphysique ; J.-H. Fichte, *Ontologie*, 1836, p. 413-466 ; et pour les applications, les articles *Dieu*, *Providence*. A. MATTER.

CAUSES MAJEURES, appelées ainsi à cause de la gravité de la matière ou de l'importance des personnes qui y sont intéressées. Les causes majeures sont réservées au pape. Barbosa (*In tract. de offic. et potest. episcop.*, Alleg., 50) les définit ainsi : *Causæ omnes majores ad sedem apostolicam referuntur : porro causæ majores censentur quæstiones quæ spectant ad articulos fidei intelligendos, ad canonicos libros discernendos, ad sensum sacrarum litterarum declarandum approbandumque, ad interpretanda quæ dubia sunt vel obscura in controversiis fidei, in jure canonico vel divino; item ad declarandum quæ ad sacramenta pertinent, videlicet ad materiam, formam et ministrum.* Autrefois, en France, on entendait par *causes majeures* les actions criminelles intentées contre les évêques, et on prétendait que ces causes devaient être jugées en première instance par le concile provincial, prétention que la curie romaine n'a jamais reconnue (voy. Glaire, *Diction. univ. des sciences ecclés.*).

CAVAILLON [*Cabellio*] (Vaucluse), évêché suffragant d'Avignon, et d'Arles avant 1475, supprimé en 1801. En 1250, Innocent IV en dédia la cathédrale à Notre-Dame ; néanmoins cette église a conservé comme deuxième patron saint Urain (*Veranus :* sa vie dans Labbe, *Bibl.*, II), qui fut évêque en 585 et qui est révéré le 11 novembre. Il faut encore nommer Philippe de Cabassole, célèbre cardinal, originaire de Cavaillon, ami de Pétrarque et administrateur éclairé (1334-72). — Voyez *Gallia*, I ; Courtet, *Dictionn. de Vaucluse*, 1877.

CAVALIER. Cet homme extraordinaire, « un des plus rares caractères que l'histoire nous ait transmis, » au jugement de Malesherbes, fut le principal chef de l'insurrection camisarde. Il naquit à Ribaute, près d'Anduze, en 1680, et mourut à Chelsea en 1740. Il avait été d'abord valet de ferme, puis boulanger, et devint bientôt, à la tête de sa bande, le capitaine le plus audacieux et le plus habile qui fût jamais. Réfugié à Genève en 1701 à la suite de deux procès, l'un civil, l'autre criminel, qui lui furent intentés pour cause de religion, il rentra au bout d'un an dans les Cévennes, qui étaient désolées par les persécutions de l'abbé du Chaila. Peu après, vingt jeunes gens de Ribaute, gagnés par ses exhortations, l'élisent pour leur chef, et il entreprend avec eux cette lutte héroïque, qui a immortalisé son nom et dont voici les principaux faits : défaite du capitaine Vidal dans les bois d'Alais, destruc-

tion presque complète des troupes du lieutenant Montarnaud et du capitaine Bémard dans les bois de Vaquières (5 décembre 1702), d'un détachement de milices à Cendras et d'une compagnie de fusiliers à Saint-Cosme; prise du château de Servas, défaite de la garnison d'Alais aux portes de cette ville (Noël 1702), désarmement de la garnison et des habitants de Sauve (27 décembre), expédition malheureuse en Vivarais, suivie coup sur coup d'une victoire et d'une défaite complète à Vagnas (200 camisards périrent dans cette dernière, 10 février 1703), défense héroïque de la tour de Belot près Alais (300 camisards y furent brûlés), représailles terribles exercées dans la plaine (incendie de plusieurs bourgs et d'un grand nombre d'églises, égorgement de catholiques), à la suite de la complète dévastation des hautes Cévennes par le maréchal de Montrevel (septembre et octobre 1703), défaite de la garnison de Nîmes à Nages (13 novembre 1703), destruction de plusieurs bandes de soldats florentins convertis en pillards, victoire éclatante aux Devoirs de Martignargues, combat héroïque durant sept heures dans les environs de Nîmes, où les camisards luttent cinq contre un et laissent 400 des leurs sur le carreau. Au dire du maréchal de Villars, Cavalier, dans cette sanglante journée, « se comporta comme l'aurait pu faire un grand général » (16 avril 1704). Ce fut le dernier fait d'armes du chef camisard. Découragé par ce désastre, il traita avec Villars (16 mai), moyennant un brevet de colonel et une pension de 1.200 livres, et la formation d'un régiment de camisards à destination de l'Espagne. Mais quarante seulement de ses anciens compagnons se rendirent à son appel. Surveillé de près, Cavalier fut envoyé successivement à Lyon (21 juin 1704), à Mâcon et en dernier lieu à Neuf-Brisac, d'où il gagna prudemment la Suisse (1er septembre). Il servit ensuite le duc de Savoie comme colonel d'un régiment de réfugiés. Passant après cela sous les drapeaux de l'Angleterre, il fut battu en Espagne avec l'armée anglaise (1706), puis il rejoignit à Nice le prince Eugène qui échoua dans sa tentative sur la Provence. Retiré en Angleterre, il se maria avec la fille aînée de madame du Noyer, et mourut major général et gouverneur de Jersey. Il a laissé des *Mémoires* peu exacts parce qu'ils furent dictés de souvenir. — Pour les sources, voyez *Camisards*. E. ARNAUD.

CAVE (Guillaume), théologien anglais, né à Pickwell dans le comté de Leicester, le 30 décembre 1637, mort à Windsor, le 13 août 1713. Il entra en 1653 au collége Saint-Jean de Cambridge, et après avoir exercé les fonctions de vicaire dans différentes cures, fut nommé chanoine d'Oxford. On a de lui divers ouvrages concernant surtout l'histoire ecclésiastique : *Primitive christianity, or the religion of the ancient christians in the first ages of the Gospel* (Londres, 1672, in-8°); *Tabulæ ecclesiasticæ* (Londres, 1674, in-8°), et *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria* (Londres, 1688 et 1689, 2 vol. in-fol.), œuvre importante à laquelle surtout Cave doit sa réputation.

CAVOUR (Camillo Beuso di) [1810-1861]. Les différentes phases de sa vie politique n'eurent qu'une influence très-légère sur ses idées politico-religieuses. Malgré la rapide succession de faits capitaux pour le

petit royaume de Sardaigne (1849-1861), malgré les changements rapides survenus dans la situation politique de la presqu'île et dans ses rapports avec le saint-siége, Cavour demeura l'inébranlable et ardent défenseur de toutes les libertés civiles et religieuses. Croyant à une idée fixe, celle de Roger Williams : « l'Eglise libre dans l'Etat libre, » il veut la liberté pour tous, même pour les jésuites ; car il est convaincu qu'ils seraient moins nuisibles s'ils étaient plus libres. Ennemi naturel de tout privilége, il s'élève (en 1850) contre le for ecclésiastique et le droit d'asile dont l'abolition était réclamée par le comte Siccardi, interprète de l'opinion publique ; et il invite le parlement à adopter la loi sans s'occuper de la désapprobation du pape. En 1851, dans le même esprit de liberté, il soutient que l'instruction théologique dans les séminaires doit être abandonnée au clergé sans l'ingérence du gouvernement, qui n'a pas plus le droit d'être théologien que les évêques n'ont celui d'être gouverneurs. Il croit que lorsque le clergé aura joui de la liberté, il aimera la constitution libérale et qu'il cherchera son avantage propre dans la pratique de la liberté. En 1852, il retourna ses armes contre le clergé dans la question du mariage civil, qu'il considérait comme le premier pas vers la séparation des deux pouvoirs. En 1855, malgré les anathèmes de Rome et les attaques virulentes du parti clérical, la loi sur l'*incamération des biens ecclésiastiques* fut adoptée par le parlement et par le sénat. Cette loi, qui mit en péril le ministère de Cavour, demandait à l'Eglise de pourvoir à l'entretien des paroisses pauvres et diminuait le passif du budget de la somme d'un million ; elle exigeait en outre la suppression de tous les établissements religieux qui ne s'occupaient ni de prédication, ni d'éducation, ni des œuvres de charité. Le but de la loi n'était pas de confisquer les biens de l'Eglise au profit de l'Etat, mais de fonder une caisse ecclésiastique pour la juste distribution des revenus de l'Eglise parmi les membres du clergé les plus pauvres. Pour Cavour, les corporations religieuses, généralement hostiles au mouvement libéral moderne, sont des entraves au libre développement économique des nations, car elles empêchent la circulation et l'exploitation rationnelles de richesses immenses, infructueuses à cause de leur immobilité. Les nations les plus prospères sont celles qui ont aboli le monachisme, et la religion qui le soutient avec un glaive spirituel est une mauvaise religion. Les mesures libérales doivent être appliquées même à l'Eglise. En 1861, le royaume d'Italie est fondé et la question de Rome s'impose tout naturellement à l'esprit de Cavour. Voici ses idées sur la question : le pouvoir temporel ne garantit plus le pape, qui ne vit politiquement qu'à force de concordats qui compromettent son autorité spirituelle. Rome doit être la capitale civile du royaume d'Italie et la capitale spirituelle du catholicisme, grâce à une renonciation, tacite même, du pouvoir temporel, de la part du pape ; du côté de l'Etat, par une liberté illimitée accordée au pape et au clergé : ainsi le pouvoir politique et l'autorité religieuse concourront au progrès de la civilisation. Point de coercition, ni morale ni matérielle ; la liberté rayonnera de Rome sur l'univers, et les peuples ne la considérant plus comme leur ennemie,

lui redonneront leur vénération et leur culte. C'est l'idée poétique de Dante et de Manzoni, le rêve philosophique de Rosmini et de Gioberti. La forme définitive de la domination romaine spirituelle sera une fédération d'évêques régie par un chef électif; c'est-à-dire la première forme républicaine et parlementaire de l'Eglise chrétienne. Les évêques et le bas clergé qu'ils oppriment sans cesse, ayant plus de liberté, s'occuperont des libertés civiles et les répandront parmi le peuple. Bref, il faudrait détruire tous les obstacles qui empêchent d'équilibrer les forces des deux pouvoirs hostiles, l'Eglise et l'Etat, pour qu'une vie puissante et féconde pût circuler dans la nation. Si Rome refuse la liberté et la conciliation, il faut agir avec beaucoup de prudence et de modération, temporiser longtemps ; mais si elle n'accepte pas les sentiments de la nation, il faudra un jour détruire sa puissance temporelle comme contraire au progrès. Cavour était sage lorsqu'il conseillait la modération, mais il construisait une immense utopie lorsqu'il élaborait son système de conciliation avec Rome. Il est difficile de connaître les sentiments intimes de Cavour vis-à-vis de la religion. Catholique et ami de toutes les réformes libérales modernes, il est de l'école de Lacordaire, de Montalembert, et après avoir entendu à Paris l'abbé Cœur qui défendait la foi et la liberté, il écrivait à son ami Santa-Rosa : « Quand ces doctrines auront été accueillies par l'Eglise, je te promets de devenir un catholique fervent comme toi. » Il ne s'occupait pas de la partie positive de la religion et professait une indifférence superbe à l'égard du dogme. Pour lui, comme pour la plupart des politiques, la religion est utile pour la vie d'une nation et pour sa constitution morale. — Voyez : *Discorsi Parlamentari di Cavour*, Florence, 1862 ; Treitschke, *Der Graf von Cavour*, trad., Florence, 1873; A. Vera, *Il Cavour e libera Chiesa in libero Stato*, Naples, 1871 ; Artom et A. Blanc, *Œuvre parlementaire du comte de Cavour*, Paris, 1862. P. Long.

CAYET (Pierre-Victor-Palma) [1525-1610]. Né à Montrichard en Touraine, d'une famille pauvre qui embrassa la Réforme, il étudia à Genève et fut nommé ministre à Poitiers, puis à Montreuil-Bonnin, près de cette ville, chez de la Noue, et enfin prédicateur de la sœur de Henri IV, Catherine de Bourbon, qui l'amena avec elle à Paris après l'entrée du roi (1593). Le treizième synode général (juin 1594) le déposa pour avoir composé deux écrits scandaleux sur les péchés du sixième commandement, accusation dont il inséra longtemps après, dans sa *Chronologie novenaire*, une justification maladroite ; et « là-dessus, dit Agrippa d'Aubigné, étant déjetté, il passa en l'autre religion, où il fut bien venu de la Sorbonne, mais des jésuites assez mal. » Le clergé lui fournit aussitôt une pension et un logement à Saint-Martin-des-Champs ; il eut, dès 1596, la charge de professeur d'hébreu au collége de Navarre, et de « lecteur royal aux langues orientales », le bonnet de docteur en 1600 et enfin la prêtrise. Encouragé par les félicitations de Clément VIII qui ne dédaigna pas de lui écrire, il publia contre ses anciens coréligionnaires une foule de *Remontrances*, *Admonitions* et autres écrits profondément oubliés. Il provoqua le célèbre Dumoulin à une discussion verbale dont il éluda ensuite de signer le

compte rendu. Il eut plus de profit à quitter la théologie pour l'histoire, et il est surtout connu aujourd'hui par sa *Chronologie novenaire contenant l'histoire de la guerre, de 1589 jusqu'à la paix de Vervins* (Paris, 1608, 3 vol. in-8°), et par sa *Chronologie septenaire de l'Histoire de la paix entre les rois de France et d'Espagne, de 1598 à 1604* (Paris, 1609, in-8°). Ces deux ouvrages, auxquels fait suite le *Mercure François* d'Eusèbe Renaudot, ont été reproduits dans la *Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France*. Cayet a traduit de l'allemand l'*Histoire prodigieuse et lamentable du docteur Faust, avec sa mort épouvantable* (Paris, 1603, in-12; Rouen, 1604, in-12, 4e édition), livre aussi rare que curieux, malgré ses nombreuses réimpressions. — Voyez d'Aubigné, *Hist. univ.*, ann. 1595; Maimbourg, préf. de l'*Hist. de la Ligue;* Nicéron, t. XXXV. P. Rouffet.

CÉCILE (Sainte), vierge et martyre romaine. Ses Actes nous disent qu'elle appartenait à une famille sénatoriale (on veut aujourd'hui qu'elle ait été des Cæcilii). Son père la donna en mariage à un jeune patricien, nommé Valérien. Le jour de son mariage, elle conduisit son mari au pape Urbain, qui le baptisa ainsi que son frère Tiburtius; les nouveaux chrétiens subirent aussitôt le martyre. Quant à Cécile, le préfet de Rome tenta d'abord de l'étouffer dans le caldarium de sa maison; puis il la livra au bourreau qui, l'ayant frappée de trois coups, la laissa mourante sur le sol. Elle expira le matin du troisième jour, après avoir recommandé ses pauvres au pape, et lui avoir fait don de sa maison (c'est aujourd'hui Sainte-Cécile *de domo*). Urbain l'ensevelit « parmi les évêques ses collègues et les martyrs, au lieu où l'on a déposé les saints confesseurs. » En 817, nous dit un document confirmé par le *Livre des Papes*, Pascal Ier, guidé par un songe, découvrit le corps de sainte Cécile au cimetière de Saint-Sixte, et le transporta dans l'église élevée à son nom, et en 1599, Sfondrati, cardinal de Sainte-Cécile, retrouva le corps de la sainte tel qu'il était au moment de sa mort, et dans la position gracieuse où l'a sculptée Maderno. Baronius et Bosio ont décrit l'invention de cette dépouille en témoins oculaires. Néanmoins, l'histoire de sainte Cécile n'avait trouvé qu'incrédulité auprès de la critique. Un mot de Fortunat, qui la fait vivre en Sicile, le silence des anciens documents, les contradictions de ses Actes, dont les auteurs, comme dit Tillemont, « n'ont pas reçu l'amour de la vérité, » avaient mal disposé les historiens. Mais voici qu'en 1854, tandis qu'il fouillait le cimetière de Saint-Calliste, M. de Rossi découvrit auprès d'un portrait de saint Urbain, datant du dixième siècle, l'image d'une vierge orante, remontant au septième siècle, placée près d'un tombeau ouvert, et paraissant représenter sainte Cécile. Une inscription presque effacée semble avoir conservé son nom, et M. de Rossi croit avoir trouvé dans les *graffiti* mêmes de la chapelle le souvenir de la translation de ses restes que fit le pape Pascal. Cette importante découverte ramena l'attention sur les Actes de sainte Cécile, que l'on veut aujourd'hui sauver en quelque mesure, en distinguant du pape Urbain, dont la date ne concorde pas avec l'an 178 où l'on met le martyre de la sainte, un évêque suburbain du même nom. On

s'est aussi convaincu que l'emplacement du cimetière de Calliste appartenait aux Cæcilii. Ce serait donc à vrai dire la sainte qui aurait reçu les évêques de Rome dans son tombeau. Mais d'où vient que sainte Cécile, à la renommée de laquelle nous devons la peinture admirable de Raphaël et tant d'œuvres célèbres, soit devenue la patronne des musiciens? Le fait s'explique par un mot mal compris de sa légende: *Cantantibus organis, Cæcilia Domino decantabat;* mais ici les *organa* sont la musique profane du jour de ses noces. — Voyez les Actes publiés d'après Métaphraste par Surius (22 nov.) et d'après les mss. par Bosio (*Hist. Pass. S. Cæc.*, Rome, 1600, in-4°) et Laderchi (*S. Cæc. Acta*, Rome, 1722); Tillemont, III; de Rossi, *La Roma sotterranea*, II; Spencer Northcote et Brownlow, *Rome souterraine*, trad. par P. Allard, 2e édit., Paris, 1874, in-8°, p. 224; dom Guéranger, *Sainte Cécile et la Société romaine aux deux premiers siècles*, Paris, 1874, gr. in-8°.

S. Berger.

CÉDARÉNIENS [Këdâr, Bénë Këdâr], peuple nomade d'Arabie (Jér. II, 10; XLIX, 28; Ps. CXX), que la Genèse (XXV, 13; cf. Ezéch. XXVII, 21) fait descendre de Cédar, fils d'Ismaël. Ils faisaient le commerce avec les produits de leurs troupeaux (Es. XLII, 11; LX, 7; Cant. I, 5) et étaient célèbres par l'habileté de leurs archers (Es. XXI, 16 ss.). Eusèbe, Jérôme, d'accord avec Pline (5, 12), les placent dans l'Arabie Déserte, dans le voisinage des Nabathéens, tandis que Théodoret, au contraire, les fait voyager du côté de Babylone.

CÉDRÉNUS [Κεδρηνός] (Georges), auteur d'une sorte de chronique ou d'histoire universelle, qui s'étend depuis le commencement du monde jusqu'à l'an 1059 de Jésus-Christ (σύνοψις ἱστοριῶν). On n'a aucun détail sur la vie de cet auteur, car il n'est cité nulle part. Xylander a mis une préface à la tête de la belle édition qu'il a publiée de cette chronique et de l'histoire de Jean Scylitza, avec des notes de J. Goar et un glossaire de Ch.-A. Fabrot, en 1647 (2 vol. in-fol.). Dans cette préface il conjecture d'après plusieurs passages de son livre que Cédrénus a été, au onzième siècle, prêtre ou même moine grec; mais il n'a à cet égard aucune donnée certaine. L'ouvrage de Cédrénus, copié surtout sur celui de Georges Syncelle jusqu'à Dioclétien, puis sur celui de Théophane et Jean Tzetzis, complète Zonaras en beaucoup de points; mais ce n'est qu'une compilation sans critique et sans jugement. Il ne laisse pas cependant d'avoir quelque importance pour l'histoire du Bas-Empire.

CÉDRON (Kidron, obscur, trouble; Κεδρών, Jean XVIII, 1; χείμαρρος Κεδρῶνος, Josèphe, *Antiq.*, VIII, 1, 5), torrent près de Jérusalem, qui coule dans un lit étroit et profond entre la ville et la montagne des Oliviers par la vallée du même nom. Après un cours très-sinueux de six à sept lieues, il se jette dans la mer Morte par un ravin escarpé. Il n'a de l'eau qu'après de fortes ou de longues pluies; en hiver, il déborde parfois. Il est question du Cédron dans l'histoire du roi David (2 Sam. XV, 23; 1 Rois XV, 13; 2 Rois XXIII, 4, 6, 12). Plus tard il servit d'écoulement au sang des victimes sacrifiées dans le temple, peut-être même d'égout collecteur des immondices de la ville.

CEILLIER (Remi) [1688-1761], de Bar-le-Duc, confrère de D. Calmet dans la congrégation de Saint-Vannes, où il entra à l'âge de dix-sept ans, et dont il devint président; il se livra à l'étude des Pères tandis que Calmet se consacrait à celle de l'Ecriture. Son premier livre fut l'*Apologie de la Morale des Pères* (Paris, 1718, in-4°). L'érudition un peu diffuse, mais pleine d'exactitude, dont il y fit preuve se retrouve dans son grand ouvrage : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (Paris, 1729-1763, 23 vol. in-4°). Le dernier volume, publié après sa mort, va de Pierre Lombard à Guillaume d'Auvergne. Un 24e tome de tables facilite les recherches dans cette œuvre immense, comparable à l'*Histoire littéraire de la France* pour le développement des appréciations raisonnées sur chaque écrivain. L'abbé Dupin, son contemporain, publia de son côté un ouvrage semblable, sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*. Mais la vitesse avec laquelle il composait, en même temps qu'une foule d'autres écrits, un travail où les erreurs sont si difficiles à éviter, lui fait perdre en exactitude ce qu'il gagne en rapidité et même en intérêt; et, pour être moins lourd que Calmet, il n'en reste pas moins inférieur au bénédictin qui avait fait de son histoire l'œuvre presque unique de sa vie.

CÉLESTIN Ier (Saint), pape de 422 à 432, consacra tous ses efforts à la lutte contre le nestorianisme, et bien que le promoteur de cette hérésie n'eût rien négligé pour gagner le pape à sa cause, il réunit à Rome, en 430, un synode qui déclara Nestorius hérétique, et il approuva le terme de θεοτόκος. Il prépara avec sagesse la réunion du concile d'Ephèse, auquel il députa, comme légats, les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, leur recommandant de ne pas se mêler aux débats, mais de les juger. Célestin est l'auteur de la mission de Saint-Germain l'Auxerrois en Grande-Bretagne, il désigna Palladius comme premier évêque des Scots. — Voyez Hefele, 2e édit., II; Mansi, IV et V; les lettres du pape dans Coustant.

CÉLESTIN II (1143-44) fut un pape impuissant. Il régna au milieu des querelles de la papauté avec la ville de Rome. Son nom était Guido de Castello, il était originaire de l'Ombrie. — Voyez Watterich, II, 276; Certini, *Vita di Cel. II*, Foligno, 1716, in-4°.

CÉLESTIN III (1191-1198) était romain; il se nommait Giacinto di Bobone et était des Orsini. Aussitôt monté sur le trône, il accomplit la promesse de Clément III, son prédécesseur, en couronnant Henri VI (15 avril 1191); mais, au jour et à l'heure, l'empereur dut acquitter le prix du service rendu, en prêtant la main à une trahison. Clément III s'était lié envers les Romains par un traité formel : « Vous nous livrerez les murs de Tusculum pour être détruits, et vous ne les relèverez jamais; vous en garderez pour vous et pour l'Eglise romaine tous les biens. Si jusqu'au 1er janvier Tusculum n'est point entre nos mains, vous en excommunierez les habitants... » Le 16 avril, la garnison allemande qui protégeait Tusculum le livra aux Romains, et la malheureuse ville, patrie de cette triste famille dont le gouvernement s'appela la pornocratie, fut détruite jusqu'au sol. Les échappés du massacre s'établirent sur le penchant de la montagne, au lieu dit Frascata (les

Buissons), qui est aujourd'hui Frascati. Mais l'empereur et le pape portent la responsabilité de cet acte de violence et de barbarie : au reste ils en furent punis, car les Romains, que rien ne retenait désormais, ne tardèrent pas un an à élire un *summus senator*, un chef de la république. Innocent III fut élu le jour même de la mort de Célestin. — Voyez Watterich, II ; de Reumont, I, 462 ; Papencordt, p. 279 ; Gregorovius, IV, 582 ; Tœche, *Heinrich VI*, 1867.

CÉLESTIN IV (Goffredo Castiglione, milanais) fut élu à la mort de Grégoire IX, le 1er novembre 1241. Ce vieillard maladif mourut après dix-sept jours. Il est probable que les cardinaux qui mirent Innocent IV à sa place, ne l'avaient choisi que pour gagner du temps. — Voyez V. Castiglione, *Cel. IV*, Turin, 1661.

CÉLESTIN IV, antipape (1124). Voyez *Honorius II*.

CÉLESTIN V (Saint). A la mort de Nicolas IV, on ne put réunir les Orsini et les Colonna pour l'élection de son successeur; Rome était dans l'anarchie. Enfin, ne pouvant s'entendre, les cardinaux allèrent chercher d'un commun accord (5 juin 1294) un pieux ermite des Abruzzes, Piero del monte Murrone. La vie de ce saint homme semble une légende plutôt qu'une histoire. Onzième fils d'un pauvre cultivateur, Pierre, d'abord bénédictin, s'était retiré sur une montagne où il avait fondé un couvent consacré au Saint-Esprit et un ordre qui plus tard prit son nom, et auquel il donna les principes des franciscains spirituels. A Lyon, devant Grégoire X, il avait suspendu son froc à un rayon de soleil. Au premier moment, il voulut s'enfuir, mais les moines, en le voyant, crurent être au temps de l'Evangile éternel annoncé par Joachim de Flores, on le força d'accepter: il entra dans Aquila sur un âne tenu à la bride par deux rois. Dès lors les uns s'en firent un instrument et les autres une risée. Benoît Cajétan, qui devait être Boniface VIII, se montra son plus cruel ennemi. Le pape se cacha dans l'obscurité « comme le coq de bruyères qui cache sa tête pour échapper aux chasseurs. » Malgré les instances du peuple, ameuté par les célestins, le pape, après avoir lu une bulle qu'on lui avait dictée et qui déclarait valable l'abdication d'un pape faite pour de bonnes raisons, abdiqua le 13 décembre 1294. Cette renonciation volontaire est la seule que présente l'histoire de la papauté. Déposant la pourpre, le pauvre ermite voulut regagner sa cellule, mais son successeur lui fit voir qu'un pape n'est pas libre de rentrer dans la retraite. On lui donna la chasse, on l'enferma à Fumone, dans une étroite prison, où il mourut le 12 mai 1296. Les célestins ont assuré qu'il avait été empoisonné par Boniface VIII. Il fut canonisé en 1313. — Il faut lire, dans les *AA. SS.*, 19 mai, IV, le poème sur sa vie, de Jacques Stefaneschi, sa biographie traduite de Lelio Marino, général des célestins en 1519, et celle que Pierre d'Ailly composa sur la demande des célestins de Paris. Voyez aussi Gilles Colonna, *De renunciatione papæ*, dans Roccaberti, *Bibl. pontificia*, Rome, 1695 ss., in-f°, II ; Spinelli, *Vita di S. Pietro del Morone*, Rome, 1664, in-4° ; Barcellini, *Industrie in defesa di S. Cel. V*, Milan, 1761, in-8° ; Gregorovius, V ; de Reumont, II, 615. S. Berger.

CÉLESTINS, ordre religieux, issu d'une réforme des bernardins, et

institué par Pierre de Mouron vers 1254. Retiré sur la montagne dont il prit le nom, puis sur le mont de Majella, près de Sulmone, dans la Pouille, ce saint personnage y établit une communauté dont les règles furent approuvées par Urbain IV en 1264, puis confirmées par Grégoire X en 1274, au second concile général de Lyon. Ses membres s'appelaient alors ermites de Saint-Damien, et ils étaient rattachés aux bénédictins. L'élévation de leur fondateur au saint-siége sous le nom de Célestin V leur valut leur indépendance et leur dénomination de célestins. Boniface VIII, qui avait eu l'art d'amener Célestin à abdiquer, s'empressa de confirmer leurs priviléges. Philippe le Bel les introduisit en France en 1300, au nombre de douze, et leur donna deux monastères. Ils ne tardèrent pas à s'y propager, sans toutefois se rendre trop à charge à la nation, car ils furent peut-être, sous l'ancien régime, l'ordre le plus populaire. Ils avaient en France, au dix-huitième siècle, vingt-et-un monastères. Parmi les constitutions des ordres religieux, celle des célestins offre un type curieux de ces sortes de républiques où la pondération des pouvoirs était le but suprême, pour éviter, sous une règle commune, l'anarchie comme le despotisme. Ainsi, leur supérieur général, toujours surveillé par le chapitre universel tenu chaque année à Salmone, était nommé tous les trois ans, et dès 1323 ils lui enlevèrent la faculté d'être réélu avant neuf ans écoulés. Les provinces jouissaient d'une grande indépendance. Elles élisaient leur provincial et leurs *définiteurs* qui, à leur tour, choisissaient les prieurs, l'élection descendant ainsi de degré en degré jusqu'aux derniers emplois. La province pouvait même amender ses constitutions, et celle de France usa de ce droit en 1667. On voit que cette organisation se rapproche d'autant plus de celle de l'Oratoire qu'elle s'éloigne davantage de celle des jésuites. — Il ne faut pas confondre avec les célestins les frères mineurs célestins, religieux franciscains qui, ne pouvant obtenir une réforme de leur ordre, en sortirent pour se livrer à une vie plus austère. Célestin V leur permit cette rupture et leur donna aussi son nom. Mais, peu après l'abdication de ce pontife, Boniface VIII les persécuta comme schismatiques et hérétiques, et ils s'éteignirent obscurément vers 1315.

CÉLESTIUS. Voyez *Pélagianisme*.

CÉLIBAT (*cœli beatitudo* !), « état de virginité auquel s'engagent ceux qui aspirent aux charges de l'Eglise ou à la vie monastique. » Les prêtres païens pouvaient se marier. De même, la loi de Moïse ne défendait aux lévites que l'union avec une prostituée, une femme déshonorée ou divorcée et, aux grands-prêtres, le mariage avec une veuve (Lév. XXI, 7, 8, 14, 15). Le Nouveau Testament ne contient aucune restriction de ce genre. Les apôtres étaient mariés, du moins en partie (Matth. VIII, 14; 1 Cor. IX, 5); ils recommandaient le mariage aux chefs des communautés (1 Tim. III, 1), tout en proclamant que, dans certaines circonstances, le célibat présente plus d'avantages que le mariage (1 Cor. VII, 38). C'est de cette dernière considération que découla de bonne heure, dans l'Eglise, l'opinion de la valeur supérieure du célibat (Hermas, lib. I, vis. II, 3; Ignace, *ad Polycarp.*, c. V). Elle aboutit au mépris même de l'union conjugale (Origène, *In Numer.*

homil., VI; Jérôme, *ad Jovinian.*, I, 4), bien que l'Eglise, dans sa lutte contre le gnosticisme, ait combattu l'erreur que le siége du mal était dans la chair et dans les inclinations charnelles. Dès le second siècle, nous rencontrons des exemples fréquents de vœux volontaires de célibat, ainsi que la prescription de la continence avant l'exercice des fonctions sacrées. Au commencement du quatrième siècle plusieurs conciles rendent des ordonnances formelles dans ce sens (*Conc. Neo-cæsar.*, a. 314, c. 9; *Conc. Ancyran.*, a. 314, c. 8). En thèse générale, les célibataires étaient préférés aux hommes mariés pour la collation des charges ecclésiastiques, mais le mariage n'était pas positivement défendu aux clercs. Tertullien, Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nysse, avaient été mariés, bien que ce dernier représente son mariage comme le résultat d'une erreur de jeunesse. Par contre, l'évêque de Rome Siricius déclara, en 385 (*ad Himerium Tarraconensem*, ep. I, c. 7), que dans l'Ancien Testament le mariage des prêtres avait été autorisé, parce que tous les prêtres appartenaient à une seule et même tribu; mais que, depuis que cette restriction avait été abolie, la licence de se marier avait perdu sa valeur, que les *obscænæ cupiditates* inséparables de l'union conjugale devaient être considérées comme un obstacle à l'exercice des fonctions sacerdotales. Il érigea, en conséquence, en règle, le renoncement au mariage, qui, jusque-là, avait été volontaire dans son diocèse. La même opinion se trouve exprimée dans les décrétales d'Innocent Ier (404-405), de Léon Ier (446-458) et de la plupart des conciles postérieurs (*Conc. Carthag.*, II, a. 390, c. 2; *Conc. Carthag.*, V, a. 401, c. 3, etc.). Mais si l'Italie, l'Espagne et l'Afrique se soumirent à cette règle, les pays où dominait la race germanique continuaient à la violer. L'interdiction de se marier ne s'appliquait d'ailleurs à l'origine qu'aux évêques; successivement, surtout depuis le cinquième siècle, elle s'étendit aux prêtres, aux diacres, aux sous-diacres, à ceux d'entre eux du moins qui voulaient prendre femme après l'ordination. Les clercs inférieurs, par contre, étaient autorisés à contracter une union; mais ils ne devaient pas épouser une veuve ni convoler en secondes noces. La législation civile confirma ces décisions, en statuant que des personnes mariées ne pouvaient pas être promues à l'épiscopat, que le mariage des clercs devait être considéré comme nul et leurs enfants comme illégitimes (*Cod. Theod.*, *de episcopis et clericis*, 14, 2; *Cod. Justin.*, I, 3, etc.). Il convient d'ajouter toutefois que le grand nombre même des ordonnances rendues sur cette matière prouve combien vives étaient les résistances du clergé. Ce n'est qu'au milieu du onzième siècle, grâce à l'influence décisive de Grégoire VII, que le dogme du célibat des prêtres triompha. Il enflamma la haine du peuple contre les clercs mariés, flétrit leur union comme une *fornicatio*, et autorisa ainsi l'opinion postérieure qu'à tout prendre le concubinat des prêtres était préférable à leur mariage. Le synode de Latran de 1074 prononce l'excommunication contre tout prêtre marié qui dit la messe, comme aussi contre tout laïque qui reçoit l'hostie de sa main. Urbain II décida en 1089 que tout prêtre qui se mariait perdrait sa charge et ses bénéfices. Les conciles de

Reims (1119) et de Latran (1123) décrétèrent que de pareilles unions devaient être dissoutes, et les coupables enfermés dans des pénitenciers. Tous les docteurs du moyen âge partagèrent ces vues. Le concile de Trente (*sessio* XXIV, *de sacram. matrim.*, can. 9), à son tour, confirma ces décisions. Il rappelle aussi que tout clerc entré dans les ordres mineurs perd sa charge s'il se marie; s'il est marié en y entrant, il doit faire vœu de chasteté perpétuelle, et sa femme, dans le cas où il aspirerait aux charges supérieures, doit prendre le voile et entrer dans un couvent. Il faut chercher le vrai motif du célibat imposé par l'Eglise romaine aux prêtres, d'une part dans la valeur supérieure qu'elle lui attribue, ce qui implique nécessairement que la sanctification véritable dans le mariage est impossible (*Conc. Trid.*, *sess.* XXIV, *can.* 10); d'autre part, l'Eglise juge nécessaire d'isoler le clergé de la famille et de la société civile pour en faire un instrument docile du saint-siége et de la hiérarchie. « *Non liberari potest Ecclesia*, a dit Grégoire VII (*Epist.*, lib. III, p. 7), *a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus.* » Mais l'expérience a prouvé que le célibat des prêtres ne favorise en aucune manière la virginité et la chasteté. Il n'est que trop souvent la source de défaillances et de scandales qui ne tournent pas à l'honneur de l'Eglise. Au lieu de s'élever par le célibat à la *vita angelica*, les malheureuses victimes de l'aveuglement fanatique de Grégoire VII et de ses successeurs sont exposées à tomber dans les excès de la bestialité la plus grossière. Il est inutile d'énumérer ici les plaintes incessantes qui se sont élevées, depuis les premiers siècles de l'Eglise jusqu'à nos jours, sur l'immoralité du clergé. Et pourtant Rome s'est toujours opposée à abolir la règle du célibat, qui après tout n'est pas une question de dogme, mais une affaire de discipline. Dans les pays où l'influence des idées catholiques domine, comme en Espagne, en France, en Autriche, la législation même civile, en vertu du caractère indélébile du sacerdoce, ne permet pas au prêtre, qui se sépare de l'Eglise, de se marier et ne reconnaît pas ses enfants comme légitimes. — Les Eglises protestantes, dès le début (1518), affranchirent leurs conducteurs de l'obligation du célibat qu'ils ne trouvaient ni prescrit dans l'Ecriture ni justifié par la nature des fonctions sacrées. Nul n'a parlé en termes plus élevés de la sainteté du mariage que Luther; nul n'a condamné plus justement le célibat que Mélanchthon, lorsqu'il dit: « *Una est vera et sola causa tuendi cœlibatus, ut opes commodius administrentur et splendor ordinis retineatur.* » Les arguments de l'Eglise catholique sont réfutés avec un grand soin dans les diverses confessions de foi de la Réforme (*Conf. August.*, art. 11 et 23; *Apol.*, art. VI; *Art. Smalc.*, III, 11; *Confess. Helvet.*, I, art. 37; *Anglicana*, art. 1, 34, etc.).—L'Eglise grecque, se fondant à tort sur 1 Tim. III, 2, ne choisit ses prêtres que parmi les hommes mariés, tandis qu'elle impose le célibat aux moines, aux évêques, aux métropolitains et aux patriarches, qui sortent habituellement des couvents. Les prêtres grecs ne peuvent point épouser de veuves, ni se remarier, ni même, à la mort de leurs femmes, à de très-rares exceptions près, conserver leurs fonctions. Il faut rappeler aussi que l'Eglise catholique, par une heureuse inconsé-

quence, tolère le mariage des prêtres chez les maronites et les grecs unis, qui reconnaissent la suprématie du siége de Rome. — Voyez l'article de Jacobson, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, ainsi que les grands ouvrages de Baur, de Marheinecke et de Hase sur la *Symbolique* et la *Polémique*.

CELLARIUS, *Keller* (Jean), théologien luthérien, naquit en Bohême en 1496; élève de Reuchlin, il enseigna l'hébreu, mais peu de temps, à Louvain, à Mayence, à Tubingue, à Heidelberg (1518), à Leipzig (1519), et publia une introduction à l'étude de l'alphabet hébraïque qui ne témoigne pas d'une connaissance bien approfondie de cette langue. A Leipzig Cellarius assista à la dispute de Luther avec Eck et en publia une relation, qu'il eut à défendre ensuite dans divers opuscules. Après quelques hésitations il se déclara ouvertement pour Luther en décembre 1520 et fut un des premiers prédicateurs de la Réforme ; en septembre 1529 il devint pasteur à Francfort, puis à Dresde en 1539; il mourut le 21 avril 1542 dans cette dernière ville, dont il fut le premier superintendant luthérien. De ses ouvrages nous mentionnerons : *Isagogicon in hebræas litteras*, Hagenoæ, 1519, in-4°; *Ad Capitonem Epistola de vera serie theologicæ disputationis Lipsiacæ*, Lips., 1519, in-4°. — Sources : C. Schlegel, *Lebensbeschreibung der Dresdener Superintendenten*, 1697; L. Geiger, *Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland*, 1870, p. 107; Steinschneider, *Bibliogr. Handbuch üb. die hebr. Sprachkunde*, 1859, p. 33.

CELLARIUS, proprement *Keller* (Christophe), philologue allemand, né le 22 novembre 1638 à Smalcalden et mort à Halle le 4 juin 1707. Après de fortes études faites à Iéna et à Giessen, Cellarius fut successivement professeur au gymnase de Weissenfels, et recteur des gymnases de Weimar, de Zeist et de Mersebourg, où ses talents pédagogiques rendirent des services éminents; lors de la création de l'université de Halle, en 1693, il y fut appelé comme professeur d'éloquence et d'histoire ancienne. Erudit consommé et travailleur infatigable, Cellarius publia de bonnes éditions d'un grand nombre d'auteurs latins, et plusieurs ouvrages, fort appréciés dans le temps, relatifs à la langue latine, des manuels d'histoire et de géographie; on consulte encore son grand traité de géographie ancienne (*Notitia orbis antiqui*, Lips., 1701-6, 2 vol. in-4°; nouv. éd. revue, 1731). Les langues orientales avaient attiré de bonne heure notre auteur, qui montra la connaissance approfondie qu'il en possédait dans ses courts mais remarquables travaux grammaticaux sur l'arabe, l'hébreu, le rabbinique, le chaldéen, le syriaque et le samaritain; il publia aussi des fragments de la version syriaque de l'Ancien et du Nouveau Testament avec une traduction très-fidèle, des notes et un glossaire (1682); un ouvrage semblable sur la version samaritaine du Pentateuque, accompagné d'une grammaire et d'un lexique (*Horæ samaritanæ*, Cizæ, 1682, in-4°) a été jusqu'à notre siècle la principale ressource pour l'étude de cet idiome. Les recherches de Cellarius sur l'histoire et la doctrine des Samaritains ont aussi fait époque : *Collectanea historiæ samaritanæ*, Cizæ, 1688, in-4°; *Epistolæ samaritanæ ad Ludolfum*, ib., 1688, in-4°; *De gentis samaritanæ historia et cærimoniis*, Halæ, 1694, in-4° (réimpr. 1699 et 1707,

ainsi que dans ses *Dissertationes acad.* et dans *Ugolini thesaurus*, t. XXII). Les principales publications de Cellarius relatives aux langues orientales se trouvent quelquefois réunies sous le titre de *Philologicarum lucubrationum sylloge*, Iéna, 1683, in-4°. J.-G. Walch a réimprimé un certain nombre de dissertations de Cellarius sous le titre de *Cellarii dissertationes academicæ* (Lips., 1712, in-8°), avec une notice sur l'auteur et la liste de ses nombreux ouvrages; il réunit aussi ses discours (*Orationes academicæ*, Lips., 1714) et un choix de ses lettres et préfaces (Lips., 1715). — Sources : Walch, notice citée; A.-H. Francke, *Leichenpredigt auf Cellarium*, Hal., 1707; J. Burkhardi *Epistola ad Struvium de Cellarii obitu*, Hal., 1707; G. Ludovici *Historia scholarum*, Lips., 1709, t. II, p. 1; Clarmund, *Lebensbeschreibungen*, Wittemb., 1713, t. X; J.-P. de Ludewig, *Opuscula oratoria*, Hal., 1721, p. 308; Nicéron, *Mémoires*, t. V (la liste des ouvrages est plus exacte dans la trad. allem., t. V); Hirsching, *Hist. litter. Handbuch*, Leipz., 1794, t. I; Bohn, *De fatis studii linguarum oriental.*, Iéna, 1769; Meyer, *Gesch. der Schrifterklærung*, t. III; H. Keil, *Oratio de Chr. Cellarii vita et studiis*, Hal., 1875, in-4°.

A. Bernus.

CELLÉRIER (Jean-Isaac-Samuel) [1753-1844], pasteur et prédicateur genevois, naquit à Crans, près de Nyon, dans le pays de Vaud, d'une famille d'agriculteurs. Son enfance s'écoula dans le calme de la vie des champs, en face des splendides paysages d'une des plus belles contrées du monde. Ses premières impressions, qui semblent avoir laissé une trace ineffaçable dans le développement de son individualité, furent celles de la piété domestique, associées à un vif sentiment de la nature. Il vint à l'âge de treize ans au collége de Genève, où il fit des études distinguées. De bonne heure il se fit remarquer par une grande clarté d'intelligence, une exquise sensibilité, une consciencieuse application. Les sciences morales et les études littéraires eurent bientôt gagné toutes ses sympathies et devinrent ses travaux de prédilection. Seul, éloigné de sa famille, luttant contre la gêne, obligé de se suffire à lui-même et de gagner son pain en donnant des leçons en dehors de ses heures d'étude, il fit durant ces années l'apprentissage d'une vie austère, indépendante et forte. Entré à l'auditoire de théologie pour se préparer au saint ministère, il ne tarda pas à montrer des aptitudes spéciales pour la prédication, et l'on cite de lui plus d'un de ces traits de précoces succès dont les maîtres de la chaire ont fourni tant d'exemples. Il fut consacré en 1776, en vertu d'une dispense d'âge : il n'avait pas atteint vingt-trois ans. Les années qui suivirent furent pour lui traversées par des épreuves de famille et de santé, par divers voyages et un séjour de quelque durée à l'étranger. Il les employa néanmoins à se perfectionner dans l'art de la prédication en s'y exerçant toutes les fois que l'occasion lui en était offerte, et en profitant des conseils et des directions de ceux qui étaient considérés alors comme des maîtres. C'est ainsi qu'à Paris il entra en relation avec l'abbé Fauchet et par son entremise avec les pères de l'Oratoire, dont les entretiens élargirent pour lui le champ de l'éloquence chrétienne. Revenu dans sa patrie, il fut appelé, en 1783, à occuper un poste de pasteur dans la paroisse de Satigny, qu'il ne quitta plus depuis

lors, et dans laquelle, pendant trente-et-un ans, ses dons remarquables, mis au service d'une fidélité, d'un dévouement, d'un zèle exemplaires, firent de lui l'un des types les plus purs et les plus élevés, les plus sympathiques et les plus complets, du vrai pasteur évangélique. Son ministère, qui embrasse la période troublée de 1783 à 1814, fut fréquemment aux prises avec des difficultés exceptionnelles, dans lesquelles il se montra toujours à la hauteur des devoirs les plus solennels, tour à tour, et les plus délicats. Sa réputation de prédicateur, qui grandissait tous les jours, attirait de loin de nombreux auditeurs dans son église de campagne, et il était en outre souvent appelé dans les chaires de la ville, où sa présence prenait occasionnellement l'importance d'un événement. En 1814, il se vit contraint par l'état de sa santé, toujours chancelante, de donner sa démission, et après quelques années passées encore au milieu de ses anciens paroissiens, il vint finir ses jours à Genève dans la solitude et le recueillement, entouré de la vénération de sa famille, de ses amis, de ses concitoyens. Il atteignit ainsi l'âge exceptionnel de quatre-vingt-onze ans, et fut transporté après sa mort dans le cimetière de son ancienne paroisse, où ses restes mortels sont aujourd'hui déposés au pied du mur de son église, recouverts d'une pierre tumulaire qui, par sa volonté, ne porte pas même son nom. — Sur quatre cent quatre-vingts sermons sortis de sa plume, Cellérier en avait publié cent quarante-et-un de son vivant; vingt-trois l'ont été depuis sa mort; les autres sont déposés en manuscrits à la bibliothèque de la compagnie des pasteurs de Genève. Ce n'est qu'après son ministère de Satigny, en 1818, que Cellérier publia un premier volume de sermons, *Discours familiers d'un pasteur de campagne*, in-8°), et il n'avait eu en vue, dans le choix qu'il en fit, que les intérêts de son ancienne paroisse. Encouragé par le succès et pressé par de nombreuses demandes, il publia ensuite successivement trois volumes de *Sermons et prières pour les solennités chrétiennes et les dimanches ordinaires* (Genève, 1819, et 2e édit., 1824, in-8°); deux volumes d'*Homélies* (Genève, 1825, in-8°); deux volumes de *Nouveaux discours familiers d'un pasteur de campagne* (1827, in-8°). Les éditeurs du volume posthume: *Sermons*, *Homélies*, *Discours familiers et Prières* (Paris, 1845, in-8°, 435 pages), ont fait leur choix, dans le nombre des discours qu'il avait lui-même mis à part comme prêts pour la publication, et se sont conformés aux désignations qu'il avait précédemment adoptées. On a encore de lui un *Catéchisme ou cours d'instruction religieuse*, volume de 460 pages, « fruit de sa vieillesse, » comme il le dit lui-même, et résumé de sa longue expérience, publié en 1845 par deux amis auxquels il avait confié ce soin : MM. Coulin et Barde pères, et un volume de *Pensées pieuses extraites de ses divers ouvrages*. Nous ne mentionnons la publication faite par lui, conjointement avec M. Gaussen, de la confession de foi helvétique, et celle faite après sa mort d'une profession de foi individuelle, trouvée dans ses papiers, que pour rappeler ces paroles écrites en tête de la dernière et qui déterminent bien le caractère de son orthodoxie : « Je ne mets de prix à une vérité de doctrine, que si elle peut contribuer à la sainteté pratique. » — La prédication de Cellérier se distingue par un ensemble de qualités faites pour lui assurer une

place dans le petit nombre des productions de ce genre qui semblent destinées à triompher du temps. Si on y rencontre peu de pensées très-nouvelles et de mouvements oratoires très-entraînants, on y reconnaît d'autre part à chaque page ce caractère de perfection relative, qui fait les œuvres classiques : une grande clarté de plan et de style, un admirable talent d'exposition, une profonde connaissance du cœur humain, un choix de détails, une noblesse sans déclamation, une familiarité sans vulgarité, une convenance enfin, une grâce, une poésie même d'expression qui ne se démentent jamais. Nous ne connaissons pas de prédicateur qui possède à un plus haut degré, et surtout d'une manière plus égale et plus continue, ce caractère rare mais essentiel de la prédication évangélique : l'onction, ce je ne sais quoi d'intime et de pénétrant qui va droit du cœur au cœur, de l'âme à l'âme. Ce n'est pas ici le souffle de Borée se déchaînant pour arracher au pécheur le manteau de ses illusions et de sa propre justice; avec Cellérier ce triste manteau semble devoir tomber de lui-même sous la douce influence de ce soleil d'en haut qui porte dans ses rayons la santé, le relèvement, la lumière et la vie. Nul prédicateur n'est plus fidèle dans la doctrine, nul n'en fait moins étalage, s'adressant toujours au cœur et à la conscience. Nul n'est plus fidèle dans la morale, nul ne joint plus de grâce à son austérité. Nul enfin ne semble avoir plus constamment obéi à cette pensée intime : rendre l'Evangile aimable. On se tromperait néanmoins en se figurant que la douceur et l'onction de Cellérier excluaient les impressions profondes chez ses auditeurs. Le témoignage des contemporains atteste au contraire que l'action de sa personne et l'accent dont il revêtait sa parole, comme il arrive chez tous les vrais orateurs, allaient remuer les âmes au plus avant et lui faisaient atteindre occasionnellement aux plus grands effets de l'éloquence. « J'en ai sangloté hier toute la soirée, » disait une jeune paysanne, le lendemain d'une de ses prédications. Strictement orthodoxe dans ses convictions, Cellérier n'était point un théologien, à moins qu'on ne prenne cette épithète dans le sens où la pieuse antiquité l'avait appliquée à saint Jean. Et s'il crut devoir, pour la défense des doctrines qui lui étaient plus chères que la vie, prendre part occasionnellement aux débats théologiques qui agitèrent l'Eglise de Genève au commencement du siècle, il en sortit bientôt, disant n'y avoir « guère aperçu que des sujets de s'affliger, d'oublier, de pardonner. » Peu de vies ont été aussi fidèlement employées, bien peu se sont terminées dans une sérénité plus grande, dans une plus intime anticipation des douceurs de la communion avec Dieu, la vraie récompense du serviteur fidèle. « Mon Dieu, te voir !... » fut la parole dans laquelle s'exhala son dernier souffle. Et on peut dire que toute sa vie terrestre se résumait dans ce mot qui est déjà celui de la vie du ciel. — Il existe en tête du volume de discours publié après la mort de Cellérier une notice étendue et fort remarquable due à la plume de M. le professeur Diodati. MM. Gaussen et Cellérier fils ont aussi consacré à la mémoire du pasteur de Satigny des écrits du plus haut intérêt, mais devenus aujourd'hui très-rares.

F. Coulin.

CELLÉRIER (Jacob-Elisée) [1785-1862], pasteur et théologien genovois. Unique enfant du pasteur J.-L.-S. Cellérier, il grandit à la campagne sous l'influence d'une douce éducation domestique et du spectacle de l'un des plus pieux ministères qu'ait comptés l'Eglise protestante. De son enfance il conserva toujours une disposition poétique et contemplative, l'amour de la nature, de la simplicité et des petites gens. Il fit ses études à l'académie de Genève, en même temps que S. Vincent et F. Guizot, avec lesquels il prit part aux exercices d'une société pour l'avancement des études. Il fut consacré ministre en 1808, devint plus tard l'auxiliaire et le successeur de son père à Satigny, où leur commun ministère frappa madame de Staël, qui le dépeignit dans l'*Allemagne* (4e partie, ch. IV). Deux ans après, il concourait pour la chaire d'hébreu dans la faculté de Genève, où il entrait en 1816. Il y enseigna pendant trente-huit années la critique sacrée, les antiquités bibliques, l'exégèse de l'Ancien Testament d'abord, jusqu'en 1825, du Nouveau depuis, jusqu'à sa retraite en 1854. Il consacra à cette besogne du professorat et à plusieurs autres que lui confiaient l'Académie ou l'Eglise (rectorat, présidence de la compagnie des pasteurs), toutes les forces d'une conscience vigilante et, en dépit d'une santé délicate, les mena heureusement à bout, grâce à un emploi méthodiquement réglé de son temps et à une constante discipline de soi-même. Cette vie paisible, longtemps sans épreuves au foyer, s'acheva dans une retraite laborieuse et surtout pieuse au milieu de la vénération générale. — Cellérier était vraiment une individualité chrétienne d'élite. Professeur, il donnait l'exemple de l'obéissance scrupuleuse au devoir et se montrait un vrai père pour les étudiants. Pendant une longue suite d'années, il leur adressa à l'ouverture des cours des discours pastoraux qui ont été en bon nombre imprimés et dont six ont pour titre commun : *Le serviteur de Jésus-Christ*. Conducteur de l'Eglise, même après avoir quitté le pastorat, il ne cessa de s'intéresser activement à ses destinées. En 1817, il travaillait, dans les meilleures intentions, au règlement du 3 mai, qui prescrivait la réserve et la paix aux prédicateurs du réveil et à leurs adversaires, mais devait produire l'effet contraire. Plus tard il collaborait au *Protestant de Genève*, qui représentait l'Eglise nationale et l'ancien libéralisme supranaturaliste en face de l'orthodoxie et de l'Eglise libre ; en 1835 il concourait à la version du Nouveau Testament et à la célébration du troisième jubilé de la Réformation. Après la constitution de 1847, il prit une part prépondérante aux efforts que fit la compagnie des pasteurs pour multiplier les œuvres d'évangélisation et de propagande religieuse et regagner ainsi la démocratie hostile. Il remonta dans les chaires pour y prêcher des méditations empreintes d'une profonde expérience morale sur la *Vie intérieure*, qu'il publia en 1852. Enfin, en vrai patriote, il s'occupa beaucoup de l'histoire de son pays. Déjà, au jubilé de 1835, il composait pour la jeunesse un tableau animé de la Réformation sous le titre : *Histoire d'autrefois*. Puis, dans les *Mémoires de la Société d'histoire*, les *Etrennes religieuses*, le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, il publia diverses études, parmi lesquelles nous ne mentionnerons que la *Vie de Charles Perrot*, pasteur libéral et charita-

ble de la fin du seizième siècle, et l'*Esquisse d'une histoire abrégée de l'Académie fondée par Calvin*, qui, dans sa totalité du moins, ne vit le jour qu'après sa mort en 1872, éditée par l'auteur de cet article. Comme homme religieux, Cellérier se trouvait dans une position intermédiaire entre le réveil et l'ancien libéralisme, rapproché de l'un par le caractère de sa piété, de l'autre par ses idées théologiques. Humble autant que pacifique, il était préoccupé avant tout de se perfectionner soi-même et de croître dans la communion de Dieu. Une ligne de son testament le peint bien : « Il s'est efforcé, dit-il, de vivre et de se préparer à mourir dans cette religion large, raisonnée, psychologique surtout, en même temps qu'évangélique et vivante, qui, ennemie des phrases et des formules, se rattache à deux idées, misère de l'homme, vie par et en Christ, et se résume en deux sentiments, humilité de l'homme pécheur, amour du Sauveur et du monde invisible. » — Comme théologien, Cellérier eut deux visées : la première, faire connaître à son milieu de langue française la science allemande, initier et pousser le jeune clergé à cette étude : c'est ce qu'il fit par de nombreuses récensions dans les *Mélanges de religion*, dans *Religion et Christianisme* de son ami S. Vincent, dans le *Protestant de Genève*, etc., par ses cours et ses ouvrages; la seconde, combattre les idées théopneustiques, appuyées par le réveil, tout en maintenant fermement la foi à l'inspiration et à l'autorité des Ecritures. Voici la liste chronologique de ses ouvrages. En 1820, les *Eléments de la grammaire hébraïque, suivis des principes de la syntaxe hébraïque, traduits librement de l'allemand, de W. Gesenius*. C'était la première grammaire hébraïque en français. Il en empruntait la substance aux Allemands, mais la présentait revêtue de clarté et de simplicité. Cet ouvrage, depuis longtemps épuisé, a fait place à la grammaire de Preiswerk. En 1823, *Essai d'une introduction critique au Nouveau Testament, ou analyse raisonnée de l'ouvrage intitulé : Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, de J.-L. Hug, professeur à Fribourg en Brisgau* (Genève, in-8°, 524 pages). C'est à un professeur catholique et par conséquent conservateur que Cellérier recourait, « n'osant, disait-il (ce qui peint l'époque autant que l'homme), faire de la critique qu'en se cachant à l'abri d'un nom distingué. » Il croit devoir justifier la critique sacrée, en montrer la légitimité et l'utilité, et faire voir qu'elle a gagné sa cause. Cet ouvrage n'étant pas original, nous nous dispensons de l'analyser. Laissons aussi deux opuscules ultérieurs : *De l'origine authentique et divine de l'Ancien Testament* (1826), *De l'origine authentique et divine du Nouveau Testament* (1829), sermons accompagnés de notes, où la critique faite en chaire est mise au service et dans la dépendance de l'apologétique. En 1832, Cellérier publie un ouvrage étendu, qui fait le pendant du précédent : *Introduction à la lecture des livres saints de l'Ancien Testament, à l'usage des hommes religieux et éclairés* (in-8°, 547 pages). Après avoir établi le droit et le caractère de la « critique pieuse », il traite, dans la première partie, du Pentateuque, au sujet duquel il se pose ces quatre questions : authenticité, intégrité, crédibilité, divinité, qu'il résout affirmativement. Dans une seconde partie, il passe en re-

vue un à un les hagiographes et les prophètes, en les caractérisant au point de vue littéraire et édifiant plus encore qu'au point de vue historique et critique ; il admet toutes les authenticités qui sont contestées. Dans une troisième partie, il présente sur l'Ancien Testament pris dans son ensemble des considérations de deux sortes, les unes apologétiques, tendant à montrer la beauté, l'harmonie et la divinité du livre, les autres herméneutiques, destinées à combattre diverses erreurs sur son explication et son usage pratique. En 1837, l'*Esprit de la législation mosaïque* (2 vol. in-8°). Cellérier suit encore ici un maître de la science allemande, Michaëlis, l'auteur du *Droit mosaïque*. « L'ouvrage n'en est ni la traduction ni l'abrégé ; c'est un produit de son école. » Il trace d'abord deux tableaux : dispositions du peuple hébreu, état de la Palestine ; puis il envisage le gouvernement théocratique, les lois dans leur rapport et leur accommodation au caractère du peuple, au sol, à l'indépendance nationale, au bonheur public, au développement du monothéisme, de la moralité, de la civilisation des Hébreux, à la préparation du christianisme. La valeur historique de cet ouvrage, qui est d'ailleurs d'une lecture instructive et agréable, est compromise par les préoccupations apologétiques ; la législation y est considérée moins comme le fruit lentement mûri de l'esprit religieux et national des Hébreux, que comme la conception savamment calculée d'un civilisateur inspiré, comme une œuvre artificielle et surnaturelle tout ensemble. L'idée religieuse et symbolique qui pénètre tout dans le mosaïsme n'est point mise assez fortement à la première place. C'est que Cellérier voulait recommander à un public plus curieux de civilisation que de religion, la législation de Moïse comme un beau spécimen de ce que peut faire la sagesse d'un organe de la divinité pour l'éducation générale d'un peuple. On comprend qu'une telle conception de ce sujet n'est pas suffisamment historique et théologique. Treize ans s'écoulent pendant lesquels Cellérier ne publie rien d'important. Vers la fin de cette époque les esprits commençaient à fermenter ; l'attention se dirigeait de plus en plus vers le grand mouvement de la théologie allemande que suivait attentivement le journal *La Réformation au dix-neuvième siècle* publié à Genève. Cellérier avait beaucoup attendu pour donner son premier et unique commentaire sur l'*Epître de saint Jacques* (1850, in-8°, 200 pages). Dans l'avant-propos, il caractérise ce qu'il appelle l'exégèse pratique, « celle qui met en lumière la pensée de l'écrivain par ses rapports avec l'expérience et la vie. » Cette épître était un des objets de prédilection de Cellérier ; nul ne pouvait être un interprète plus sympathique d'un moraliste inspiré, profond, sage et pittoresque comme saint Jacques. Quant à la grosse question de l'opposition entre Paul et Jacques, Cellérier se tient à égale distance de ceux qui la nient et de ceux qui l'exagèrent, et il établit l'harmonie générale et supérieure des apôtres. Il avait annoncé la publication de ses cours sur les deux épîtres aux Corinthiens ; nous regrettons qu'il ne l'ait pas faite, car c'est là surtout qu'il développait le plus abondamment « l'exégèse du sentiment », celle qui cherche le cœur de l'écrivain sous sa doctrine, et la logique des affections et des émotions sous celle des

idées. Nous regrettons aussi qu'il n'ait pas imprimé ses cours sur l'*Encyclopédie et l'archéologie bibliques*, qui ont été autographiés par ses élèves. Enfin, en 1852, paraissait le *Manuel d'herméneutique* (in-8°, 381 pages), le plus original et le plus important des ouvrages de Cellérier. Dans l'introduction il traite successivement de la nature, de l'histoire, de la division de cette science qui fixe les principes de l'interprétation des livres saints. Puis viennent cinq parties dans lesquelles sont étudiées successivement les règles qui se rapportent aux diverses applications et espèces de la science : herméneutique psychologique (conditions que doit réaliser un bon interprète), historique (circonstances de l'auteur et de l'écrit), scripturaire (analogie de la foi, esprit de la Bible et de chaque auteur), dogmatique (preuves et nature de l'inspiration) ; le tout avec une foule de subdivisions. L'exposition est claire, sobre et judicieuse, mais un peu trop émiettée. La partie dogmatique est la plus considérable et la plus délicate. Pour en apprécier les idées, il faut se rappeler qu'au moment où Cellérier écrivait, la rupture du nouveau libéralisme avec l'orthodoxie se produisait. L'herméneutique antérieure de Cellérier, à la fois conservatrice quant aux résultats et libérale quant à la méthode, se voyait dépassée ; après avoir longtemps paru hardie, elle se trouvait timide et l'était ; elle tenait à se défendre de toute connivence avec la guerre qui commençait à se livrer contre l'autorité. Cellérier sentait bien ce que sa position avait de particulier. D'un côté donc, il continue à repousser les idées théopneustiques, de l'autre, il défend l'inspiration divine des écrivains sacrés. Il reste ainsi jusqu'au bout un supranaturaliste libéral. En résumé, si les ouvrages de Cellérier ne sont pas fort originaux quant à la substance, ils le sont quant à la manière, surtout quant à l'esprit. L'influence de sa personnalité et de ses cours fut assez grande. A une époque où faisaient grand bruit les querelles dogmatiques et les passions ecclésiastiques, il imprima aux études bibliques sérieuses et indépendantes une impulsion qui s'est prolongée chez ses nombreux élèves. Il se qualifiait lui-même « d'homme de transition » et il comparait son enseignement à « une pierre à aiguiser ». Il a eu à la vérité des disciples plus tranchants que lui, mais nous en connaissons peu chez lesquels on rencontre, avec une liberté d'esprit plus notable pour son temps, un plus sincère amour de la Bible et un mélange plus heureux de culture, de sagesse et de piété. — Outre ses ouvrages et ses articles dans divers journaux et revues, voir *Notice sur le professeur J.-E. Cellérier*, par Th. Heyer, secrétaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, 1863, et *Le professeur Cellérier*, deux articles du pasteur L. Choisy dans le *Chrétien évangélique* de 1863. A. Bouvier.

CELSE. Le premier ouvrage composé, dans le monde gréco-latin, contre la vérité de la religion chrétienne est d'un philosophe grec du nom de Celse. Origène, qui en a fait une réfutation étendue, en donne l'auteur pour un épicurien. C'est une erreur manifeste. Dans cet écrit, Celse parle toujours en platonicien, jamais en épicurien ; Origène en convient lui-même ; il prétend, il est vrai, que ce platonisme n'est qu'une feinte imaginée pour couvrir ses intentions perfides et s'insi-

nuer dans l'esprit du lecteur (*Contra Celsum*, I, 8); mais cette explication ne s'appuie sur rien (Redepenning, *Origènes*, t. II, p. 132-138). Cet ouvrage fut composé à un moment où les chrétiens étaient sous le coup d'une violente persécution (sous Marc-Aurèle, 163-183), en 178, d'après M. Keim, qui donne des raisons fort plausibles en faveur de cette date (*Celsus Wahres Wort*, p. 264-273). Il ne faudrait pas en conclure que Celse ait voulu s'en rendre complice et provoquer contre eux de nouvelles rigueurs. Il nous apprend lui-même dans quel dessein il entreprit de combattre le christianisme. Ce ne fut que pour guérir de leurs illusions de pauvres et malheureux ignorants, et ouvrir leurs yeux à la vérité (*Contra Celsum*, I, 9; V, 65; VI, 37; VII, 41). Cette vérité à laquelle il se propose de les ramener, c'est, non le paganisme vulgaire et officiel, mais cette doctrine de Dieu et des êtres divins intermédiaires entre lui et les hommes, que les platoniciens des premiers siècles de notre ère en donnent pour le sens caché, et qui fut la religion de toutes celles des écoles philosophiques de cette époque qui prétendaient se rattacher à Platon. Celse en parle fort souvent dans son ouvrage contre le christianisme (*ibid.*, I, 6 et 9; II, 17; V, 6 et 25, etc.), et la représente à plusieurs reprises comme bien supérieure aux doctrines chrétiennes (*ibid.*, VII, 68; VIII, 2, 9-15). Il n'a pas d'autre but que de convertir les chrétiens à cette espèce de religion philosophique. S'il commence par une réfutation du christianisme, c'est qu'il fallait d'abord ébranler la confiance des chrétiens en leurs propres croyances, et c'est ce qu'il voulut faire dans l'écrit auquel Origène répondit, et auquel Celse avait donné pour titre : « Discours de vérité, » Ἀληθὴς λόγος, indiquant par là qu'il se proposait d'y montrer ce que valent en réalité les documents sacrés et les doctrines de l'Eglise chrétienne. Ce « Discours de vérité » devait être suivi d'un autre, dans lequel il aurait exposé à ceux des chrétiens qui, ébranlés dans leur foi, lui auraient témoigné quelque confiance, les principes qui doivent diriger la conduite des hommes (*ibid.*, VIII, 76). Il ne paraît pas que le second « Discours de vérité » ait été jamais composé; du moins Origène ne le connaissait pas, et aucun écrivain de l'antiquité ecclésiastique n'en parle. Probablement le premier, s'il se répandit parmi les chrétiens (et il ne l'avait écrit que pour eux), les révolta plus qu'il ne les convainquit, et Celse dut renoncer à l'espoir de les convertir à sa religion platonicienne. — On ne s'explique pas par suite de quel aveuglement le philosophe platonicien ne comprit pas que son « Discours de vérité » ne pouvait que lui aliéner ceux dont il comptait gagner la confiance. Le ton en est arrogant, moqueur, ironique, blessant au suprême degré pour les chrétiens qui y sont presque partout traités d'ignorants et de pauvres gens sans intelligence. Quant au fond, c'est, principalement dans la première partie qui est à la fois la plus importante et la plus étendue, un acte d'accusation sans merci, pour ne pas dire un libelle diffamatoire contre le fondateur du christianisme. Celse y a recueilli tous les contes injurieux et toutes les explications malveillantes que les juifs avaient imaginés sur la personne et l'enseignement de Jésus. C'est, il est vrai, dans la

bouche d'un juif qu'il met ce réquisitoire outrageant (*ibid.*, I, 28; II, 79); mais il en endosse la responsabilité, non seulement en insérant ces injures dans son écrit, mais encore en les faisant suivre de discussions de nombreux passages des évangiles (*ibid.*, III, 1; V, 65), desquelles il résulterait que le père de la religion chrétienne n'aurait été, pour me servir des expressions d'Origène (*ibid.*, III, 1), qu'un imposteur qui aurait voulu, par des manœuvres frauduleuses et de faux miracles, se faire passer pour le Messie annoncé par les prophètes, et qui n'aurait eu ni la capacité ni le courage de soutenir ce rôle avec dignité. Evidemment Celse mettait Jésus sur la même ligne que cet Alexandre de Paphlagonie, dont, sur sa demande, son ami Lucien avait démasqué les impostures. Les néoplatoniciens, qui combattirent plus tard le christianisme, furent à la fois plus clairvoyants et plus habiles, en reconnaissant un sage en Jésus qu'ils mettaient ainsi hors de cause, et en s'en prenant uniquement à ses disciples qu'ils accusaient d'avoir mal compris la doctrine de leur maître et de l'avoir dénaturée. Ce n'est pas que Celse ne signale çà et là dans les discours du fondateur de la religion chrétienne quelques paroles remarquables et quelques préceptes élevés; mais il lui en enlève aussitôt tout l'honneur en assurant que ce sont des emprunts faits à Platon, sans s'inquiéter le moins du monde d'expliquer comment le prophète de Nazareth, dont il rabaisse à plaisir le caractère et l'intelligence, s'était trouvé en état de puiser à cette source de sagesse. Dans la seconde partie de son « Discours de vérité » il attaque au nom de la raison la plupart des doctrines chrétiennes, entre autres celles de la création (*ibid.*, VI, 47-65), du diable (*ibid.*, VI, 42) et de la résurrection de la chair (*ibid.*, VII, 32-35; VIII, 13). Enfin, dans la troisième partie, il essaie de montrer aux chrétiens que les principes d'après lesquels ils affectent de former un peuple séparé et distinct de tout le reste des citoyens romains et se refusent de prendre part aux charges et aux devoirs de la vie commune, ainsi qu'aux actes du culte public qui ne sont en définitive que des fêtes nationales et n'engagent en rien la conscience, ne peuvent se justifier devant la raison, et leur sont préjudiciables à eux-mêmes, en leur donnant l'apparence d'être toujours en révolte contre les lois de l'Etat et en attirant sur eux les rigueurs de l'administration romaine (*ibid.*, VIII, 17, 21, 24, 28). — Ce qui s'explique encore moins, c'est que cet ennemi déclaré du christianisme en avait fait une étude approfondie, sans en avoir en aucune façon saisi l'esprit qui le caractérise. Son « Discours de vérité » nous apprend qu'il connaissait les évangiles jusque dans leurs moindres détails; que plusieurs des autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament lui étaient familiers; qu'il était au courant de la polémique des juifs avec les chrétiens; qu'il n'ignorait pas les dissentiments qui s'étaient produits dans l'Eglise primitive entre Pierre et Paul, et plus tard entre la « grande Eglise » (μεγάλη Ἐκκλησια) et de nombreuses sectes rivales, et bien d'autres faits que l'Eglise laissait volontiers dans l'ombre. Toutes ces choses étaient tellement étrangères aux païens, même aux plus instruits, qu'on est presque tenté de supposer qu'il avait vécu parmi les chrétiens, qu'il

avait même été un des leurs, et que quelque blessure faite à sa vanité l'avait jeté dans le parti des philosophes platonisants de cette époque et lui avait mis la plume à la main contre d'anciens coréligionnaires (Schœll, *Histoire de la littérature grecque*, 2e édit., t. V, p. 103 et 104). C'est là toutefois une hypothèse gratuite. Le « Discours de vérité » ne contient pas un seul mot qui puisse le faire prendre pour un acte de vengeance. Il faut chercher ailleurs les causes de l'antipathie de Celse pour le christianisme. On ne peut, ce semble, les trouver que dans sa nature intellectuelle et morale, et surtout dans les préjugés qu'il devait à son éducation (voy. Neander, *Gesch. der christl. Kirche*, t. I, p. 173-175). Les passages du « Discours de vérité » cités par Origène ont été recueillis par C.-K. Jachmann dans son *De Celso philosopho*, 1836, in-4°, et par M. Th. Keim (traduits en allemand et ordonnés de manière à rétablir autant que possible l'écrit de Celse) dans *Celsus, Wahres' Wort*, Zurich, 1873, in-8°. Pour la bibliographie, on peut renvoyer à ce dernier ouvrage, dans lequel sont discutées toutes les opinions précédemment émises sur la personne et le discours de Celse.

M. Nicolas.

CELTES. Voyez *Gaule* (Religion de l'ancienne).

CENCHRÉE (Κεγχρεαί, Act. XVIII, 18). Corinthe avait deux ports : l'un sur la mer Ionienne, Λέχαιον, Léchée, par où se faisait le commerce avec l'Italie ; l'autre sur la mer Egée, Cenchrée, qui mettait Corinthe en relation avec l'Orient. La distance entre Corinthe et Cenchrée, d'après Strabon, était de soixante-dix stades (sept kilomètres environ). Avant de s'y embarquer pour son dernier voyage à Jérusalem, Paul, à cause d'un vœu, s'y fit raser la tête. A tort, on a trouvé étrange cet acte de Paul et, pour l'en décharger, quelques exégètes l'ont attribué à Aquilas qui l'accompagnait, ce qu'à la rigueur permet la construction de la phrase grecque, mais ce qui n'est pas vraisemblable (Act. XVIII, 18-19). Il y avait à ce moment-là déjà une petite communauté chrétienne à laquelle appartenait la diaconesse Phébée (Rom. XVI, 1).

CENDRES (Mercredi des). Les cendres sont le symbole de la pénitence. Dans les calamités publiques comme dans les deuils privés, les Hébreux mettaient de la cendre sur leurs têtes. Les pénitents, dans les premiers siècles du christianisme, devaient se présenter à la porte de l'église, revêtus de cilices et couverts de cendres. Le concile de Bénévent de l'an 1091 ordonne à tous les fidèles de recevoir les cendres le premier jour du carême, qu'il appelle *dies cineris et cilicii*. Après que les rameaux bénits de l'année précédente ont été brûlés, leurs cendres sont placées dans un vase sur l'autel ; puis le prêtre officiant, après avoir récité les psaumes pénitentiaux et d'autres prières, les bénit, en impose sur la tête du clergé et du peuple agenouillé, en prononçant ces paroles : *Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris* (Gen. III, 19). L'Eglise veut ainsi inspirer aux fidèles l'esprit de pénitence et d'humiliation dans lequel ils doivent passer le temps du carême (voy. cet article).

CÈNE (Sainte). — I. Doctrine biblique. Nous avons quatre relations de l'institution de la cène (Matth. XXVI, 26-29 ; Marc XIV, 22-25 ; Luc

XXII, 14-20; 1 Cor. XI, 23-33); entre elles il n'y a que des différences de détail, pour le fond elles s'accordent entièrement. Celles des deux premiers évangiles sont presque identiques et sont sans doute l'expression de la tradition générale de l'Eglise; celles de Luc et de Paul ont évidemment une origine commune, dont toute la certitude est indiquée par ces mots : « J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis, ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (1 Cor. XI, 23). La préposition ἀπο n'indique pas formellement un enseignement direct comme le ferait mieux παρά ou ὑπο, et on pourrait admettre que l'apôtre ait en vue une instruction transmise par l'un des premiers témoins (cf. Luc I, 2). Mais il est plus naturel de comparer ce passage à Galates I, 11, 12, où Paul déclare que l'Evangile qu'il annonce il ne l'a reçu d'aucun homme οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον), mais « par révélation de Jésus-Christ ». S'il était donc absolument nécessaire de choisir, ce serait aux récits de Luc et de Paul que devrait être donnée la préférence. Mais les évangiles, ici comme partout, sont très-concis, et ne donnent que des résumés des paroles de Jésus-Christ; ils peuvent être également exacts sans être identiques, et le plus souvent il est facile de réunir les différents éléments qu'ils renferment. Le quatrième évangile ne contient pas l'institution de la cène, qui était bien connue lorsqu'il a été écrit; mais il rapporte ce qui s'est passé le dernier soir que le Seigneur a passé avec ses disciples et renferme plusieurs discours qui sont en relation plus ou moins directe avec la cène (Jean VI, XIII-XVII). — Les synoptiques semblent indiquer que Jésus a institué la cène et célébré la pâque le jour même de la fête; mais le récit de Jean montre que c'est la veille seulement. D'abord il commence par ces mots : « avant la fête de pâque » (XII, 1); puis il mentionne le dernier repas du Seigneur avec ses disciples, en disant simplement : « un repas ayant eu lieu » (XII, 2). Il dit ensuite positivement que ce jour, qui, suivant la coutume des Juifs, avait déjà commencé la veille après le coucher du soleil, était celui de « la préparation de la pâque » (XIX, 14), et que les Juifs n'entraient point dans le prétoire de peur de se souiller et de ne pouvoir pas manger la pâque (XVIII, 28). De plus le jour de la fête de pâque toute activité devait être suspendue (Lévit. XXIII, 7) et on ne peut admettre que les Juifs aient fait ce jour-là tout ce qui a eu lieu lors de la condamnation et de la mort de Jésus-Christ. Pour rétablir l'accord entre le quatrième évangile et les synoptiques, on a essayé de donner une autre portée aux passages que nous venons de citer, ce qui ne peut se faire sans s'éloigner de leur sens naturel. On a aussi supposé que les Juifs avaient, selon une coutume qui s'est établie depuis, retardé le jour de la fête, qui aurait été reporté du vendredi au samedi afin de n'avoir pas deux jours fériés de suite. On en verrait un indice dans ces mots : « le jour où *il fallait* (ἐν ᾗ ἔδει) sacrifier la pâque arriva » (Luc XXII, 7). Cette hypothèse, qui lèverait toute difficulté, n'est pas suffisamment établie. Mais, en considérant de plus près les synoptiques, on voit qu'ils ne sont pas nécessairement en contradiction avec Jean. Luc dit que « le jour où il fallait

sacrifier la pâque arriva ». Cette journée, 14 du mois de nisan, commençait légalement le soir du 13 ; et c'est vers la fin de ce jour que doit se placer le moment où les disciples eurent à chercher une chambre pour faire tous les préparatifs nécessaires à la célébration de la pâque. C'est alors que Jésus, sachant que le moment de sa mort allait arriver, et usant de sa liberté ordinaire vis-à-vis de la lettre de la loi, voulut célébrer la pâque de suite. C'est là ce qu'il explique d'abord au maître de la maison : « Mon temps est proche » (Matth. XXVI, 18), puis à ses disciples : « J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir » (Luc XXII, 15). Quoi qu'il en soit de ce point qui est encore controversé, c'est le jeudi soir, dans un repas pascal, que Jésus-Christ a institué la sainte cène. Il commença par tourner les pensées de ses disciples vers sa mort prochaine et leur montrer qu'elle était voulue de Dieu et annoncée par les Ecritures (Matth. XXVI, 24; Marc XIV, 21 ; cf. Jean XIII, 1). Il exprima en même temps la profonde douleur que lui causait la trahison de l'un d'entre eux; et voyant que ce dernier appel était infructueux, il le fit sortir (Jean XIII, 27; Matth. XXVI, 25). L'exclusion de Judas ressort encore du fait qu'il s'éloigna aussitôt après avoir reçu le morceau trempé (Jean XIII, 27) et que la cène ne fut donnée qu'à la fin du repas (Luc XXII, 20; 1 Cor. XI, 25). — Le Seigneur, après avoir rendu grâces, prit un pain et le rompit, comme le faisait le père de famille dans le repas pascal. Le fait est mentionné avec le même terme (ἔκλασε) dans chacune des relations de l'institution de la cène ; saint Paul y montre un signe de l'unité des chrétiens : « Parce qu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous ne sommes qu'un seul corps » (1 Cor. X, 17) ; et la fraction (κλάσις) du pain fait tellement partie du symbolisme de la cène qu'elle semble avoir été employée d'abord habituellement pour la désigner (Act. II, 42; XX, 7; 1 Cor. X, 16). Jésus distribua ensuite le pain en disant : « Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est donné (1 Cor. XI, 24 remplace *donné* par *rompu ;* mais cette leçon est incertaine, et n'a d'ailleurs aucune importance) pour vous. » En présentant son corps séparé du sang, il montre que c'est essentiellement sa mort qu'il a en vue, et en le donnant comme nourriture il se compare lui-même à l'agneau pascal (cf. Jean I, 29; XIX, 36) et établit comme une pâque nouvelle (cf. 1 Cor. V, 7). Après le souper, il prit la coupe, et ayant rendu grâces, il la leur donna en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui est répandu pour plusieurs pour la rémission de leurs péchés. » Ce second acte n'est pas la simple continuation du premier, car il est précédé d'une action de grâces nouvelle ; il n'en est pas non plus la répétition sous une forme différente, car il rappelle d'abord le sang de l'agneau pascal et la délivrance dont il a été le moyen (Exode XII, 21-28), puis aussi l'alliance conclue entre Dieu et son peuple, et l'aspersion de sang qui en a été le sceau, et par laquelle le culte mosaïque a été inauguré (Exode XXIV, 5-8). C'était là aussi un souvenir bien conservé chez les Israélites (cf. Zach. IX, 11; Ps. L, 5). Jésus annonce ainsi qu'il va inaugurer la nouvelle alliance, l'alliance éter-

nelle si souvent annoncée par les prophètes (Jér. XXI, 31; Esaïe LV, 3; Ezéch. XVI, 66, etc.; cf. Hébr. XIII, 20), et qu'elle sera scellée par son sang, et aussi par l'acte nouveau qu'il établit, car il dit : « *Cette coupe est* la nouvelle alliance en mon sang » (Luc XXIII, 26; 1 Cor. XI, 25). Il ajoute que ce sang est répandu pour la rémission des péchés « pour plusieurs » (περὶ πολλῶν, Matth., Marc), rappelant les promesses de salut faites à *plusieurs* (Esaïe LIII, 11; Matth. XX, 28, etc.), et dit aussi « pour vous » (ὑπὲρ ὑμῶν, Luc XXII, 20), indiquant que ce sont ses disciples seuls qui y participent en effet. En donnant la coupe, le Seigneur dit : « Buvez-en tous » (Matth.), pour montrer que tous ses disciples doivent y avoir part; et il ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous en boirez, » pour indiquer qu'il établit une institution permanente, qui doit, dit saint Paul, subsister « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Cor. XI, 25, 26). — La sainte cène place l'Eglise en présence de la mort de Jésus-Christ; elle rappelle et atteste le caractère expiatoire de son sacrifice; elle en est comme la suite, et donne aux fidèles un moyen d'avoir part plus directement à ses effets. Dans les sacrifices de l'Ancien Testament on doit considérer, outre le choix et la mort de la victime, deux actes également importants, l'emploi de son corps qui était ou consumé entièrement sur l'autel ou en partie mangé par les prêtres ou les fidèles; puis l'emploi du sang qui était répandu en aspersions. Jésus-Christ a voulu donner à son Eglise quelque chose d'analogue, mais de plus significatif et plus efficace. Il est lui-même la victime, l'agneau de Dieu qui ôte réellement les péchés. Il a offert sa vie une seule fois (cf. Hébr. IX, 28) et il donne à tous ses disciples son corps qui a été rompu pour eux, et son sang qui a été répandu pour sceller la nouvelle alliance. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils reçoivent matériellement son corps et son sang, ce qui serait impossible; aussi il leur distribue le pain et le vin qui doivent produire sur ceux qui les reçoivent les mêmes effets que s'ils étaient effectivement nourris de lui. C'est là ce qui est expliqué par saint Paul lorsqu'il dit que la coupe et le pain sont la *communion* du sang et du corps du Christ (1 Cor. X, 16-21). Cette expression κοινωνία est employée pour désigner la communication du Saint-Esprit (2 Cor. XIII, 13) et la participation aux souffrances du Christ (Philip. III, 10), elle indique toujours une participation effective. Chez les Juifs ceux qui mangent des victimes ont communion avec l'autel (οὐχὶ κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶ, 1 Cor. X, 18), c'est-à-dire s'approprient l'efficacité du sacrifice. De même ceux qui mangent des choses sacrifiées aux idoles prennent aussi part au culte des démons et les chrétiens ne doivent pas avoir communion avec les démons (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, 1 Cor. X, 20). Ce n'est pas par l'effet de quelque vertu renfermée dans la chair, car il est permis d'user de toute viande sans s'informer d'où elle provient; mais celui qui est averti que ce qu'il mange a été sacrifié aux idoles doit s'en abstenir (1 Cor. XI, 27, 28). L'apôtre établit donc que celui qui prend part volontairement au repas d'un sacrifice participe par là à ses effets. Et s'il en est ainsi pour « l'Israël selon la chair », c'est-à-dire pour

ceux qui n'ont que l'ombre de ce dont les chrétiens possèdent la réalité; combien plus ceux-ci seront-ils sûrs de trouver dans la cène une communion réelle avec Jésus-Christ. Cette certitude ne provient pas essentiellement des sentiments de ceux qui communient, mais c'est la coupe et le pain qui *sont* la communion du sang et du corps du Seigneur. — Ceci permet de préciser la portée du mot *est* dans les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » On voit dès l'abord qu'il ne peut être question d'une simple représentation. Il faut remarquer aussi que lorsque Jésus-Christ emploie cette expression, il dit : *Je suis* le bon berger, le chemin, la lumière, etc., etc. ; il indique toujours non une figure, mais une réalité d'un ordre supérieur ; de même dans la cène il ne donne pas des images ou des symboles, mais une communication des effets de sa mort plus effective que celle qui aurait été produite par son propre corps et son propre sang s'il avait jugé utile de les donner. C'est ce que démontrent encore ces expressions : « discerner le corps du Seigneur », « coupable du corps et du sang du Seigneur » (1 Cor. X), qui ne peuvent s'expliquer que s'il s'agit de quelque chose de bien réel. Cette réalité ne peut être de l'ordre physique, puisque d'une part il serait impossible de la constater, et que d'une autre il n'y a ni dans les paroles du Seigneur ni dans celles de ses disciples aucune trace des explications qu'aurait exigées une idée semblable. De plus on serait conduit par là à faire de la cène elle-même une sorte de sacrifice non sanglant, notion essentiellement contradictoire et entièrement contraire à l'enseignement apostolique. On ne peut pas non plus supposer une communication directe du corps glorifié de Jésus-Christ, car ce point de vue aussi est étranger à l'Ecriture et en contradiction avec le symbolisme de la cène, qui ne nous place pas en présence d'un corps spirituel dans lequel il n'y aurait plus à distinguer ni chair ni sang (cf. 1 Cor. XV, 44-50), mais montre un corps rompu et un sang répandu. — La sainte cène est donc un des moyens par lesquels les effets de la mort du Christ sont réellement communiqués. Mais elle est aussi en rapport direct avec sa résurrection et sa vie. Il faut considérer que Jésus-Christ a rarement parlé de sa mort sans mentionner également sa résurrection, et que les apôtres de même montrent fréquemment la connexité et l'importance égale de ces deux faits pour la vie chrétienne (Rom. IV, 25 ; VI, 5, 8 ; 2 Tim. II, 11, etc.). Jésus, en instituant la cène, a annoncé à ses disciples sa résurrection et leur réunion avec lui dans le royaume de Dieu (Matth. XXVI, 29, etc. ; cf. Jean XIV, 2, 3, etc.) ; il leur a parlé du moment où la pâque serait accomplie (ἕως ὅτου πληρωθῇ, Luc XXII, 16) dans ce royaume. Ce corps rompu qu'il donne, c'est un corps qui doit ressusciter ; rien n'indique que ce soit un moyen direct de résurrection ; mais c'en est certainement un gage et un moyen indirect pour ceux qui sont ainsi unis à Christ, source de toute vie (Jean VI, 57 ; XIV, 19, etc.). Le pain et le vin envisagés comme aliments représentent la plénitude de la vie du Christ communiquée aux siens. Cette vie doit se substituer à la leur, comme le montre souvent saint Paul en apportant le témoignage de son expérience personnelle (Gal. II, 20, etc.) et comme

le Sauveur l'a enseigné de plusieurs manières. Il est le vrai cep qui communique la vie aux sarments (Jean XV, 1-8); il est le pain de vie; celui qui mange sa chair et qui boit son sang a la vie éternelle, et il le ressuscitera au dernier jour. Ces paroles et les autres analogues (Jean VI, 32-51) ne peuvent se rapporter directement à la cène, qui n'était pas encore instituée lorsqu'elles furent prononcées; mais cet acte est un des moyens de réaliser ce qu'elles indiquent et de sceller cette union intime par laquelle il est dit que « nous sommes de son corps, de sa chair et de ses os » (Eph. V, 30). La cène doit aussi resserrer l'union des fidèles entre eux, elle n'est pas un acte individuel, mais elle est donnée à l'Eglise entière, qui est elle-même « le corps du Christ ». Il faut remarquer de combien d'appels à l'amour et à l'union son institution fut accompagnée (Luc XXII, 22-27; Jean XIII, 14; XV, 12; XVII, 21; etc.). La cène n'est destinée qu'aux disciples de Jésus-Christ (1 Cor. XI, 27-32). Ils doivent, avant d'y prendre part, examiner s'ils le sont bien réellement, s'ils peuvent comprendre ce qui leur est donné et « discerner le corps du Seigneur ». Autrement ils mangeraient et boiraient un jugement contre eux-mêmes (v. 29), c'est-à-dire que ce jugement serait pour eux la conséquence directe et spéciale de leur communion. Ce n'est pas de la condamnation éternelle qu'ils sont menacés, mais d'un châtiment temporel qui, pour plusieurs membres de l'Eglise de Corinthe, avait été la maladie ou la mort (v. 30). Ces punitions sont dispensées par Dieu dans des vues miséricordieuses « afin que nous ne soyons plus condamnés avec le monde » (v. 32). Ainsi la cène rapproche de nous la mort de Jésus-Christ; nous recevons son corps et son sang comme s'il venait d'être immolé. C'est lui-même qui nous invite à les recevoir, qui par ce moyen nous donne l'assurance de la rémission des péchés, nous communique sa vie et nous donne un prochain rendez-vous dans l'éternité. ED. MONNIER.

II. DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1. *Les trois premiers siècles.* L'Eglise, durant cette période, flotte entre la conception spiritualiste et la conception matérialiste de la cène, ou, pour parler plus exactement, elle ne les distingue pas nettement et ne les soumet pas à l'analyse de la réflexion critique. On peut toutefois démêler déjà les deux courants. Ignace (*ad Rom.*, 7; *ad Smyrn.*, 7), Justin (*Apol.*, I, 66) et Irénée (IV, 18) insistent sur l'union mystique du Logos avec le pain et le vin, qui deviennent ainsi des éléments célestes sans cesser d'être du pain et du vin, de même que notre corps, lorsqu'il a revêtu l'immortalité, n'a pas cessé d'être notre corps. Ils polémisent contre les docètes et les gnostiques qui nient la réalité du corps du Christ dans la cène, parce qu'ils méprisent la matière du pain et du vin qui le renferme. Le réaliste Tertullien, par contre, est porté à ne voir dans l'eucharistie qu'une *figura corporis Christi* (*Adv. Marc.*, I, 14; IV, 40) et un mémorial de sa mort (*De anim.*, c. 17), bien que dans d'autres passages (*De resurr.*, c. 8; *De pudic.*, c. 9) il représente la cène comme un *opimitate dominici corporis vesci*, un *de Deo saginari*, etc. On trouve les mêmes fluctuations chez Cyprien (*Ep.*, 63; cf. 57), qui relève, en outre, la belle et féconde idée de la *communio sanctorum* : « *Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur*

adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis cælestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus » (*Ep.*, 63). L'école d'Alexandrie devait incliner vers la conception spiritualiste. Clément appelle la cène un σύμβολον μυστικον, et l'élément mystique il le place moins dans le pain et dans le vin que dans l'union de l'esprit de l'homme avec le Logos (Παιδαγ., II, 2; cf. I, 6). Quant à Origène, il s'élève avec vigueur contre ceux qui, s'attachant à la lettre qui tue et non à l'esprit qui vivifie, voudraient faire de la cène un *opus operatum*. Le pain du Seigneur n'est utile qu'à celui qui s'en nourrit avec un esprit sans tache et une conscience pure (*Opp.*, III, p. 498 ss.) : « *Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus* » (*Opp.*, II, p. 225). Le pain véritable, c'est la parole de justice dont les âmes sont rassasiées, et le breuvage, c'est la parole de la connaissance. Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui purifie l'homme, comme les simples le croient. Le pain de la communion en lui-même n'est pas différent des autres aliments. Manger ou ne pas manger de ce pain n'ajoute et n'enlève rien à la vie de l'âme : ce qui produit cet effet, c'est la bonne ou mauvaise disposition du cœur. Nous rencontrons déjà chez les Pères apostoliques l'idée d'un *sacrifice*, associée à celle de la cène ; seulement ce n'est pas le sacrifice expiatoire du Christ qui se renouvelle quotidiennement, mais un sacrifice d'actions de grâces offert par les chrétiens, et figuré par leurs prières, leurs aumônes et leurs dons : de là les expressions fréquemment employées de *oblatio*, δῶρα, εὐλογία, εὐχαριστία, θυσιαστήριον, θυσία, προσφορά. Ces oblations on les faisait aussi *pro defunctis, pro natalitiis annua die* (Tertullien, *De cor. mil.*, 3 ; cf. *De exhort. cast.*, 11 ; *De monog.*, 10; *De orat.*, 14). Cyprien, le premier, poussé par ses tendances hiérarchiques, applique l'idée du sacrifice non à la communauté mais au prêtre, « *qui vice Christi fungitur, id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri* » (*Ep.*, 63), bien qu'il s'agisse ici non d'une répétition, mais d'une simple imitation du sacrifice du Christ. Ajoutons encore que, durant cette période, à l'exception des hydroparastates (*aquarii*, Epiph., *Hæres.*, 46, 2), tous les chrétiens se servaient de vin et de pain ; on mêlait le vin avec de l'eau (κρᾶμα), pour figurer l'union du πνεῦμα de Dieu avec le πνεῦμα de l'homme (Clément, Παιδαγ., II, 2). Les artotyrites ajoutaient au pain du fromage (Epiphane, *Hæres.*, 49, 2 ; Augustin, *de Hæres.*, 28). Déjà se manifeste la crainte superstitieuse de répandre quelques gouttes du calice : « *Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur* » (Tertullien, *De cor. mil.*, 3 ; cf. Origène, *In Exod. hom.*, XIII, 3), comme aussi la croyance dans la vertu de guérison (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), attachée aux symboles eucharistiques. La coutume d'administrer la cène aux enfants est également liée à l'attente d'effets magiques. On pensait même ne pas pouvoir les faire communier trop tôt. Cyprien nous dit qu'aux enfants qui n'étaient pas encore en état

de manger le pain, on faisait seulement boire le vin. Ces vues erronées étaient favorisées par la séparation devenue nécessaire entre la cène et les agapes, la conservation du pain bénit, l'habitude de faire humer la liqueur sacrée avec un tube, un chalumeau, les communions de malades, comme aussi par le goût prononcé de l'époque pour le merveilleux. Voyez Marheinecke, *SS. Patrum de præsentia Christi in cœna Domini sententia triplex*, Heidelb., 1832; Dœllinger, *Die Lehre von der Eucharistie in den 3 ersten Jahrh.*, May., 1826; Hœfling, *Die Lehre der æltest. Kirche vom Opfer im Leben u. Cultus der Christen*, Erl., 1851, Otto, *Das Abendmahlopfer der alten Kirche*, Gotha, 1868. — 2. *Les Pères de l'Eglise*. Les progrès de la hiérarchie, la pompe croissante du culte et, par-dessus tout, les atteintes portées au spiritualisme chrétien par les croyances superstitieuses et les conceptions magiques qui s'étaient frayé une voie dans l'Eglise, expliquent les modifications que subirent, durant cette période, le dogme et le rite de la cène. Déjà nous rencontrons, pour la définir, des expressions singulièrement hardies (λατρεία ἀναιμακτος, θυσία τοῦ ἱλασμοῦ, ἱερουργία, μετάληψις τῶν ἁγιασμάτων, etc.). L'idée dominante est celle de la *consubstantialité* du corps et du sang du Christ d'une part, et des éléments visibles du pain et du vin de l'autre. Toutefois de nombreux indices font voir qu'il ne sera pas possible à l'esprit chrétien, une fois dévoyé, de s'arrêter sur la pente où il est engagé : le besoin de clarté et de logique est tel, soit chez les docteurs qui sont chargés de formuler et de justifier le dogme, soit chez les masses qui ne peuvent pas saisir l'idée subtile et équivoque de la consubstantialité, que l'on entrevoit déjà se dégager nettement des hésitations et des scrupules qui l'enveloppent encore le terme fatal de l'évolution, à savoir la théorie de la *transsubstantiation*. Ajoutons qu'il n'est pas toujours facile, dans les textes des Pères, de faire la part de l'idée et celle de la forme emphatique dont ils la revêtent. Au fond, la rhétorique a joué un rôle plus considérable que l'on ne pense dans l'histoire du développement et de la fixation de notre dogme. Cyrille de Jérusalem, pour expliquer le mystère de la cène, rappelle le changement analogue de l'eau en vin aux noces de Cana (*Cat.*, XXII, § 6). Nous devenons un même corps et un même sang avec Christ, en ce sens que le corps et le sang du Christ passent véritablement dans nos membres (σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ χριστοφόροι γενόμεθα, *Cat.*, XXIII). Grégoire de Nysse établit un parallèle entre la conservation physique de l'homme par les aliments physiques, et la nourriture à la fois corporelle et spirituelle que la jouissance du corps et du sang du Christ dans la cène nous offre, et qui est le contre-poison efficace opposé à la mortalité produite par le péché (*Cat.*, XXXVII). D'après Chrysostôme, l'institution de la cène est le témoignage le plus éclatant de l'amour du Sauveur pour les hommes, parce que, en elle, il ne s'est pas seulement montré à eux, mais qu'il leur a permis de le toucher et de se nourrir de lui (*Opp.*, VIII, p. 292). Il enseigne, lui aussi, une union corporelle avec Christ : Ἀναφύρει ἑαυτὸν ἡμῖν, καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει (*Opp.*, IX, p. 257), et ajoute d'une manière significative : « Si nous étions des

êtres incorporels, Christ nous nourrirait au moyen d'aliments incorporels (ἀσώματα); mais puisque notre âme est unie au corps, Dieu nous offre ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά. » Il est vrai de dire que la conception symbolique trouve encore des partisans décidés, tels que Eusèbe de Césarée, qui dit formellement que les chrétiens sont appelés à célébrer le souvenir de la mort du Christ par les symboles de son corps et de son sang (*Demonstr. evang.*, I, 10); Grégoire de Nazianze, qui n'hésite pas à appeler le pain et le vin des signes et des types (ἀντίτυπα), et surtout Théodoret (*Opp.*, IV, p. 126), qui distingue nettement entre la figure que nous voyons et l'union mystique qui est l'œuvre de la foi. — L'Eglise latine suit le même courant que l'Eglise grecque. Hilaire dit sans détours du Christ : « *Naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit* » (*De trinit.*, VIII, 13). Ambroise voit dans la cène le pain vivant descendu du ciel, c'est-à-dire Christ lui-même. Si déjà, dans l'Ancien Testament, les prophètes ont pu transformer les éléments par la vertu toute-puissante de Dieu, à combien plus forte raison ce changement ne doit-il pas s'accomplir dans le sacrement de la cène? « *Quod si tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cœlo promeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum* » (*De initiand. myster.*, VIII et IX). De même l'idée d'un renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ gagne insensiblement du terrain. On la rencontre chez la plupart des Pères, mais nulle part aussi explicitement que chez Grégoire Ier (*Mor.*, lib. XXII, 26), qui désigne la cène comme un *quotidianum immolationis sacrificium*, et la met en relation avec les messes dites pour sauver les morts du purgatoire. Par contre saint Augustin s'élève avec force contre le sens capernaïtique (Jean VI, 33) donné aux paroles de l'institution de la cène. A ses yeux la signification symbolique des éléments du pain et du vin ne fait aucun doute : « *Figura est ergo, præcipiens passioni dominicæ communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit* » (*De civit. Dei*, XXI, 25). Relativement au corps du Christ il dit : « *Ego Domini corpus ita in cœlo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in cœlum* » (*Ep.*, 146). Il déclare que c'est une *servilis infirmitas* de prendre les signes pour la chose signifiée, que celui qui ne possède pas le Christ dans son cœur ne peut se vanter de manger sa chair et de boire son sang, quand bien même il mange et boit le sacrement; il définit les sacrements du Nouveau Testament, en opposition avec les cérémonies de l'Ancien, « *factu facillima, intellectu augustissima, observatione castissima,* » qu'il faut honorer « *non carnali servitute, sed spiritali libertate* » (*De doctr. christ.*, III, 9). L'objet du sacrement est le corps spirituel du Christ figuré par le pain et le vin, et ce corps spirituel, c'est l'union des fidèles entre eux : « *Hunc cibum et potum vult intelligi societatem corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia* » (*Contra adv. legis*, II, 9). Le pape Gélase, de son côté, repousse formellement l'idée de la transsubstantiation. Par le sacrement de la cène « *divinæ efficimur participes naturæ, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini* » (*De duab. natur. in Christo*, *Bibl. max. patr.*, VIII

p. 703). — 3. *Le moyen âge*. Bien qu'au début de cette période nous rencontrions encore des expressions qui peuvent se rapporter à une conception figurée de la cène, la langue liturgique, officiellement adoptée dans l'Eglise, favorisa de plus en plus la doctrine de la transsubstantiation qui répondait si bien à la grossièreté des conceptions et au caractère superstitieux de la piété de ce temps. L'abbé de Corbie, Paschase Radbert, dans un écrit adressé vers l'an 830 à Charles le Chauve sous le titre de *Liber de corpore et sanguine Domini* (chez Martène et Durand, IX, col. 367-470), s'appuyant sur la toute-puissance de Dieu, enseigna que par la consécration du prêtre la substance du pain et du vin « *Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur* » (II, 2), de telle manière que les signes extérieurs de la substance matérielle (forme, couleur, goût) subsistent dans le but d'exercer la foi comme aussi de ménager la débilité des sens, bien que parfois le vrai corps du Christ sous la forme de l'agneau, semblable à un petit enfant gisant sur l'autel, avec la couleur de la chair, et des taches de sang véritables, soit apparu aux communiants pour raffermir la foi des faibles ou récompenser celle des forts. Cette doctrine, qui s'appuyait d'ailleurs sur une multitude de légendes, fut accueillie avec empressement par un clergé ignorant et des populations barbares. Elle fut combattue néanmoins par Raban Maur, abbé de Fulda (*Ep. ad Heribanum*, chez Massillon, *Veter. Analect.* ed. 2, p. 17, dont l'authenticité a été contestée par Münscher et Neander), qui déclare que le sacrement se compose d'éléments visibles et corporels qui partagent le sort de toute la matière, selon la parole du Seigneur, que tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre et est jeté aux lieux secrets : par Ratramne (*De corpore et sanguine Domini ad Carol. Calvum*, éd. de J. Boileau, Paris, 1686, et chez Schrœckh, XXIII, p. 445 ss.), qui distingue dans la cène entre l'acte visible et l'acte invisible, la *figura* et la *veritas*, et insiste sur l'idée du mystère dont le propre est précisément de détourner l'attention des signes visibles vers les réalités invisibles. S'il y a une *conversio* du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ, c'est une *conversio* tout idéale qui s'opère dans l'esprit du communiant alors qu'il s'élève du domaine profane dans le domaine de la foi ; enfin par Scot Erigène (*De Eucharistia*, que la plupart des savants attribuent aujourd'hui à Ratramne), qui ne considère le sacrement que comme un signe de la toute-présence de Dieu. Malgré cette opposition des esprits les plus distingués du temps, la doctrine de Radbert s'imposa de plus en plus à la croyance générale. Vers le milieu du onzième siècle, elle était déjà si universellement reçue comme la seule orthodoxe que, lorsque Bérenger, chanoine de Tours, dans une lettre à Lanfranc (*Liber de sacra cœna ad Lanfr.*, éd. d'Achéry, chez Mansi, XIX, 768 ; éd. de Vischer, 1834, d'ap. le mss. découv. par Lessing, 1770), osa l'attaquer, il se vit condamné et obligé, aux synodes de Verceil et de Rome (1050-1079), de se rétracter. Les expressions dont s'était servi son plus ardent adversaire, le cardinal Humbert de Langres (*panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et*

sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri) ne laissaient subsister aucune équivoque : désormais c'était le matérialisme le plus grossier qui triomphait. Le quatrième concile de Latran, présidé par Innocent III (1215), érigea la transsubstantiation en dogme. Ce pape lui-même enseignait (*De mysteriis missæ*, IV, 17) que non-seulement les caractères accidentels, mais même les propriétés naturelles subsistaient après le changement de substance : « *panéitatem, quæ satiando famem expellit, et vinéitatem, quæ satiando sitim expellit.* » Il ne resta plus aux docteurs scolastiques qu'à trancher certaines difficultés secondaires auxquelles s'appliqua leur art subtil avec une persévérance et une habileté dignes d'une meilleure cause. Le corps du Christ est-il rompu en même temps que le pain? *Secundum speciem sacramentalem*, répond Thomas d'Aquin (*Summa*, p. III, q. 75, art. 6 et 7), car lui-même est *incorruptibile et impassibile*. Tout le corps du Christ réside-t-il dans chaque parcelle de l'hostie ou chaque morceau de pâte correspond-il à un « morceau de chair » équivalent? « Au moment même, dit Pierre Lombard, où l'hostie se brise, Christ est tout entier dans chacun des fragments, et si ces fragments s'émiettent, il est tout entier dans chacune des miettes et des parcelles. Que devient la substance du pain et du vin, au moment où les paroles du prêtre l'expulsent pour faire place à la substance divine? Elle rentre dans le néant ou se dissout pour retourner dans les éléments primitifs qui la constituaient. Les souris, les chiens ou les porcs, en rongeant ou en dévorant une hostie consacrée qui tombe à terre, rongent-ils ou dévorent-ils le corps du Christ? Pierre Lombard (*Sentent.*, IV, dist. 13) émet quelques doutes discrets à cet égard : « *Quid ergo sumit mus vel quid manducat? Deus novit hoc.* » Mais Alexandre de Hales (*Summa*, p. IV, q. 45, art. 1, 2) ne recule pas devant l'affirmative. Si un homme pécheur peut recevoir le corps du Christ, comment un animal innocent ne le pourrait-il pas bien plutôt? C'est aussi l'opinion de Thomas d'Aquin (*Summa*, p. III, q. 80, art. 3). Mais Innocent III enseigne que, quand le sacrement est rongé par une souris ou dévoré par le feu, un nouveau miracle s'opère sur-le-champ, et que la chair divine se transforme de rechef instantanément, et disparaît sans être ni rongée ni brûlée. Le pain n'est-il changé qu'en corps, et non pas aussi dans l'âme du Christ, dans sa divinité, dans la sainte Trinité elle-même? Cela semble probable à Thomas d'Aquin (p. III, q. 76, art. 1), en vertu de l'union intime de l'âme et du corps, comme aussi des deux natures en Christ et des trois personnes dans la Trinité. La transformation s'opère-t-elle successivement ou instantanément? Tous les docteurs soutiennent cette dernière alternative. Malgré la pluralité des hosties, un seul corps est-il présent, si bien que sur tous les autels à la fois le même Christ est sacrifié? « *Sic ergo constat*, enseigne saint Anselme (*Tract. de corp. et sang. Dom.*, p. II, c. 4), *in diversis locis uno horæ momento esse posse corpus Christi, sed lege creatricis naturæ, non creatæ.* Tous les scolastiques partagent cette opinion. Le même corps du Christ est présent à la fois dans tous les pays, dans tous les

lieux, dans toutes les églises, sur tous les autels, partout où l'hostie est offerte et reçue. — L'adoration de l'hostie était le corollaire obligé du dogme promulgué par le quatrième concile de Latran. Aussi voyons-nous au treizième siècle s'établir la coutume de se prosterner au son de la clochette devant l'hostie, au moment où le prêtre, l'élevant dans ses mains, la présente au culte du peuple. On attribue l'origine de cette coutume au cardinal Guido, ancien abbé de Cîteaux, qui imagina aussi de faire accompagner d'une sonnette dans les routes le viatique, c'est-à-dire l'hostie portée aux malades, afin que les passants prévenus pussent s'agenouiller devant leur Dieu. L'introduction de la Fête-Dieu (fête du corps de Dieu) ordonnée par Urbain IV, en se fondant sur les visions des religieuses d'un couvent de Liége (1264), et par Clément V (1311) au synode de Vienne, acheva de populariser le dogme de la transsubstantiation. Il se compléta par celui de la *concomitance* (*Sciendum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter. Uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia*, Thom. Aquin., p. III, q. 76, art. 1), d'après lequel, le Christ tout entier étant présent dans chaque parcelle de l'hostie, son sang est déjà goûté avec son corps dont il est le compagnon (*concomitans*) inséparable. Ce dogme permit d'enlever le calice aux laïques pour en réserver l'usage aux prêtres seuls, afin de rehausser leur prestige, comme aussi de prévenir la profanation qui résulterait des gouttes de vin répandues sur le sol. Ernulphe, évêque de Rochester, dit : « Nous trempons la chair du Seigneur dans le sang du Seigneur, de peur que nous ne péchions, soit en l'offrant, soit en le recevant. Car il arrive souvent que des hommes barbus et ayant de longues moustaches, imbibent leurs poils de liquide avant d'y toucher... Quel prêtre sera assez adroit pour administrer le sacrement sans en rien répandre? » (*Epistola II ad Lambertum*, dans le *Spicilegium* d'Achéry, III, p. 470). C'est à partir du douzième siècle que le rapt du calice, approuvé par tous les scolastiques, se généralisa, sans pourtant réussir à vaincre les oppositions locales qui se ravivèrent en Bohême au quinzième siècle et provoquèrent la guerre des hussites et les décisions du concile de Constance (1415), partiellement infirmées par celles du concile de Bâle, d'après lesquelles : « *suadentibus causis rationabilibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri* » (chez Mansi, XXX, col. 695). Malgré cette concession temporaire faite aux utraquistes, le concile de Bâle maintint la doctrine antérieure : « *Nullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus* » (Mansi, XXIX, col. 158). — L'idée du sacrifice journellement renouvelé du Christ est dans un rapport étroit avec celle de la transsubstantiation. « *Et semel*, dit Pierre Lombard (*Sent.*, IV, 12), *Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel.* » L'expiation de nos péchés se consomme quotidiennement à l'autel par un nouveau sacrifice du Christ (Thomas d'Aquin, *Summa*, p. III, q. 83, art. 1 ss.). Grâce à cette conviction que nous trouvons développée sous une grande

variété de formes, le sacrifice de la *messe* (voy. cet article) devint le centre du culte catholique et entoura le sacerdoce d'une auréole nouvelle. Il convient d'ajouter, tout en déplorant l'erreur monstrueuse et l'idolâtrie grossière dont l'Eglise se rendit ainsi coupable, que bien des âmes pieuses trouvèrent, dans le dogme de la présence réelle et dans l'union mystique avec le Sauveur renouvelant chaque jour son sacrifice d'amour, une source puissante d'édification. Le mysticisme d'un Bonaventure, d'un Tauler, d'un Thomas a Kempis se chargea d'idéaliser les conceptions abstraites et subtiles des scolastiques, comme aussi les représentations grossières et matérialistes de la foule. La poésie qui, pour eux, se dégageait de ce dogme leur fit illusion sur les graves périls qu'il faisait courir à la foi, et leur humilité ne vit pas ce qu'il cachait au fond de prétention sacrilége. C'est exactement la situation d'âme dans laquelle se trouvent de nos jours un grand nombre de catholiques sincères et convaincus. Le concile de Trente s'est borné à enregistrer les décisions des conciles antérieurs sur la doctrine de la cène, sans leur faire subir le moindre changement : « *Denuo hoc sancta synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totus substantiæ panis in substantiam corporis Christi, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus, quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata* » (*Conc. Trid.*, *sess.* XIII, *can.* 4 ; cf. *Cat. rom.*, II, 4, 37 ; Bellarmin, *Controv. de sacram. euchar.*, III, 18-24). Les manuels qui servent de base à l'enseignement des séminaires exposent encore aujourd'hui, jusque dans leurs détails les plus puérils et les plus répugnants, les commentaires que les docteurs scolastiques ont donnés du dogme promulgué par le quatrième concile de Latran.

III. Doctrine grecque. L'Eglise grecque se sépara de l'Eglise latine, lorsque celle-ci introduisit, à partir du neuvième siècle, l'usage du pain sans levain qu'elle lui reprochait comme un abandon du christianisme apostolique. Parmi les docteurs grecs, les uns penchaient plutôt vers la doctrine de la consubstantiation, les autres vers celle de la transsubstantiation. En thèse générale, ils se servaient des expressions μεταποιεῖσθαι et μεταβάλλεσθαι, sous lesquelles ils entendaient moins un changement de substance qu'une participation du pain et du vin aux propriétés du corps et du sang de Jésus-Christ. Il faut dire pourtant que, dans les temps plus récents (et en particulier dans la ὀρθοδόξος ὁμολογια de Mogilas de l'an 1643), l'Eglise grecque a incliné vers l'idée de la transsubstantiation proprement dite (μετουσίωσις). Par contre, elle conserva la célébration de la cène sous les deux espèces pour les laïques comme pour les prêtres, et n'a jamais consenti à remplacer le pain par l'hostie. La part d'eau mêlée au vin est plus forte dans l'Eglise grecque que dans l'Eglise latine ; il y a même, chez les Orientaux, un double mélange, avant la consécration avec de l'eau froide, après la distribution du calice avec de l'eau chaude. — Voyez : Steitz, *Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer gesch. Entwickelung*, dans les *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1864, H. 4, et 1865, H. 1 et 3.

IV. Doctrine protestante. Les réformateurs s'élevèrent d'un commun accord contre la messe envisagée comme un sacrifice, parce que Jésus-Christ nous a réconciliés par un seul sacrifice avec Dieu ; ils protestèrent contre la doctrine de la transsubstantiation, inventée pour glorifier le sacerdoce, sans être aucunement fondée dans la Bible ; ils restituèrent le calice à la communauté, conformément à l'institution même du Seigneur. Mais les divergences se produisirent lorsqu'il s'agit de formuler la doctrine de la cène, et il advint que ce repas, qui était destiné à exprimer sous la forme la plus saisissante l'union fraternelle des membres du corps du Christ, provoqua dans les Eglises séparées de Rome un schisme nouveau qui les affaiblit en les divisant dans des luttes absolument stériles. Il n'est pas toujours facile, dans l'histoire de ces controverses, de faire la part de l'influence exercée par le milieu, l'éducation, les circonstances particulières et celle de l'obstination volontaire à se cantonner dans des hypothèses et des formules une fois adoptées. Pour juger équitablement ces conflits entre les concessions que la fidélité interdit et les sacrifices que la charité commande, il ne faut pas oublier que ce qui paraît indifférent ou d'importance secondaire à nos yeux était fondamental aux yeux de nos pères. Là où nous sommes tentés de ne voir qu'une question de nuances sans rapport avec l'idée même du salut, une divergence dans des formules abstraites dont aucune ne satisfait pleinement l'intelligence, ils apercevaient un désaccord entre deux conceptions radicalement opposées et dont les conséquences s'étendaient sur tout le domaine du dogme et de la vie chrétienne. Nous ne pouvons songer à exposer ici le détail même des controverses dont la doctrine de la cène a été l'objet au seizième siècle, ni énumérer toutes les opinions des partis, ou intermédiaires ou excentriques, qui se produisirent dans le cours des débats. Il faut nous borner à retracer succinctement la physionomie originale des trois principaux types de doctrine. — 1. *L'Eglise luthérienne*, plus conservatrice, maintenant en matière de dogme et de rite tout ce qu'elle ne jugeait pas directement contraire à l'enseignement de l'Ecriture, s'arrêta à une conception destinée à sauvegarder à la fois, selon elle, la vérité scripturaire, l'intégrité du « mystère de l'autel » et la relation intime entre le domaine spirituel et le domaine corporel. Dans la crainte de tomber dans le subjectivisme, elle se rattacha à une idée toute catholique du sacrement et se montra impuissante à élever une barrière contre le *opus operatum*. Luther n'arriva que peu à peu à donner à sa pensée une formule précise. Dans son *Sermon vom hochwürdigen Sacrament* (1519), il se servit encore du terme de transsubstantiation. Puis il fut tenté de se ranger du côté de la conception symbolique, ainsi que le montre sa lettre aux chrétiens de Strasbourg (de Wette, *Luthers Briefe*, II, p. 577). A mesure que cette manière de voir plus spiritualiste trouva des adhérents, tant parmi les autres réformateurs que parmi les sectaires et les illuminés, qui, par leurs exagérations, lui paraissaient gravement compromettre l'œuvre de la Réformation, il s'éleva, dans des écrits de plus en plus passionnés, contre ceux qui enseignaient « *es sei im Sacrament des Altars schlecht*

u. eitel Brod u. Wein » (voy. *Vom Anbeten des Sacram.*, 1523 ; *Sermon von dem Sacram. des Leibs u. Bluts Christi*, 1526 ; *Grosses Bekenntniss*, 1528). Luther fonde sa théorie tout d'abord sur le sens littéral des paroles de l'institution, si claires, dit-il, « qu'un enfant comprend ce que Jésus nous offre ». C'est ainsi qu'au colloque de Marbourg (1529), il écrivit sur la table, devant la place où il était assis, ces mots : *Hoc est corpus meum*, assurant que si Dieu lui ordonnait de manger des pommes sauvages ou du fumier, il en mangerait. En conformité avec cette interprétation littérale, Luther enseignait la présence réelle du corps du Christ dans le pain (consubstantialité). Un objet peut être présent de différentes manières en un lieu, *localiter*, *definitive*, *repletive*. La manière dont Christ est présent dans le pain dépasse notre raison et ne peut être embrassée que par la foi. Toutefois Luther ne recule, pour expliquer ce mystère, ni devant la comparaison que le corps du Christ est dans le pain, comme le glaive dans le fourreau, ni devant l'affirmation que ce que le pain produit et subit, le corps du Christ le produit et le subit à son tour : il est « rompu, distribué, mangé et broyé par les dents, *propter unionem sacramentalem* ». Ce n'est que dans ses derniers écrits que Luther fut amené à formuler la toute-présence (*ubiquitas*) du corps du Christ et la communication des attributs de sa nature divine aux propriétés de la nature humaine (*communicatio idiomatum*), comme la conséquence logique de sa doctrine. Le corps du Christ devant être présent dans chaque hostie, il est en effet nécessaire d'admettre sa toute-présence, en vertu de laquelle il communique sa vraie chair et son véritable sang, *in*, *cum et sub* les symboles extérieurs, considérés non comme de simples *signa*, mais comme les *vehicula et media collativa*, offerts indistinctement à tous les communiants, aux fidèles comme aux infidèles, aux premiers *ad veniam peccatorum*, aux seconds *ad damnationem*. Cette doctrine est exposée sous sa forme la plus sommaire dans la *Confession d'Augsbourg* (art. X) : « *De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes.* » Les *Articuli Smalcaldi* (art. VI) ajoutent : « *Et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis* ». Le *Catechismus major* (pars V) dit : « *Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi in et sub pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum* ». Enfin la *Formule de Concorde* s'efforce à la fois de préciser le dogme et de réprouver l'usage de certaines expressions exagérées dont Luther lui-même et ses adhérents les plus fanatiques s'étaient servis. Christ est corporellement présent dans la cène. « *Quemadmodum in Christo duæ distinctæ et non mutatæ naturæ inseparabiliter sunt unitæ, ita in sacra cœna duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corpus Christi, in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse præsentia* » (pars VII). Néanmoins la *Formule de Concorde* rejette une *capernaïtica manducatio*, en vertu de laquelle le corps du Christ serait déchiré par les dents et digéré comme les autres aliments par l'estomac. Elle enseigne une *vera sed supernaturalis man-*

ducatio du corps du Christ, qui est un mystère que la raison ne peut comprendre, mais auquel la foi doit se soumettre. C'est dans cette juxtaposition de deux termes contraires et dans cette confusion volontaire entre le domaine matériel et le domaine spirituel que le dogme luthérien s'est maintenu à travers les controverses ardentes et passionnées de la seconde moitié du seizième et du dix-septième siècle. Les dogmatistes postérieurs, avec la subtilité qui les caractérise, distinguèrent dans la cène entre : 1° la *materia*, qui est : *a*) *terrestris* (*panis azymus et vinum album*), *b*) *cœlestis*, α) *corpus et sanguis Christi*, β) *gratia divina;* 2° la *forma*, qui est : *a*) *interna* (*unio sacramentalis*), *b*) *externa*, α) *consecratio*, β) *distributio*, γ) *sumptio;* 3° la *finis* (*fructus*), qui est : *a*) *ultimus* (*salus æterna*), *b*) *intermedius*, α) *recordatio et commemoratio mortis Christi, quæ fide peragitur*, β) *obsignatio promissionis de remissione peccatorum et fidei confirmatio*, γ) *insitio nostra in Christum et spiritualis nutritio ad vitam*, δ) *dilectio mutua communicantium*. L'abandon de la conception luthérienne, en vertu de sa contradiction interne, était inévitable. Nous le voyons se préparer dès l'origine, soit par une tendance naturelle à la conciliation, que l'on rencontre déjà chez Mélanchthon et qui engendra le cryptocalvinisme, soit par la répugnance spéculative contre l'idée de l'*ubiquitas* et de la *communicatio idiomatum*, qui finirent, depuis le dernier siècle, par être repoussées presque universellement. Il faut, en effet, reconnaître que la doctrine de la consubstantiation ne saurait se maintenir avec la donnée d'une simple *præsentia Christi operativa*, telle que l'enseignent la plupart des dogmatistes luthériens modernes et telle que la conçoivent presque tous ceux qui regardent néanmoins l'union avec les réformés, et même la communion avec eux, comme un péché et comme une trahison de la foi chrétienne. Sous prétexte d'observer un juste milieu entre le matérialisme catholique (la *manducatio capernaïtica*) et l'idéalisme réformé (la *communio spiritualis*), les luthériens se retranchent derrière des expressions (*manducatio supernaturalis*, *communio sacramentalis*, en allemand *sakramentierlich*, *geist-leiblich*) aussi étrangères à l'Ecriture que dépourvues d'un sens précis. A côté des mystères de la foi, ils créent, d'une manière tout à fait arbitraire, un mystère de l'autel, dans une obéissance aveugle à la lettre des paroles bibliques, qui en méconnaît et en altère gravement l'esprit ; ils introduisent l'*opus operatum* dans l'acte qui doit être l'acte volontaire et spontané par excellence de la vie et du culte chrétiens. Le *réalisme* prétendu dont se targuent volontiers les défenseurs du dogme luthérien ne se soutient pas davantage. Nous admettons une correspondance intime entre l'esprit et le corps, mais à la condition expresse de statuer dans la cène une action de l'esprit du Christ et du chrétien sur le domaine corporel, et non une action du corps du Christ sur le corps et sur l'esprit du chrétien. Le vrai nom du réalisme luthérien, c'est le matérialisme, tandis que dans la cène ce sont les réalités les plus hautes, nous voulons dire les réalités spirituelles qui deviennent sensibles et qui aspirent à prendre un corps, en transformant à leur image l'être tout entier du fidèle. — 2. *Calvin*, et les Eglises réformées qui se constituè-

rent d'après son type doctrinal, prirent, en ce qui concerne la cène, une position intermédiaire. A leurs yeux le repas eucharistique est moins un simple signe, une commémoration toute subjective, qu'un gage et un sceau de la grâce divine communiquée aux croyants. Eux seuls s'unissent par ce sacrement avec Jésus-Christ, dont le corps glorifié demeure dans le ciel d'où il agit d'une manière miraculeuse, avec la puissance dynamique qui lui est propre, sur l'âme des communiants. « Nos âmes ne sont pas moins repeues de la chair et du sang de Jésus-Christ, que le pain et le vin entretiennent la vie des corps... Que s'il semble incroyable que la chair de Jésus-Christ estant eslongnée de nous par une si longue distance, pensons que l'esprit unit vrayement les choses qui sont séparées de lieu. Or Jésus-Christ nous testifie et scelle en la cène ceste participation de sa chair et de son sang, par laquelle il fait descouler sa vie en nous, tout ainsi que s'il entroit en nos os et en nos moelles. Et ne nous y présente pas un signe vuide et frustatoire... combien qu'il n'y ait que les seuls fidèles qui participent à ce convive spirituel » (Instit., IV, 17, 10). « Or nous ne repaissons pas moins la foy par ceste participation du corps que ceux qui pensent retirer Jésus-Christ du ciel. Cependant je confesse franchement que je rejette la mixtion qu'ils veulent faire de la chair de Jésus-Christ avec nos âmes, comme si elle descouloit par un alambic : pour ce qu'il nous doit suffire que Jésus-Christ inspire vie à nos âmes de la substance de sa chair : mesme que sa chair distille sa vie en nous, combien qu'elle n'y entre pas » (*ibid.*, IV, 17, 32). Calvin repousse tout à la fois une présence purement spirituelle du Christ et une présence locale de son corps sur l'autel ou pendant la célébration de la cène sous les espèces du pain et du vin. Sa chair vivifiante, bien que restant dans le ciel, transfuse en nous sa vigueur. On comprend la défiance avec laquelle cette opinion fut accueillie par les zwingliens, qui ne pouvaient se représenter cette action dynamique du corps glorifié du Christ sur nos âmes, mais surtout par les luthériens, qui y constataient l'abandon de la présence réelle du corps du Christ dans la cène et jugeaient dangereux de faire dépendre la réalité du mystère sacramentel de la foi des communiants. En réalité, grâce à cette concession capitale, le dogme calviniste se rapprochait infiniment plus du dogme zwinglien que du dogme luthérien. Peu importe au fond cette représentation fantastique du corps du Christ agissant du haut du ciel sur le communiant, qui subtilise le miracle et lui enlève ce qui choque particulièrement la raison dans le dogme de la transsubstantiation et dans celui de la consubstantiation ; l'essentiel, c'est de faire dépendre de la foi seule la réalité et les bienfaits spirituels de la communion. Ajoutons que la plupart des confessions de foi réformées, à l'instar du *Consensus Tigurinus*, n° 21 (cf. *Confess. Gallic.*, art. 36 ; *Conf. Helvet.*, II, c. 21 ; *Conf. Belgic.*, 35 ; *Conf. Anglic.*, 94 ; *Conf. Scot.*, 21 ; *Catéch. de Heidelberg*, q. 76, etc.), insistent sur l'idée d'un « vrai repas spirituel » dans la cène, tout en écartant avec non moins de soin l'idée de la consubstantiation. La cène n'est pas un symbole vide ; Jésus-Christ y nourrit nos âmes, bien qu'il soit dans le ciel et nous sur la terre. — 3. *Zwingle*, en opposition plus directe avec la doctrine catholique

(*Epichiresis*, 1523 ; *Apologia*, 1523 ; *Christenl. Ynleitung*, 1523), et plus tard avec la doctrine luthérienne (*Klare Underrichtung vom nachtmal Christi*, 1526 ; *Amica exegesis i. e. expositio Eucharistiæ negotii ad M. Lutherum*, 1527), insiste sur l'idée que le pain et le vin ne sont que des signes, des symboles du corps et du sang du Christ, et le repas eucharistique un mémorial (*ritus mnemonicus ; ein Widergedechtnuss des lydens Christi*). Le mot ἐστι ne peut être traduit que par *signifie*. Jésus-Christ ne pouvait offrir à ses disciples ni son corps terrestre, ni son corps glorifié. N'étaient-ils pas habitués d'ailleurs à son langage allégorique ? Ne leur a-t-il pas dit aussi : « Je suis la porte, » « Je suis le cep, » « Je suis le pain vivant, » etc. ? C'est la foi en lui qui nous sauve et non une manducation corporelle : *In jn vertruwen macht heil, u. jn essen, sehen, empfinden nit* » (*Klare Under.*, p. 441). Ce n'est pas que Zwingle méconnaisse l'importance de l'union, de la communion spirituelle avec Christ. Il serait facile de citer de nombreux passages où il appelle la cène « la nourriture de l'âme chrétienne » que lui présente Jésus-Christ, son hôte : « *In hoc se in cibum præbuit, ut ejus alimento in virum perfectum plenæ ætatis suæ augesceremus* » (*Epichir.*, III, 115) ; il ne permet pas que l'on suppose qu'il attribue *hac in re aliquid humanæ actioni* (*ibid.*) ; il montre que la force que le chrétien puise dans ce repas consiste en ceci qu' « il fait passer la vie du Christ dans la sienne propre ». Seulement le réformateur de Zurich relève de préférence ce que le sacrement de la cène est, moins pour l'individu que pour l'Eglise, à savoir un gage, un témoignage permanent des bienfaits que lui a assurés la mort rédemptrice du Christ. Ce dernier point de vue est aussi celui des doctrines socinienne, arminienne et rationaliste, avec lesquelles on a eu d'ailleurs grand tort d'identifier la doctrine de Zwingle. La ressemblance est plus apparente que réelle. Zwingle n'affaiblit et n'amoindrit en aucune façon l'action de la personne de Jésus-Christ dans l'œuvre du salut ; il reconnaît et défend les droits d'un sain mysticisme en matière religieuse, et ce n'est pas à sa conception de la cène que peut s'appliquer la qualification de « signe vuide et frustatoire ». Il ne faut pas prêter à la théologie très-orthodoxe et à la piété très-intime et très-vivante d'un des plus vaillants champions de la foi protestante au seizième siècle la sécheresse et les défaillances religieuses des siècles postérieurs. Mieux vaut encore, avec les libres-penseurs, affranchis de tout respect de la coutume, déserter la table de la communion ; mieux vaut, avec les quakers et d'autres sectaires, déclarer que ceux qui sont intérieurement unis avec Christ n'ont pas besoin de fortifier leur foi par la participation à un repas purement symbolique, que de ne conserver la cène que comme un vénérable usage et un froid mémorial, auquel ne correspond aucune grâce spirituelle. — C'est dans la tradition de Zwingle bien comprise et largement développée que le protestantisme de nos jours puisera les meilleurs éléments d'une reconstruction du dogme de la cène. L'hypothèse intermédiaire et insoutenable de Calvin est de plus en plus abandonnée, et ceux-là mêmes qui, en Allemagne, en Angleterre et en France, cherchent à faire revivre la conception luthérienne répugnent à ses formules pré-

cises et à ses conséquences logiques. Toute restauration dans cette direction est à l'avance frappée de stérilité. Pour unir les chrétiens autour de la table de communion, il faudra établir que les textes bibliques, non moins que la pensée et le sentiment religieux bien compris, nous portent à considérer la cène comme l'acte le plus élevé du culte où le chrétien, uni par les liens de l'amour à ses frères, reçoit, dans la communion avec son Sauveur, une mesure de plus en plus abondante de l'Esprit divin pour fortifier sa foi, purifier son cœur, affermir sa volonté. Les conséquences pratiques, en ce qui concerne la fréquence et l'ordre de la célébration de ce rite, sont faciles à tirer : 1° Où la vie religieuse revêt un caractère très-intense et très-intime, en particulier dans les communautés de professants peu nombreuses, la cène sera célébrée plus fréquemment ; il serait dangereux d'en faire le centre et le pivot du culte dans les Eglises dites de multitude qui se composent d'auditeurs plutôt que de croyants : la superstition ou le formalisme en altéreraient infailliblement la haute spiritualité. 2° Le rite réformé est, de tous points, plus conforme à l'institution, à l'idée et au but pratique de la cène que le rite luthérien : le pain, mieux que l'hostie, rappelle l'aliment qui journellement nous nourrit ; Jésus-Christ lui-même n'a pas, comme font le prêtre catholique et le pasteur luthérien, mis les espèces consacrées dans la bouche des communiants, en répétant à chacun la même formule : c'est aux fidèles, rangés debout autour de la table de communion, qu'il appartient de rompre le pain entre eux et de se passer la coupe, en observant la seule règle qu'ait tracée l'apôtre saint Paul : « Que toutes choses se fassent avec bienséance, avec ordre, et pour l'édification » (1 Cor. XIV, 40, 26). 3° Les communions publiques sont la règle. On ne saurait recommander les communions privées, telles du moins qu'elles sont célébrées, qu'à titre d'exception, en cas d'empêchement majeur de participer au repas eucharistique et comme un prolongement en esprit de la cène commune. Après cela, il n'est pas interdit de croire qu'un jour sans doute viendra où, selon la belle pensée de Vinet, la cène cessera d'être un repas, chaque repas étant devenu une cène. « Si pour l'édification commune, si pour donner un appui à la faiblesse on a choisi des jours et des lieux pour accomplir d'une façon plus solennelle ce mode de commémoration, l'idée sublime et simple de Jésus-Christ reste et doit rester ; c'est que chaque repas doit être une commémoration de ce festin sanglant et miséricordieux que nous a offert, au dernier jour de sa vie terrestre, le fils de Dieu et de l'homme. Il ne tient qu'à nous, chaque fois que nous nous asseyons à la table que la bonté de Dieu veut bien nous couvrir, d'y célébrer tacitement ou expressément la cène ; et au vrai, quel est le chrétien qui, en bénissant de cœur les mets dont sa table est couverte, ne bénisse le pain de vie dont ils lui présentent l'emblème, et ne s'unisse à son Sauveur crucifixié aussi bien que dans ce festin solennel dressé sous la voûte des temples? » (Vinet, *Lettres sur le Sabbat*, 1877.) — Sources : outre les ouvrages déjà cités, Scheibel, *Das Abendmahl des Herrn*, Bresl., 1823 ; Ebrard, *Das Dogma vom heil. Abendm. u. seine Geschichte*, Frankf., 1845-46, 2 vol. ; Kahnis, *Die Lehre vom Abendm.*,

Leipz., 1851 ; Rückert, *Das Abendm., sein Wesen u. seine Gesch. in der alten Kirche,* Leipz., 1856; ainsi que les principaux ouvrages de dogmatique. Parmi les articles de moindre étendue nous signalerons Keim, *Das Nachtmahl im Sinn des Stifters* (*Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1859, H. 1); Richter, *Das Wesen des heil. Abendm.* (*Stud. u. Krit.*, 1863, H. 2); Martensen, *Ueber das Abendm.* (*Evang. ref. Kirchenzeitung*, 1863, n° 41-44); Herzog, *La sainte Cène* (*Chrétien Evangél.*, VI, p. 281 ss.); A. Matter, *De la sainte Cène dans ses rapports avec la vie chrétienne* (*Revue théol. de Montauban*, II, p. 50 ss.); Steeg, *Histoire de l'Eucharistie*, Bord., 1872. F. LICHTENBERGER.

CÉNOBITES. Voyez *Moines*.

CENSURE, en terme d'Eglise, sert quelquefois à désigner la flétrissure imprimée par un concile, un pape, un évêque ou une faculté de théologie, aux propositions jugées condamnables, avec la note qui en marque le caractère répréhensible. Il y a note ou qualification flétrissante quand un ouvrage est condamné dans son ensemble *in globo*, ou lorsque quelques-unes des propositions qu'il renferme sont déclarées à tort ou à raison impies, blasphématoires, hérétiques, scandaleuses. En 1542, par exemple, on voit la faculté de Paris censurer comme hérétique l'*Institution chrétienne* que Calvin vient de faire imprimer à Bâle. Mais ce n'est là qu'une acception particulière du mot. Chez les Romains, la censure, envisagée comme institution, avait pour but la correction des mœurs. C'est le sens véritable. On la définit, en droit canonique, *une peine par laquelle un chrétien, en punition d'une faute considérable, est privé de l'usage de quelques biens spirituels.* De plus, elle est dite *médicinale* parce que l'Eglise en l'infligeant se propose d'obtenir l'amendement du coupable, tandis que d'autres peines, l'irrégularité, la déposition, la dégradation, qui n'ont que sa punition pour objet, sont appelées *vindicatives*. — L'Eglise a-t-elle le droit de faire et d'appliquer des peines, d'exercer la répression? C'est une première et grave question. Un certain pouvoir en cette matière semble, dès le commencement, avoir été conféré à l'Eglise par les apôtres eux-mêmes. « Ce qui contribua le plus, écrit Mosheim, à conserver du moins en apparence la sainteté de l'Eglise, ce fut le droit d'exclure de son sein et de toute participation aux rites sacrés les coupables de quelque grande faute. » Les catholiques sans hésiter, notamment Suarez (*De censuris*, disp. I, sect. 1), déclarent hérétiques ceux qui refusent d'admettre que l'Eglise étant une société véritable, peut priver des biens spirituels ceux de ses membres qui se montrent désobéissants à ses lois. Cette doctrine, disent-ils, est contenue dans le Nouveau Testament, et ressort clairement de Jean XX, 21, Luc X, 16, et surtout Matthieu XVIII, 15 à 18 : « Si ton frère a péché, va et reprends-le seul à seul... S'il refuse d'entendre même l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un gentil et un péager. » Saint Paul à son tour retranche du nombre des fidèles et livre à Satan l'incestueux de Corinthe (1 Cor. V, 1 à 6), et plusieurs fois ailleurs (1 Cor. IV, 21; X, 6; 2 Thessal. III, 14; 1 Tim. V, 19) il recommande d'éviter toute communication avec ceux qui persévèrent dans la désobéissance. Une fois le principe admis, et il faut re-

marquer que ce ne fut qu'assez tard, le mot *censure* ne se trouvant employé au sens exact qu'on lui donne aujourd'hui qu'à partir des *Décrétales*, le droit, sur cette base, arrive à se fixer et se compléter peu à peu par les décrets des papes et par les canons des conciles. Les peines ainsi adoptées et infligées que l'on comprend habituellement sous la dénomination de censures, sont au nombre de trois : l'*excommunication*, la première et la plus grave parce qu'elle livre à Satan ; la *suspense* totale ou partielle, qui n'est pas toujours personnelle comme l'excommunication, mais peut être infligée à des communautés entières, à des colléges ou à des chapitres en tant que formant un corps moral ; et enfin l'*interdit*, qui n'est jamais personnel, puisqu'il consiste à ôter à toute une ville, à tout un peuple, à tout un royaume l'usage des choses saintes (voy. les mots *Excommunication*, *Interdit*, *Suspense*). Divisées ainsi d'abord en trois espèces, on les subdivise en censures *latæ sententiæ* et *ferendæ sententiæ*. Les premières, *latæ sententiæ*, sont encourues au for de la conscience, par la seule perpétration de la faute, *ipso facto ;* mais il faut qu'ensuite, au for extérieur, quand le juge veut la prononcer, il cite à son tribunal le coupable, afin que celui-ci puisse prouver son innocence. C'est la *citatio ad dicendum quare non inciderit in censuram*, ou *quare non debeat declarari censuratus*. Alors seulement la sentence déclaratoire peut être prononcée. Les censures *ferendæ sententiæ*, au contraire, ne sont pas encourues par le seul fait ; il faut qu'une sentence soit prononcée, non pas déclaratoire, ce qui n'a de réelle utilité que dans le premier cas, mais condamnatoire, et cela suffit. Supposons maintenant qu'un acte appelant application de l'une des trois censures, soit commis. Si le péché est *extérieur* (*Ecclesia de internis non judicat*), s'il est *consommé*, s'il est *défendu par un précepte ecclésiastique*, s'il est *considérable*, s'il est *scandaleux* et trouble de quelque manière la police extérieure de l'Eglise, s'il *n'a pas été suffisamment réparé*, s'il est *constant* et *bien prouvé*, une censure ou même plusieurs à la fois peuvent être prononcées. Par qui ? Par le pape seul ou par un concile général s'il s'agit de frapper soit toute l'Eglise, soit un souverain ; par les congrégations des cardinaux, celles des évêques et des réguliers, des conciles provinciaux ; par les légats, prélats réguliers et séculiers ayant juridiction au for extérieur, les vicaires généraux en l'absence de leur évêque ; tous agissant dans le cercle de leurs attributions. Le confesseur, le curé, qui n'ont juridiction qu'au for intérieur, les abbesses qui n'ont pas le pouvoir des clefs, ne peuvent porter des censures. Cependant ceux-là mêmes qui ont le pouvoir de les porter ne doivent s'en servir qu'avec la plus grande réserve. L'Eglise, qui veut paraître clémente envers ses enfants et les traiter en mère (*moneat priusquam feriat*), fait à tout dépositaire de sa puissance un devoir d'adresser à celui qu'il va frapper une monition préalable dite *monition canonique*, soit unique et péremptoire, soit réitérée jusqu'à trois fois à des intervalles de deux jours selon quelques-uns, de huit jours selon d'autres. Si le coupable, après un troisième avertissement, n'a pas été ramené à une conduite plus régulière, la censure produit ses effets, c'est-à-dire qu'il se trouve privé de quelques-uns des biens spi-

rituels, qui sont, suivant les canonistes, les uns purement intérieurs, tels que la foi, l'espérance, la charité, la grâce; les autres purement extérieurs, par exemple, les relations et les diverses actions du commerce ordinaire de la vie sociale; les autres mixtes, sacrements, messe, offices divins, suffrage de l'Eglise, indulgences. Et cela, pour un temps indéterminé! En effet, tandis que les autres peines sont toujours infligées soit à perpétuité, soit pour un temps, la censure, qui est médicinale, se distingue en ceci des vraies peines, qu'elle est toujours infligée *donec corrigatur*. Pour qu'elle cesse, il faut que l'absolution soit donnée par le supérieur légitime.— Un pareil système de répression peut facilement conduire ceux qui l'emploient à l'exagération et à l'excès de pouvoirs. Quelque prélat trop zélé, jugeant seul, sans recours, pourrait rendre une sentence injuste. Aussi voyons-nous établi de bonne heure le recours au juge laïque, c'est-à-dire l'appel comme d'abus devant les cours et parlements (voy. *Journal du Palais*, arrêt du 30 décembre 1669 contre l'évêque d'Amiens, qui avait excommunié le doyen de l'Eglise de Roye pour avoir refusé de quitter l'étole pendant que l'évêque faisait sa visite dans cette Eglise, et plus tard, arrêt du 26 janvier 1707 contre l'archevêque d'Aix qui venait d'excommunier le supérieur d'une communauté pour avoir reçu des novices, sans son consentement). L'ecclésiastique dont la censure a été déclarée abusive, rentre dans ses fonctions de plein droit. — Après ces observations sur l'abus de la censure, il reste à faire sur l'usage même de cette peine une objection essentielle et décisive : c'est que l'Eglise étant principalement une société spirituelle, ne doit exercer qu'une autorité de persuasion. Il y a dans l'Etat moderne assez de tribunaux et de juges pour que l'Eglise puisse s'épargner l'embarras, sous couleur de direction spirituelle, d'infliger ces lourdes peines, l'excommunication, l'interdit, qui atteignent profondément l'individu, la ville ou le pays frappés dans leurs intérêts matériels. Le vieux système tout entier repose sur une erreur du moyen âge à présent reconnue, l'infaillibilité de l'Eglise, et la subordination dans le monde de la puissance temporelle à la puissance spirituelle, comme en nous du corps à l'âme. La vanité des prétentions de l'Eglise romaine sur ce point, nous le voyons par l'histoire, a paru par leur excès même. Marsile de Padoue, l'un des premiers qui osèrent nier le pouvoir coërcitif de l'Eglise, ne voulant lui accorder qu'une autorité de persuasion, est condamné par Jean XXII. Les décrétales, le concile de Latran sous Alexandre III adoptent ce jugement et prennent de semblables décisions. Le concile de Trente va plus loin : il recommande aux juges ecclésiastiques d'infliger, avant toute censure, des peines purement temporelles : « *Liceat in causis civilibus ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentibus, contra quoscumque etiam laïcos, per multas pecuniarias, per captionem pignorum, sive etiam per privationem beneficiorum, aliaque juris remedia procedere et causas definire* » (*Concil. Trident.*, decr. *de Reform.*, sess. 25, cap. 3). Enfin Benoît XIV, dans son bref *Ad assiduas* (1755), et Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei*, réclament encore pour l'Eglise un pouvoir absolu, souverain, indépendant de toute autorité séculière. Mais

il n'y a là qu'une injustifiable prétention; la réalité est bien différente. On inscrit en fait, parmi les libertés de l'Eglise gallicane, le privilége pour les rois de France de ne pouvoir être frappés de censures. Saint Louis a déjà fait admettre que sa chapelle ne pourra jamais être mise en interdit. Autrefois on exigeait des pénitents qu'ils vinssent eux-mêmes à Rome implorer l'absolution, déclarant « *suspecte d'hérésie et justiciable de l'inquisition, ceux qui méprisent si fort l'absolution des censures encourues qu'ils passent un an entier sans la demander;* » mais de nos jours on voit soit des souverains, soit des particuliers, vivre en paix sans même essayer de faire rapporter la sentence d'excommunication qui les a atteints. Le bon sens éclairé par l'histoire qui nous montre l'Europe, aux jours de la domination absolue de l'Eglise, troublée sans cesse et désolée par les excommunications et les interdits, a été plus fort que les canonistes et a résolu la question de droit malgré les docteurs. Les partisans du pouvoir coërcitif de l'Eglise en sont réduits à écrire, ce qu'ils auraient, on le comprend, beaucoup de peine à prouver, qu'en tout cas « Dieu appesantit souvent son bras vengeur sur ceux que l'Eglise a retranchés de sa communion, et comme on l'apprend par l'histoire, fait toujours périr misérablement ceux qui se sont obstinément moqués de l'excommunication. » — Voyez : *Sacrosancta Concilia*, coll. in-fol., t. XIV; *Antiquæ collectiones decretalium*, 1 vol. in-fol., 1609; Durand de Maillane, *Institutes du Droit canonique*, trad. en français de J.-P. Lancelot, avec l'*Histoire du Droit canon*, Lyon, 1770, 10 vol. in-12; id., *Dictionnaire de Dr. can.*, Lyon, 1776, 5 vol. in-4°; J. Stremler, *Des peines ecclésiastiques, des appels et des congrégations romaines*, Paris, 1860, 1 vol. in-8°. J. Arboux.

FIN DU TOME II.

ERRATA

Page.	*Ligne.*	*Au lieu de:*	*Lisez:*
85	39	Rome	Alexandrie
—	41	Supprimer depuis : Le texte grec. — 5e chapitre.	
86	26	Ajouter : les dernières éditions sont celles de Müller (1869) H. de Gebhardt et Harnack (*Patres apost.*, I, 1875), et de Hilgenfeld (1877), qui a pu le premier mettre à profit le texte découvert par Bryennius.	
93	19	Ajouter : K. Werner, *G. Barth*, Calw, 1865-69, 3 vol.	
97	38	Ajouter : les articles de M. Loiseleur dans le *Temps* (1873, 14 août et les numéros suivants).	
137	25	Montpelar	Montpelas
183	43	Ajouter : celle de Lelewel, Bruxelles, 1852.	
189	11	Mien	Niem
192	29	Lubiaco	Subiaco
194	4	Gemblon	Gembloux
204	21	Φερονίκη	Φερενίκη
207	39	Sahr	Sayn
211	19	Bixdorf	Rixdorf
217	38	Bantzau	Rantzau
220	14	Jelter	Zelter
230	19	Haraglia	Sbaraglia
236	16	t. III (1850)	t. III (1849).
—	17	au point	au point de vue
—	40	1684	1584
240	9	Ajouter : Hauréau, *Rev. des Deux-Mondes*, 15 janv. 1869.	
48	8	20, 23	20, 33
291	37	1700	1710
292	35	*lasinorum*	*latinorum*
292	46	1691	1690

Page.	*Ligne*	*Au lieu de :*	*Lisez :*
293	1	Kuczuyski	Kuczynski
317	11	Blondus	Blondus
320	6	Mensel	Meusel
—	7	pars II, III	pars II, tom. III.
340	25	Léessies	Liessies
341	10 et 13	Caudenbey	Caudenberg
—	34	de Buch	de Buck
—	—	Tinuebrœck	Tinnebrœck
359	19	Chaperon	Chaponnière
365	37	Vicecomes	Visconti
385	23	Bouquin	Bouquet
—	28	au 21e vol.	au 23e vol. publié en 1877 par MM. de Wailly, Delisle et Jourdain.
412	25	Ajouter : Ch. Schmidt, *S. Br.*, 1874.	
415	45	Ajouter : Pressel, *Anecdota Brentiana*, Tub., 1868.	
424	12	Rome	Paris
425	6	ou	au
459	32	plus tard	frère de
—	45	Wellington	Mornington
462	41	Ajouter : *Correspondance* de Buffon, Paris, 1860, 2 vol.	
469	1	1847	1846
472	35	trois	vrais
516	29	le nombre d'or	la lettre dominicale.
524	39	Callisti	Callisto
529	20	petite ville de Normandie	commune des environs de Noyon.
573	3	1857.	1875.
636	12	di Lobkowitz	y Lobkowitz
—	16	ce souvenir	le souvenir

TABLE DES MATIÈRES

Baader (François). 1
Baal, v. *Phénicie*.
Baalbek, v. *Balbeck*.
Baasa 3
Babel (tour de). 3
Babolein (saint). 3
Babylas (saint). 4
Babylone. 4
Bacchides. 18
Bach (Jean-Sébastien). 18
Bacon (Roger). 21
Bacon (François). 23
Bade (colloque de). 24
Bade (histoire religieuse). . . . 25
Bade (statistique religieuse). . 27
Baduel (Claude). 28
Bahrdt (Charles-Frédéric). . . 29
Baier (Jean-Guillaume). 30
Bains chez les Hébreux. . . . 30
Bains (Michel). 31
Balaam 32
Balac, v. *Balaam*.
Balbeck. 32
Balde (Jacques). 34
Bâle (concile de). 35
Bâle (réformation et confession de). 39
Bâle (Eglise française de). . . . 41
Bâle (statistique religieuse). . . 43
Balguy (Jean). 44
Ballanche (Pierre-Simon). . . . 45
Ballerini (Pierre et Jérôme). . 46
Balmes (Jaime). 47
Balsamon (Théodore). 47
Balthasar. 48
Baltus (Jean-François). 48
Baluze (Etienne). 48
Ban de la Roche. 49
Banaias. 52
Bangor. 52
Banier (Antoine). 53
Bannez. 53
Baptême. 53
Baptisme. 72
Baptistère. 75
Barabbas. 77
Barac. 77
Barbarigo (Grégoire). 77
Barbe (sainte). 77
Barbeyrac (Jean). 77
Barbier (Josué). 79
Barckhausen (Conrad-Henri). . 79
Barclay (Robert). 79
Barcochébas. 80
Barcos (Martin de). 81
Bardesane. 81
Bari (concile de). 81
Barjésus. 82
Barlaam. 82
Barletta (Gabriel). 82
Barmen. 83
Barnabas. 83
Barnabas (épître de). 85
Barnabites. 86
Barnaud (Nicolas). 87
Barnès (Robert). 88
Barneveld (Jean Van Olden). . 88
Baronius (César). 90
Barri (Godefroy de), v. *Amboise*.
Barruel (Augustin). 91
Barsumas. 91
Barsumas (Thomas). 92
Barth (Chrétien-Gottlob). . . 92
Barthélemy 93
Barthélemy de Bologne. . . . 93
Barthélemy des Martyrs. . . . 93
Barthélemy (la Saint-). 94
Bartholmess (Christian-Jean-Guillaume). 97
Bartholomée, v. *Barthélemy*.
Bartholomites. 98
Bartimée. 98
Bartoli (Daniel). 98
Barton (Elisabeth). 99
Baruch. 99
Basan. 100
Basedow (Jean-Bernard). . . . 100
Bashuysen (Henri-Jacques van). 102
Basile le Grand. 102
Basile, archevêque. 105
Basile, évêque. 105
Basilides. 105
Basiliens. 107
Basilique, v. *Architecture chrétienne*.
Basin (Thomas). 107
Basnage (Benjamin). 107
Basnage (Jacques). 108
Bassoutos. 110
Bathanée, v. *Basan*.
Bathilde (sainte). 113
Bath-Kol, v. *Talmud*.
Baudin (Charles). 113
Baudouin (François). 114
Bauer (Georges-Laurent). . . . 116
Baume chez les Hébreux, v. *Histoire naturelle de la Bible*.
Baumgarten (Sigismond-Jacques). 116
Baumgarten-Crusius (Louis-Frédéric Othon). 117
Baur. 117

Bausset (Louis-François de). . 130
Bautain (Louis). 131
Bavière (histoire religieuse). . 133
Bavière (statistique religieuse). 137
Baxter (Richard). 139
Bayeux. 140
Bayle (Pierre). 141
Bayonne. 143
Bazas. 144
Béarn (Eglises du). 144
Béatification. 146
Béatitude. 146
Beattie (James). 146
Beaucaire (François de Péguillon). 147
Beaumont (François de), v. *Adrets.*
Beaumont (Christophe de). . . 148
Beauregard. 148
Beausobre (Isaac de). 149
Beauvais. 151
Beauvais (Marie de). 152
Bec (abbaye du). 152
Bécan (Martin). 125
Beck (Jacques-Christophe). . . 153
Becket (Thomas). 153
Beda. 154
Bedan. 155
Bède. 155
Béelphégor, v. *Baal.*
Béelzébub. 156
Béer. 157
Béeroth. 157
Beethoven (Louis van). 157
Béguards et Béguines. 159
Bekker (Balthazar) 161
Bel, v. *Baal.*
Belgique (histoire religieuse). 161
Belgique (statistique ecclésiastique). 164
Bélial. 165
Bellarmin. 165
Belley (Ain). 167
Bellini (Giovanni) 167
Béloutchistan (statistique religieuse). 168
Belsunce de Castel Moron (Henri-François-Xavier de). 168
Benadad. 169
Benaja, v. *Banaias.*
Benedicite. 169
Bénédictins (ordre des), v. *Benoît de Nursie.*
Bénédictines, v. *Scholastique (sainte).*
Bénédiction. 169
Bénéfices ecclésiastiques. . . . 172
Bénévent. 177
Bénézet (saint). 177
Bénezet (Antoine). 178
Bénezet (François). 179
Bengel (Jean-Albert). 179
Bénigne (saint). 182
Bénitier, v. *Eau bénite.*
Benjamin. 183
Benjamin de Tudèle. 183
Bennon d'Einsiedeln. 183
Bennon (saint). 184
Benoît Ier. 184
Benoît II (saint). 184
Benoît III. 184
Benoît IV. 185
Benoît V. 185
Benoît VI. 185
Benoît VII. 185
Benoît VIII. 185
Benoît IX. 186
Benoît X. 186
Benoît XI (saint). 186
Benoît XII. 187
Benoît XIII (antipape). 188
Benoît XIII (Vincenzo-Maria Orsini de Gravina). 189
Benoît XIV (Prospero Lambertini). 190
Benoît de Nursie. 192
Benoît d'Aniane. 195
Benoît Levita. 196
Benoît (René). 196
Benoît (Elie). 197
Benoît (le Père). 199
Bentham (Jérémie). 199
Bentley (Richard). 199
Bérauld (Michel). 200
Bérauld (Pierre). 201
Bérauld (Nicolas). 201
Bérée. 202
Bérenger de Tours. 202
Bérenger (Laurent-Pierre). . . 204
Bérénice. 204
Bergerac (Eglise de). 205
Bergier (Nicolas-Sylvestre). . 206
Bergius (Jean). 206
Berington (Joseph). 207
Berkeley (Georges). 207
Berlebourg (Bible de). 207
Berlin. 208
Bernard de Clairvaux. 220
Bernard de Menthon. 225
Bernard de Hildesheim. 226
Bernard de Tiron. 227
Bernard (Claude). 227
Bernard (Samuel). 227
Bernard (Jacques). 229
Bernardin de Sienne (saint). . 230
Bernardin de Saint-Pierre (Jacques-Henri). 230
Bernardins. 231
Berne (histoire et statistique religieuse). 233
Bernières-Louvigny (Jean de). 234
Bernis (cardinal de) 234

Bernon. 235
Bernon (ou Bernard). 235
Bernstein (Georges-Henri). . . 235
Béroalde (Matthieu). 236
Bérose. 236
Berquin (Louis de). 238
Berruyer (Joseph-Isaac). . . . 240
Berry (Eglise du) 241
Bersabée 244
Berthe (sainte). 244
Berthier (Guillaume-François). 245
Berthold. 245
Berthold, le franciscain. . . . 245
Bertholdt (Léonard) 246
Bertholet (François). 246
Bertin (saint) 247
Bérulle (Pierre de). 247
Berylle. 248
Berzellai 248
Besançon. 248
Beschitzi (Elie). 249
Besold (Christophe). 249
Bessarion (Jean ou Basile). . . 250
Bethabara 251
Béthanie. 251
Béthel. 251
Béthesda. 252
Bethhoron. 253
Bethléhem. 253
Bethléhem, évêché. 254
Bethléhémites. 254
Bethphagé. 255
Bethsabé, v. *David*.
Bethsaïde. 255
Bethsamès. 256
Bethsan. 256
Bethsur. 257
Béthulie. 257
Beveridge (Guillaume). 257
Bèze (Théodore de) 258
Béziers. 273
Bibiane (sainte) 273
Bible. 273
Bibliander (Théodore). 287
Bibliographie théologique. . . 287
Bichat, v. *Sensualisme*.
Bicheteau (Abel). 294
Bickell (Jean-Guillaume). . . . 295
Biddle (Jean). 295
Biel (Gabriel). 296
Bien. 296
Biens ecclésiastiques. 298
Bigamie, v. *Mariage*.
Bilfinger (George-Bernard). . . 306
Billican. 306
Billuart (Charles-René). 306
Binet (Etienne). 306
Bingham (Joseph). 307
Bitaubé (Paul-Jérémie). 308
Bithynie. 308
Blair (Hugues). 309
Blaise (saint). 309
Blandine (sainte). 310
Blandrata (George). 310
Blasphème. 311
Blastares (Matthieu). 312
Blaurer (Ambroise). 312
Bleek (Frédéric). 313
Blessig (Jean-Laurent). 313
Blois. 314
Blois (Louis de). 314
Blondel (David). 314
Blount (Jean). 317
Blumhardt (Chrétien-Gottlieb). 317
Bochart (René). 318
Bochart (Samuel). 318
Bode (Christophe-Auguste). . . 319
Bodin (Jean). 320
Boëce. 320
Bœhme (Jacques). 321
Bœhmer (Juste-Henning). . . . 324
Bogatzky (Charles-Henri de). . 325
Bogomiles. 325
Bohême. 326
Boileau (Jacques). 337
Boisgelin (Jean de Dieu-Raymond de Cucé). 338
Boismont (Nicolas Thyrel de). 339
Boissard (Georges-David-Frédéric). 339
Bolivie (statistique ecclésiastique). 339
Bollandistes. 340
Bologne. 342
Bolsec (Jérôme-Hermès). . . . 342
Bona (Jean). 343
Bonald (Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de). 344
Bonaventure. 345
Bongars (Jacques). 347
Bonheur, v. *Félicité*.
Boniface. 348
Boniface Ier (saint). 352
Boniface II. 352
Boniface III. 353
Boniface IV. 353
Boniface V. 353
Boniface VI. 353
Boniface VII. 353
Boniface VIII. 353
Boniface IX, v. *Clément VII*.
Bonjour (les frères). 356
Bonn, v. *Universités allemandes*.
Bonnechose (Emile de). 356
Bonnet (Charles). 357
Bonnivard (François de). . . . 358
Bonose. 359
Boos (Martin). 359
Booz. 360
Boquin (Jean). 360
Bora (Catherine de). 360
Borborites. 361

Bordas-Demoulin. 361
Bordeaux. 362
Bordelum. 363
Borelistes. 363
Borgia (François de). 363
Borri (Joseph-François). 364
Borromée (Charles de). 364
Borromée (Frédéric Ier). 365
Bosio (Antoine). 366
Bosra, v. *Bostra.*
Bossuet (Jacques-Bénigne). . . 366
Bost (Paul-*Ami*-Isaac-David). 373
Boston. 374
Bostra. 376
Boucard(François ou Jacques de) 378
Boucher (Jean). 378
Bouddhisme, v. *Inde.*
Bouhours (Dominique). 379
Bouillon (Godefroi de) 380
Bouillon (Henri de). 381
Boukharie(statistique religieuse)382
Boulainvilliers(Henri, comte de) 383
Boulanger (Nicolas-Antoine) . 383
Boulogne, v. *Thérouanne.*
Boulogne (Etienne-Antoine). . 383
Bouquet (Dom Martin). 385
Bouquin (Pierre). 385
Bourbon (Antoine de). 386
Bourbon (Catherine de). 387
Bourbon (Louis de). 388
Bourbon (Henri de). 389
Bourbonnais (Eglises du). . . 391
Bourdaloue (Louis). 392
Bourgeois (Loys). 395
Bourges. 396
Bourgogne (Eglises de). 396
Bourgoing (François). 399
Bourignon (Antoinette) 399
Boursier (Laurent-François) . 401
Bouterweck (Frédéric). 401
Bower (Archibald). 402
Boyer (Jacques) 402
Boyle (Robert). 403
Bradwardina (Thomas de). . . 403
Brahmanisme, v. *Inde.*
Bramante (Donato). 404
Bramhall (Jean). 405
Brandebourg (réformation de la Marche de). 405
Brant (Sébastien). 411
Breckling (Frédéric). 412
Bref, v. *Bulle.*
Breithaupt (Joachim-Justus). . 412
Breitinger (Jean-Jacques). . . 413
Brême (la réformation de). . . 413
Brenz (Jean). 414
Brésil (statistique religieuse). 415
Bresse (Eglises de la), . . . 417
Bretagne (Eglises de) 418
Bretons (le christianisme chez les), v. *Culdéens.*
Bretschneider(Charles-Gottlieb) 419
Bréviaire. 420
Brial (Dom Michel-Jean-Joseph) 423
Brice (saint). 423
Briconnet (Guillaume). 423
Bridaine (le Père). 429
Bridel (Louis). 431
Brie (Eglises de la). 432
Briet (Philippe). 433
Brieuc (saint). 433
Brigitte, d'Irlande. 434
Brigitte, de Suède. 434
Brill (Jacques). 435
Briquemault(François de Beauvais, seigneur de). 435
Britanniques (Iles) 436
Britto (Jean de). 442
Brocard. 442
Broglie (Maurice-Jean-Madeleine de). 442
Broglie (Albertine de Staël, duchesse de). 443
Bromley (Thomas). 444
Brosse (Salomon de) 445
Broussais, v. *Sensualisme.*
Brousson (Claude) 446
Browne (Robert). 447
Bruch (Jean-Frédéric) 448
Brueys (David-Augustin de). . 449
Brumoy (Pierre). 450
Brunellesco (Philippo di ser). . 450
Bruno, archevêque. 451
Bruno, martyr. 452
Bruno (saint). 453
Bruno d'Asti (saint). 453
Bruno (Giordano). 454
Brunswick (la réformation du duché de). 454
Bruxelles (statistique ecclésiastique). 456
Bruys (Pierre de). 456
Bruys (François). 457
Bucer (Martin) 458
Buchanan (Claudius). 459
Buchez (Philippe-Joseph-Benjamin). 460
Buddée (Jean-François). 460
Budé (Guillaume). 461
Buffon (Georges-Louis Leclerc, comte de). 461
Bugenhagen (Jean). 462
Bulgarie. 463
Bulgaris (Eugène). 465
Bulle. 465
Bullinger (Henri). 467
Bundehesch, v. *Perse.*
Bungener (Félix). 468
Bunsen (Chrétien-Charles-Josias). 473
Bunyan (John). 477
Burchard. 479

Burckhardt (Jean-Louis). . . . 479
Bure (Idelette de). 479
Burgondes (les). 480
Burmann (François) 482
Burnet (Gilbert) 482
Burnier (Louis). 483
Burnouf (Eugène). 484
Bury (Arthur). 485
Bus (César de). 485
Busch (Jean). 485
Busching (Antoine-Frédéric). . 486
Butler (Joseph). 487
Butler (Alban). 488
Butler (Charles). 488
Buttlar (Eve). 489
Buxtorf 489
Buzenval (Paul Choart, sieur de) 492
Byblos. 493
Bynæus (Antoine). 494
Byron (Georges Gordon, lord). 494
Byzance, v. *Constantinople.*
Bzovius (Abraham). 497

Cabale. 497
Cabanis, v. *Sensualisme.*
Cadès 503
Caen. 504
Cagliostro (Alexandre, comte de) 504
Cahors 504
Caignoncle (Michelle de). . . . 505
Caïn. 505
Caïnites. 505
Caïphe, v. *Anne.*
Caius 506
Caius 506
Caius (saint). 507
Cajetan 507
Calas (Jean). 508
Calasanza, v. *Piaristes.*
Calatrava. 511
Calcutta. 511
Calderon de la Barca (Pedro). 512
Caleb 513
Calendes. 514
Calendrier chrétien. 514
Calice. 519
Calixte Ier, v. *Callisto.*
Calixte II 520
Calixte III (antipape), v. *Alexandre III.*
Calixte III. 521
Calixte (George). 522
Calixtins, v. *Bohême.*
Callenberg (Jean-Henri). . . . 524
Calliste (saint) 524
Calmet (Augustin). 526
Caloy (Abraham). 527
Calvaire. 528
Calvaristes. 529
Calvin (Jean) 529
Camaldules 557
Cambrai. 558
Cambrésis. 559
Cambridge. 559
Camerarius (Joachim). 561
Caméron (Archibald). 561
Caméron (Jean) 561
Camisards 563
Campanella (Thomas) 565
Campbellites 566
Campe (Joachim-Henri). . . . 567
Campège (Laurent). 568
Campège (Thomas). 569
Campensis (Jean). 569
Camus (Jean-Pierre) 570
Cana. 571
Canaan, v. *Palestine* et *Israël.*
Canada. 572
Canaye (Jean). 573
Candace. 573
Candlish (Robert Smith). . . . 574
Candolle (Pyramus de). . . . 575
Canisius (Pierre) 576
Canisius (Henri) 577
Canon de l'Ancien Testament. 577
Canon du Nouveau Testament. 587
Canonicat, v. *Chanoines.*
Canonisation. 606
Canons apostoliques. 607
Canons de l'Eglise. 608
Canova (Antoine). 608
Canstein (Charles-Hildebrand, baron de). 609
Cantique des Cantiques 609
Cantiques, v. *Chant d'église.*
Cantorbéry. 614
Canus (Melchior Cano, dit) . . 615
Canut IV 615
Canz (Israël-Gottlieb) 616
Capernaüm. 617
Caphthor. 617
Capistran (Jean de). 618
Capiton (Wolfgang Kœpfel). . 619
Capitulaires. 619
Cappadoce. 622
Cappel (Jacques). 623
Cappel (Louis). 624
Caprara (Jean-Baptiste). . . . 627
Capuciés. 628
Capucines. 628
Capucins. 628
Caracalla. 629
Caraccioli (Galéas). 630
Caraccioli (Antonio) 631
Caraccioli (Jean-Antoine) . . . 631
Caraccioli (Louis-Antoine). . . 632
Caractère. 633
Caraïtes. 634

Caramuel 636
Caravage 636
Carcassonne 636
Carchemich 637
Cardan (Jérôme) 637
Cardel (Jean) 637
Cardel (Paul) 638
Cardinal 638
Carême 639
Carey (William) 641
Carinthie 641
Carith 642
Carleton (Georges) 642
Carlowitz (Christophe de) . . . 642
Carlstadt 642
Carmel 646
Carmélites 647
Carmes 647
Carmes déchaussés 648
Carnaval 648
Carniole 648
Carolins (livres), v. *Livres carolins*.
Carpentras 649
Carpin (Jean du Plan) 649
Carpocrate 650
Carpzov 651
Carranza (Bartolomeo) 653
Carron (Gui-Toussaint-Julien) . 655
Cartésianisme 655
Carthage 659
Cartulaire 659
Carus (Fr.-Auguste) 660
Carus (Charles-Gustave) 660
Cas de conscience, v. *Casuistique*.
Cas réservés 660
Casas (Barthélemy de las) . . . 661
Casaubon (Isaac) 661
Casaubon (Méric) 663
Caselius (Jean) 663
Casimir 664
Casimir (le duc Jean) 664
Casluim 666
Cassandre (Georges) 666
Cassel (le colloque de) 667
Cassien (Jean) 667
Cassien (Jules), v. *Docétisme*.
Cassin (Mont-) 668
Cassiodore 670
Castalion (Sébastien) 672
Castell (Edmond) 677
Castelnau (Pierre de) 678
Castelnau (Michel de) 678
Castres 679
Casuel 680
Casuistique 681
Catacombes 684
Catéchétique 692
Cathares 705
Cathédrale 708
Catherine d'Alexandrie (sainte) 709
Catherine de Bologne (sainte) 709
Catherine de Gênes (sainte) . . 709
Catherine de Ricci (sainte) . . 710
Catherine de Suède (sainte) . . . 710
Catherine de Sienne (sainte) . . 710
Catherine d'Aragon 711
Catherine de Médicis 711
Catholicisme (principe du) . . . 712
Catholique (Eglise), v. *Eglise catholique*.
Catholiques allemands 717
Catholiques (Vieux-) 725
Catinat 741
Catrou (François) 742
Caturce (Jean de) 742
Cauchon (Pierre) 743
Caumont La Force 743
Caus (Salomon de) 746
Cause, causalité 748
Causes majeures 754
Cavaillon 754
Cavalier 754
Cave (Guillaume) 755
Cavour (Camillo Beuso di) . . . 755
Cayet (Pierre-Victor-Palma) . . 757
Cécile (sainte) 758
Cédaréniens 759
Cédrénus 759
Cédron 759
Ceillier (Remi) 760
Célestin Ier 760
Célestin II 760
Célestin III 760
Célestin IV 761
Célestin IV (antipape), v. *Honorius II*.
Célestin V 761
Célestins 761
Célestius, v. *Pélagianisme*.
Célibat 762
Cellarius (Jean) 765
Cellarius (Christophe) 765
Cellérier (Jean-Isaac-Samuel) . 766
Cellérier (Jacob-Elisée) 769
Celse 772
Celtes, v. *Gaule* (religion de l'ancienne).
Cenchrée 775
Cendres (mercredi des) 775
Cène (sainte) 775
Cénobites, v. *Moines*.
Censure 794

Paris. — Typ. Tolmer et Isidor Joseph, 43, rue du Four-Saint-Germain.

U SCIENCES REL. STUDIES O

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

P.E.B.
3 AOUT 1993
MORISSET

a39003 000284702b
BL 31 .E5 1877 V2
ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 VC02
COO
ACC# 1023350
ENCYCLOPEDIE

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 16 02 8